R.P. BERNARDI ALDRETE, ZAMORENSIS E' SOCIET. IESU...

Bernardo Aldrete, Domenico Palteri



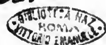

NAZIONALE
BIBLIOTECA
VITT. EMANUELE
8
27 M
3
ROMA

R. P. BERNARDI ALDRETE, ZAMORENSIS E' SOCIET. IESV

Et in Salmanticensi Vniuersitate pro Regio eiusdem Societ. Collegio Primarij Professoris,

COMMENTARIORVM AC DISPVTATIONVM

in Tertiam partem S. Thom. de Sacris incarnati Verbi Mysteriis, & perfectionibus,



TOMVS POSTERIOR,

Quinque Indicibus locupletatus, Quorum I. Controuersias, Disputationes, & Sectiones serie sua demonstrat, II. Quæstiones ad varias Materias Theologiæ habet, III. Loca Sacræ Scripturæ quæ in eo illustrantur continet, IV. Res Philosophicas indicat, V. denique Rerum & Verborum, quæ ad Theologiam pertinent vberrimus index est.

Opus non solum Theologis, sed etiam Philosophis & Sacræ Scripturæ Interpretibus perutile.

Nunc primum in lucem prodit.



LVGDVNI,

Sumpt. PHILIP. BORDE, LAVRENT. ARNAVD, & CL. RIGAVD.

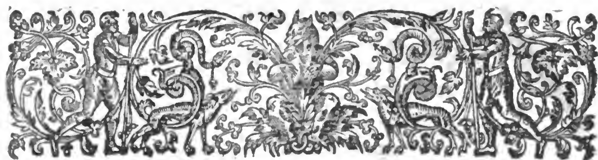
M. DC. LII.

Cum Superiorum Permissu.

D. O. M.

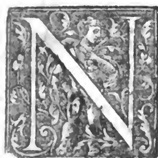
Vni
Æterno, immenſo, incomprehenſibili
Omnipotenti, vero, omniſcio
Soli
Vniuerſi Artifici cælorum creatori
Incircumſcripto, immortali, inuiſibili
Trino
Maieſtati triſagiæ, Soli trifulgido
Patri
Deitatis totius ſcaturigini
Ingenito Genitori
Suæ ſubſtantiæ æqualem producenti
Verbo genito
Ante omnia ſæcula emananti
Incarnato
Poſt plura ſæcula Redemptori
Cæleſtium etiam Reparatori
Ieſu Chriſto
Omnibus chariſmatum donis delibuto
Gratiarum omnium vberrimo fonti
Almo Spiritui
Geniti nexui, atque Genitoris,
Amborum communi amori:
Poſt Triados perſonas aſſurgenti
Mariæ Matri
In conceptione puriſsima immaculatæ
Mariæ
Stygij Caput draconis conterenti.
Auroræ
Quæ Iuſtitiæ Sole fœcunda
Immenſam Verbi lucem aluo continuit
Genitum ante ſæcula genuit,
Ieſuitarum Anteſignanæ
Omnium Matri,
Accepta reddit, litat, conſecrat,
Tomum iſtum.

P. BERNARDVS ALDRETE.



ILLVSTRISSIMO
PRINCIPI,
D. D. AMBROSIO
SPINOLÆ, ET GVSMAN,

Excellentiſſimi Marchionis Leganes filio, Archidiacono de Reyna, Canonico Hiſpalenſi, Priori & Canonico Compoſtellano, Salmanticenſis Academiæ meritiſſimo quondam Rectori, Mecœnati ſuo colendiſſimo.



VLLVM hoc tempore ingenij fœtum ex fœcunda ſcientiarum matre Salmantina Academia in lucem edi oportet, qui ab auſpiciis nominis tui, PRINCEPS ILLVSTRISSIME, vitæ ſuæ tanquam telam non exordiatur. Commune es litterarum ornamentum, in cuius decus ac nitorem politiore pollice incubuiſſe opinor Mineruam, vt omnibus ſapientiæ illecebris & lenociniis limatiſſimus euaderes. Ratum quippe animo iam dudum habebat, te in ſereno hoc Muſarum cœlo velut Phœbum quendam collocare, qui vniuerſa ſcientiarum vireta, quà ingenij, quà humanitatis tuæ radiis perfunderes. Tibi enim adblanditur Theologia, ancillatur Iuriſprudentia, lenocinatur Philoſophia, totus demum, Parnaſſus inſeruit, vt pote qui ſibi acceſſit vel ab indole tua ſplendorem, vel à benignitate ſubſidia ac emolumenta. Neque ſane mirum cuiquam videri debet, vniuerſam Muſarum cateruam velut ad propitium quoddam Numen ad te confluere, cum adeo eximiis tum nobilitatis tum virtutum omnium laureis effloreſcas. Ortus es ex ampliſſima Spinolarum familia, quæ tot purpuratis Principibus Eccleſiam, tot inuictis Ducibus rempublicam tot diuis cælum colluſtrauit, vt admirari quidem omnes, nemo autem enarrare, nedum pro dignitate exornare tantæ ſtirpis magnitudinem poſſit. Prodeat in medium (ne mihi ſilentium vitio vertatur) vnus inſtar omnium excellentiſſimus Marchio Ambroſius Spinola auus tuus maternus. *Erat ipſe*, (vt cum Vernulæo loquar) *fulmen illud belli quod hoſtes quicunque metuebant*; *erat Catholicæ in Belgio religionis*

pro

protector; quem Hæretici & si admirarentur, vel idcirco omnes oderant; erat potentißimi Hispaniarum & Indiarum regis gladius, quem qui vnquam ausus est irritare, cladem sensit & vulnus suum defleuit, erat sua tempestate belli ducum eximius, noster Scipio, noster Achilles, publicæ tranquillitatis vindex, Romanæ religionis assertor, Hæreticorum oppressor, hostium quorumcumque terror. Hic sub primis militiæ suæ incunabulis ostendam tot molibus ac propugnaculis munitam cum totius Europæ stupore expugnauit: hic in Germania ac Palatinatu de quinquaginta septem vrbibus, arcibusque vnius anni spatio nondum elapso triumphauit: hic fatalem Batauorum Troiam Bredam frendente hæresi & tota furiarum turba occupauit: hunc serenissima Isabella Clara Eugenia Flandriæ Gubernatrix suarum prouinciarum basim & Athlantem nuncupauit; hunc Ludouicus XIII. Galliæ rex summum belli ducem, Mauricius Batauiæ Militiæ Præfectus suarum victoriarum impedimentum ac ruinam appellauit hunc demum potentissimus Hispaniarum Monarcha Philippus quartus rex noster (qui prius eum venientem è Belgio summa beneuolentia complexus fuerat dixeratque, vt scias quanti te faciam, desidero tuo ductu militare) suo status consilio cedentibus libenter aliis præsidere voluit. Nam quid ego hic commemorem recentes Laureas excellentissimi Marchionis Leganes parentis tui? Cuius disciplinam militarem animique magnitudinem tot vbique gentium erecta trophæa æternæ posterorum Memoriæ consecrarunt. Huius fortitudini campum Martium ac theatrum dignissimum præbuere Belgium, Italia, Catalaunia, Lusitania, quibus in locis eximij ducis partes summa cum omnium laude atque admiratione sustinuit. Huc adde, si lubet, inclytum Cardinalitij collegij columen, eminentissimum Spinolam auunculum tuum, qui quanta gloria inter cæteros Hispaniæ Proceres enituerit, quanta vigilantia ac prudentia, primo Compostellanæ deinde Hispalensis ecclesiæ clauum gubernauerit, is solum ignorat, qui fœcundo Tagi gurgite irrigari Hesperiam, aut Solis iubare illustrari mundum ignorat. Nimirum omnes omnium dignitatum ordines velut quibusdam fati vinculis sibi annexos complexa est familia tua, eo credo, numinis consilio, ne vnius nitor, alterius splendore obtunderetur, dum vniuersi ex eodem tantæ stirpis fonte vberrimos gloriæ radios delibassent. Et quanquam innato tot maiorum tuorum genio arma ac prælia meditari videbaris, mitioribus tamen alitibus euenit, vt Cardinalis auunculi tui vestigiis insisteres; cuius egregias dotes adeo fœlice penicillo in mente tua imitatus es, vt nequaquam desiderandus videatur, qui orbis in se desideria accenderat. Effecit virtus tua, Princeps optime, vt nunc demùm compertum haberemus, in maioribus tuis ornandis non omnes suas opes ac diuitias naturam exhausisse, cum sub primis etiamnum ætatis crepusculis talem indolis splendorem diffundas vt non æquaturus modo; verum superaturus etiam pristinam cunctam gentis tuæ gloriam videaris. Delegit quippe sibi à teneris annis in pectoris tui aula gratissimum domicilium Musarum ac virtutum cohors, vt ambigeret deinceps posteritas accepissésne à natura ipsa tot ac tanta dona, an studio & industria comparasses. Neque sane æquum erat, vt qui totum vitæ cursum in aliorum emolumenta ac vtilitatem impensurus erat, partem eius aliquam in se perficiendo insumeret. Hinc fit vt nulla tibi virtus, nullum munus, quod quidem ad præstantissimum quemque heroa maxime excolendum opus sit, deesse videatur. Quid enim? an mentis candorem postulamus? nil te candidius. An prudentiam? nil te prudentius. An studiorum sedulitatem? nil te studiosius. An liberalitatem? Nil te liberalius. An familiæ splendorem? An pietatem ac sanctitatem? nil te splendidus, nil sanctius aut pietate illustrius. Enimuero in te vnum coaluerunt singulares cunctæ animi dotes, non ad famam tuam accommodatius, quam ad suam amplitudinem

Elogia oratoria: Innuit ad trophæa Spinolæ.

nitoremque gloriosius. Quæ cum ita sint, cui tandem mirum videbitur, si alterum hoc de Incarnato Deo volumen tibi dicatum voluerim? Præsertim cum adeo expressam, adeo luculentam huius Mysterij effigiem in animo tuo summa cum iucunditate omnes contueamur. Ille enim de cælo delapsus est, vt mortalibus ad patriam pristinam viam muniret; tu de cælesti regno deuocatus videris in hanc Academiam, vt omnibus clarissima virtutum exempla præberes: ille in conceptionis suæ primordiis humanam cum diuina natura admirando plane nexu coniunxit; tu à vitæ tuæ incunabulis in fragili natura diuinos mores germanis coloribus adumbrasti: ille totus Misericordia defluit; tu totus liberalitatem & clementiam spiras: ille superno lumine omnino perfunditur; tu eiusdem luminis castissimis facibus penitus inardescis. Quid plura? Ille vniuersas diuinitatis opes ac delicias in se concludit; tu vberrimo earundem velut riuo exundas. Accipies igitur AMBROSI iuuenum præstantissime, concinnatum lucubrationibus meis exiguum hoc munus, quod egregia animi tui dona sibi vendicant, quod obseruantia in te mea offerri postulat, quod demum Societas nostra, quam singulari beneuolentia & cultu semper amplexus es, in obsequij pignus, in amoris specimen, tibi per me exhiberi voluit.

Dominationis tuæ Illustrissimæ,

Obæratus Cliens

BERNARDVS ALDRETE.

Facultas

Facultas R. P. Prouincialis Societatis Iesu, Prouinciæ Castellanæ.

PEtrvs Pimentel Prouincialis Societatis Iesu in Prouincia Castellana, potestate ad id mihi facta à Reuerendo admodum Patre Francisco Piccolomini nostro Præposito Generali, facultatem facio, vt *de Mysterio Incarnationis Tomus Primus*, & *de perfectionibus Christi Domini Tomus Alter*, compositus à Patre Bernardo Aldrete, in Salmanticensi Academia pro Regio nostræ Societatis Collegio primario Theologiæ Professore, & eiusdem Collegij studiorum Præfecto, ac grauium doctorumque eiusdem Societatis hominum iudicio approbatus, typis mandetur. In quorum fidem has litteras manu nostra subscriptas, & sigillo nostro munitas dedimus Salmanticæ die 4. Mensis Iulij anno 1651.

Petrvs Pimentel.

APPROBATIONES DOCTORVM.

PErlectis de *Incarnationis Verbi Dei Mysterio*, à Reuerendo P. Aldrete, elucubrationibus nihil nos infra scripti Doctores Theologi Parisienses quod fidei aduersetur declarandum censuimus. Hac die duodecima Decembris anni Domini 1651. Lugduni.

Fr. Ioannes Robé.
Fr. Franciscvs Lornet, Ordinis Prædicatorum.

LICENTIA ORDINARII.

PEr nos licet typis mandari Elucubrationes *de Mysterio Incarnationis Verbi*, R. Patris Bernardi Aldrete, attento Doctorum testimonio nihil in illis contra bonos mores fidemque veram contineri. Lugduni die duodecimo Decembris, 1651.

DEVILLE *Proüic. Generalis.*

CONSENSVS.

HVnc librum, qui inscribitur R P. Bernardi Aldrete Societatis Iesu, *Controuersias & Disputationes de Mysterio Incarnationis Verbi Diuini*, typis mandari, & in lucem edi hac in vrbe, sumptibus Philippi Borde, Lavrentii Arnavd, & Clavdii Rigavd, Bibliopolarum Lugdunensium, Ego regis in Præfectura Lugdunensi Procurator non impedio, die duodecimo Decembris anni Domini, 1651.

LORIN.

PERMISSIO.

VIso Procuratoris Regis consensu hunc librum typis mandari supradictis Lugdunensibus Bibliopolis concedimus, & ne quis vltra dictam facultatem denuò excudat prohibemus. Lugduni die duodecimo Decembris anni Domini, 1651.

SEVE.



SERIES

CONTROVERSIARVM, DISPVTATIONVM, & Sectionum, quæ in hoc tomo continentur.

Sect. I.

CONTR. XI.

CONTR XII.

CONTR.

2 Eligitur

CONTR. XV.

R.P. BERNARDI.



R P.

BERNARDI ALDRETE SOCIETATIS IESV.

DE SACRIS INCARNATI VERBI Mysteriis, & perfectionibus.

TOMVS ALTER.

PRÆFATIO.



CTVM fuit hucusquè de ipso Incarnationis mysterio secundum se, de magnitudine beneficij dum Dei Filius tantopere se demisit, vt nostram mortalitatem induerit, necnon de thesauro meritorum Christi ex quo hauriuntur nobis cunctæ spirituales diuitiæ. Modò perfectiones humanitatis Christi quibus ditata est contemplari oportebit; qui enim diuinæ maiestatis (vt sic loquar) humiliationem, & exinanitionem spectauimus, exaltationem quoque humanitatis, vt fas est, scrutari conemur; effusissimè namque diuina bonitas illi communicata est, & inde vniuersum hominum genus locupletatur.

Perplura sunt quæ tractantur de Christo Domino ab his, qui ex instituto examinant cuncta quæ in his quæstionibus S. Thomas disquirit, nos vero plura silebimus, non deserentes ordinem doctrinæ S. Thomæ, quoniam plura accuratiori examine non indigent, viderique possunt apud plures commentatores passim obuios, vel si diligentius examinarentur nostrum institutum plurimum retardarent, non enim liceret cito percurrere grauiores illas quæstiones, quæ ingenia fatigant, & authores distrahunt difficultatum pondere, in quo arbitror his temporibus fructuosius laborari, præsertim cum ex enucleatiori explicatione harum pleraque dubia facile dispareant, si non omni opera, & studio Sanctorum Patrum monumenta, & Conciliorum decreta ad sedandas lites euoluantur. Fateor imbecillitatem mei ingenij, vt id possit assequi: Theologorum curæ tamen esse debet ista persequi. Concise à me ista in scholis fuerunt dictata, alij tamen sincero iudicio, & maturo quo pollent, oportere aiebant, vt in lucem auctiora prodirent, & ideo ipsis acquiescendum duxi, plurimumque opus excreuit.

Persoluamus igitur secundam partem, ad quam ingredimur disputationum de Deo homine

homine: nam vt ait Auguſtinus lib 7. de ciuitate Dei cap. 7. *Solicitudinis plena ſunt cœpta donec perducantur ad finem, quem, qui aliquid, incipit, maxime appetit, intendit, ſpectat, exoptat, nec de inchoata niſi terminetur exultat.* Opus ſanè laborioſum ſi nihil momenti præter eundem ſit ex his quæ diligentiores Magiſtri latiſſimè pertractarunt.



CONTROVERSIA. IX.

De ſubſtantiali ſanctificatione humanitatis Chriſti.



DE perfectionibus Chriſti Domini diſputant antiquiores cum Magiſtro in 3. diſt. 13. & proxime ſequentes, alij vero iuniores cum S. Thoma 3. p q. 7. & ſequentibus. Et quia ſumma perfectio animæ Chriſti fuit ipſius ſanctificatio per ſanctitatem increatam, ideo de hac perfectione priorem diſputationem ingredimur.



DISP. XLV.

Vtrum Chriſti humanitas ſanctificetur per increatam ſanctitatem?



NON diſquirimus in diſputatione hac num anima Chriſti ſanctificetur per perſonalitatem diuini Verbi prout virtualiter diſtinguitur à Diuinitate, vel potius per Diuinam naturam vt virtualiter diſtinctam à Verbi perſonalitate, aut per vtramque ſimul, nempe per diuinitatem & perſonalitatem formaliter: hoc enim diſputationes proxime ſequentes in examen vocant; ſed ſolummodò quærimus modo, fuerit ne ſanctificata humanitas per aliquam ſanctitatem increatam, hanc vel illam, ita vt independenter à gratia habituali fuerit Deo grata, & ſancta.

SECT. I.

Sententiam affirmatiuam amplectimur, & ex Patribus firmamus.

1. *Sententiæ negantis autores.* ANimam Chriſti Domini non fuiſſe formaliter ſanctam per increatam ſanctitatem, ſed neceſſariam illi fuiſſe habitualem gratiam vt formaliter ſanctificaretur docuerunt Durandus in 3. diſt. 12. q. 2. Capreolus ibidem. Ruardus Taper art. 8. Aluarez hic diſp. 31. Cabrera ibidem. diſp. 2. & 3. & nónulli ex recentioribus, qui nondum ſua ſcripta prçlo dedere. Deinde S. Bonauentura in 3 diſt. 13. q. 1. Richardus art. 1. q 2. & Marſilius q. 10. art. 1. videntur abſolute concedere Chriſto Domino neceſſariam fuiſſe habitualem gratiam, vt eſſet formaliter ſanctus, & Deo gratus. Expreſſiuſque Medina art. 1. q. 7. aiebat, ſi Deus, vt potuit aſſumpſiſſet humanitatem abſque dono gratiæ habitualis, illam non fore gratam Deo. *Duran. Capreolus Ruardus. Aluarez. Cabrera. S. Bonau. Richardus. Marſilius. Medina.*

2. *Lorca.* His aliqua ex parte adhæret Lorca in præſenti diſp. 36. eleuans fundamenta noſtræ ſententiæ, & affirmans non reperiri apud Sanctos Patres veſtigium huius ſanctificationis; quoniam plures Patres, qui pro noſtra adferuntur ſententiâ expreſſe aiunt, donum per quod humanitas ſanctificatur, eſſe quid creatum, & quando aiunt vnctionem, ſeu ſanctificationem fuiſſe naturalem, vel à natura, ſolum docent fuiſſe Chriſto debitam, & naturaliter conſecutam vnionem. Præterea putat teſtimonia, quæ videntur inſinuaſſe Chriſti humanitatem fuiſſe ſanctificatã per aliquid diuinum ſufficienter explicari in ſenſu, quo dicitur à ſacra pagina Spiritum ſanctum eſſe vnctionem noſtram, nempe non formaliter per ſe ipſum, ſed per donum creatum, quod in nobis cauſat.

Probatur à bene multis oppoſita communiſque ſententia ex verbis Pſal. 44. vbi de Chriſto Domino dicitur: *Dilexiſti iuſtitiam, & odiſti iniquitatem propterea vnxit te Deus Deus tuus*, quaſi dicat Propheta Regius, maxime O Chriſte dilexiſti iuſtitiam, & peccatum odiſti, quoniam adhuc finem vnxit te Pater oleo ſanctificationis excellentioris, quam alios homines: his namque ſolum confertur gratia accidentariè quæ eſt donum creatum animæ inhærens, tua vero humanitas per ſubſtantialem, increatam ſanctitatem fuit vncta, ſeu ſanctificata. Diciturque Chriſtus Dominus, vt homo, ſeu eius humanitas per ſanctitatem increatam vncta. Neque vnctionem iſtam diſtinguunt à ſanctitate increata Patres, vt Nazianzenus orat. 36. fere initio Damaſcenus lib. 3. fidei cap. 3. Nyſſenus homil. 5. in cantica, Euſebius lib. 9. demonſtrat. Euangelicarum. 3. *Oppoſitæ ſententiæ probatio ex. Pſalm. 44.*

Reſpondet Lorca diſput. 37. num. 5. ex illo loco Pſalmi 44. ſolum colligi fuiſſe in Chriſto gratiam creatam, nimirum donum habitualis gratiæ. Quo pacto (inquit ille) intelligi debet teſtimonium ex Iſaia 61. *Spiritus Domini ſuper me, eo quod vnxerit me* & Actorum 10. *Quomodo vnxerit eum Dominus Spiritu ſancto, & virtute*; etenim ibi dicitur vnctionem, vel vnguentem fuiſſe Spiritum ſanctum, quod nequit ratione incarnationis verificari, ſed prout Spiritus Sanctus gratiam habitualem, ſuaque dona cauſat; quoniam nullibi legitur incarnationem ipſam, ſeu vnionem tribui Spiritui ſancto: tribuitur quidem illi conceptio Chriſti ex Virgine: vnio autem incarnationis non tribuitur, licet ſæpe illi tribuatur vnctio, & ſanctificatio per habitualem gratiam. Ponderatque rurſus eiſdem verbis dici, Spiritum ſanctum vexiſſe Chriſtum & manſiſſe in illo, quibus dicitur vngere nos & manere in nobis, igitur ſanctificatur idem modus ſanctificationis. 4. *Cui occurrit Lorca. Iſai. 61. Act. 10.*

Si autem opponas ipſi Nazianzenum oratione 2. de Paſchate poſt medium §. *Quocirca* affirmantem Chriſtum fuiſſe perfectum, *Non modo propter Diuinitatem, qua nihil eſt perfectius, ſed etiam propter humanitatem Diuinitate delibutam.* Et oratione 4. de Theologia ad finem dicentem; *Chriſtus igitur propter Diuinitatem; ea enim humanitas vncta eſt, non actu vel operatione, vt in aliis qui Chriſti nuncupantur, ſed totius vnctoris præſentia* & Damaſcenum lib. 5. cap. 15. his verbis; *Ipſe enim ſe ipſum vnxit vngens quidem vt Deus ſua Deitate, vnctus autem, vt homo; nam ipſe eſt hoc, & illud; ſi quidem Deitas eſt vnctio humanitatis*, necnon Athanaſium oratione contra Arianos, quæ eſt poſt ſermones contra ipſos in fine, aientem in perſona Chriſti. *Ego enim ſum* 5. *Nazianz. Damaſc.*

sum Chrisma, siue vnctio, Christus autem, siue vnctus est homo, qui a me assumptus est. Occurrit his testimoniis diuinitatem esse vnctionem non formaliter, sed causaliter, causando scilicet gratiam habitualem, quæ est vnctio; quia licet Christi humanitas non acquisierit suam sanctificationem suis operibus, vt docebat Nazianzenus, supra illam acquisiuit operibus Diuinitatis. Rursus docet, licet concedatur illis testimoniis significari humanitatem fuisse sanctificatam per aliquid diuinum, non debere hoc intelligi de diuina natura, sed potius de diuino supposito, de quo plura dicemus disp. 58.

6. Quod si rursus illi obiicias VI. Synodum generalem act. 17. in decreto fidei, vbi dicitur humanitatem fuisse Deificatam. Respondet diuersum esse posse Deificari, & sanctificari: quoniam Deificari solum significat fuisse humanitatem assumptam ad consortium Diuinitatis.

7. Euasiones istæ non efficient vt quis prudenter recedat à communi sententia, quæ affirmat Christi humanitatem formaliter sanctificari per aliquid increatum, quam solide firmarunt, & illustrarunt omnes nostri authores, qui hac de re scripsêre cum Soto in 4. dist. 19. q. 1. art. 2. Recognoscantur Salmeron to. 2. tract. 28. Toletus in cap. 1. Ioannis annot. 47. Suarez disp. 18. sect. 1. Valentia q. 7. punct. 1. Vasquez disp. 41. cap. 3. & 4. Ragusa disp. 67. Bernal disp. 29. sect. 2. & apud ipsum Petrus Hurtado, Becanus, Lugus. Alios plures consulto omittimus.

Euasio Lorcæ improbatur affirmantis sententiæ Patroni. *Soto* *Salmeron* *Toletus* *Suarez* *Valentia* *Vasquez* *Ragusa* *Bernal* *Hurtado* *Becanus* *Lugus.*

8. Dico primo. Testimonia Patrum efficacia sunt & non idoneè exponuntur de causa formæ sanctificantis condistincta ab ipsa forma sanctificante, seu de causa gratiæ habitualis. Probatur assertio primo quoniam Patres singulare quid prædicarunt circa sanctificationem Christi: nam Cyrillus Alexandrinus lib. 4. in Ioannem cap. 29. aiebat Christum non fuisse vnctum sicut reliqui sancti; sed quia Verbum caro factum est, discrimen autem non debet desumi solum ex causa: alioqui etiam Deipara diceretur sanctificata alia sanctificatione ab ea, qua reliqui sancti, quia quodammodo Maternitati illi debebatur eximia sanctitas, & per ipsam tanquam per collum ad alios sanctitas dimanauit.

1. Conclusio Expenduntur testimonia pro hac sententia. *Cyrillus Alexan.*

9. Secundo; quoniam Dionysius Alexandrinus in Epistola contra Paulum Samosatenum docet Christum per se vnctum esse, & sibi ipsi fuisse vnctionem, & similiter Nazianz. lib. 3. Thes. cap. 3. & Nazianzenus oratione 36. fere initio, aliique ex Patribus, qui eo ibant vt explicarent formam per quam Christus vnctus est, & ideo aiebant oleo diuino fuisse vnctum, ac proinde hæc verba non debent intelligi in sensu causali, sed formali. Confirmatur quoniam diuinitate vngi in genere causæ efficientis, non est Dei proprium, sed iustis aliis commune, Patres vero quid proprium prædicant de Christo, dum aiunt per Diuinitatem sanctificari, & Diuinitatem esse vnctionem ipsius. Ad hæc, Quando Nazianzenus supra tradidit humanitatem fuisse vnctam non actu vel operatione, vt alij, qui Christi nuncupantur, *Sed totius vnctoris præsentia*, non obscure protulit, non fuisse vnctam operatione vnctoris, nempe Dei, sed præsentia ipsius Dei. Perperamque nitebatur Lorca explicare Nazianzenum de operibus humanitatis, ita vt humanitas non fuerit sanctificata per propria opera, seu propriam dispositionem; licet enim verum sit humanitatem Christi non fuisse per propria ipsius opera sanctificatam: hic tamen non erat Nazianzeni sensus, poterat enim dispositiue sanctificari per propria opera & etiam totius vnctoris præsentia, ac

Dionys. Alexan. *Nizetas.* *Nazianz.*

Malè Lorca interpretatur Nazianzenus.

proinde esset nulla illa contrapositio. Quâ eadem ratione euincitur non loqui Nazianzenum de Diuinitate in sensu causali; quoniam sic posset formaliter vngi per opus aliquod Diuinitatis, & causaliter per ipsam Diuinitatem, & sic non recte diceretur humanitatem non fuisse vnctam per aliquod opus Dei, sed per ipsam Diuinitatem. 10.

Sensus ergo erat: Reges, Sacerdotes, & Prophetæ vngebantur per operationem vnctoris, de quo 1. Reg. 10. & sæpe. Sic etiam vnctus est Aaron Leuit 8. vt esset sacerdos, Elisæus vt esset Propheta 3. Reg. 19. & sic res, quæ vngebantur, dicebantur sanctificari. Exodi 29. *Oleum vnctionis fundes super caput eius, & hoc ritu consecrabitur*, & cap. 30. multa de hoc habentur: Christus autem non operatione vnctoris fuit vnctus sed ipsamet præsentia vnctoris: Iusti autem non dicuntur vncti præsentia Dei, licet à Deo ipso dicantur vncti, iuxta Ioannis verba 1. cap. 2. *Sed vos vnctionem habetis à Sancto*, & infra *Vnctionem quam accepistis ab eo* Neque Deus ipse dicitur oleum, seu vnguentum, quo sancti dicuntur vngi; Diuinitas vero dicitur vnguentum quo Christus vngitur, & humanitas ipsius sanctificatur. Ob id etiam Christus Dominus ex vi vnionis hypostaticæ dicitur Christus, id est vnctus, quod significauit Cyrillus loco citato & lib. de fide ad Theodorum prope finem dicens *Cum antea non esset Christus in ipsa carnis assumptione dictus est Christus*, & Vigilius lib. 4. contra Eutychem: *Unde apparet* (inquit) *ad id quod homo factus est pertinere vnctionis, vel Christi vocabulum*, similia habent perplures alij Patres.

Legitima explicatio. Quo sensu dicatur Christus vnctus à diuinitate. *Ioan. 1. 2.* *Vigilius.*

Fatebor nomine vnctionis, seu vnguenti quo sanctificatus est Christus non solum significari sanctitatem increatam, verum & creatam, qualis est gratia habitualis, & in hoc sensu potest intelligi Cyrillus tom 5. Concil Ephesini cap. 1. in responsione ad 7. anathematismum inquiens: *Nominatus est Christi nomine, propterea nimirum quod secundum humanam naturam perinde ac vnus ex nobis inunctus est*, nimirum habituali gratiâ, quemadmodum alij iusti ea inunguntur. Verumtamen ex hoc potius roboratur, quam minuitur efficacia præcedentis discursus; quoniam Patres ita docent Christum fuisse inunctum, sicut cæteri iusti, vt pariter doceant aliter fuisse vnctum non sicut cæteri iusti. Hoc inter alios declarat Origenes 2. Periar cap. 6. dicens *Quod autem præ participibus* (nempe vngi) *dixit, indicat quod non gratia Spiritus Sancti sicut Prophetis ei data est, sed ipsius Verbi Dei in ea substantialis inerat plenitudo, sicut & Apostolus dixit: In quo habitat omnis plenitudo Diuinitatis.* Eadem repetit homilia quadam in octaua Natiuitatis, & plura alia, quæ eodem spectant homil. 1. in Cantica, Nazianzenus orat. 13. apologetica aiebat: *Quem Pater exultationis oleo præ consortibus suis perfudit, cum humanitatem Diuinitate perunxit, vt faceret vtraque vnum*; quod testimonium est egregium: etenim insinuat per ipsammet vnctionem intendisse Patrem facere vt Deus esset homo, & vt homo esset Deus. Neque aliter Cyrillus supra scripsit, Christum fuisse vnctum non sicut alij sancti, sed quia Verbum factum est homo. 11.

Origenes.

Sunt & alia, quæ mirum in modum confirmant quæ dixi. Etenim Ildephonsus in serm. priori de purgat. & parturit B. Mariæ, loquens de Christo secundum humanitatem, secundum quam natus fuit de Virgine, scripsit: *Iste solus est essentialiter sanctus.* In quo etiam sensu videtur loquutum fuisse Concilium Francofordiense in Epistola ad Episcopos Hispaniæ, dum ait *Iesum Christum fuisse natura vnctum: alios autem gratia*: non enim solum 12.

Ildephonsus. Concil. Francofordi.

modo significatur Christo Domino ex vi sui constitutiui substantialis deberi gratiam habitualem, sed etiam ex vi vnionis formaliter fuisse sanctum: etenim hoc sensu loquebantur Patres dum aiebant Christum ex vi vnionis esse impeccabilem nec solum docebant ex vi vnionis illi deberi aliquid per quod fieret impeccabilis. Legatur Augustinus in Enchiridion cap. 40. inquiens *hominem illum ab exordio naturæ suæ, quo esse cœpit Verbo Dei copulatum esse, in tantam personæ vnitatem vt idem ipse esset Filius Dei, qui filius hominis, & filius hominis, qui filius Dei; ac si in natura humanæ susceptione fieret quodammodo ipsa gratia illi homini connaturalis, quæ nullum peccatum posset admittere.* Notetur illud verbum, *Ac si* &c. significat enim factam sibi naturalem hanc gratiam, vti sibi factum est connaturale vt sit filius Dei, qua homo est, ac proinde in ipsa constitutione Christi antecedenter ad emanationem gratiæ habitualis intelligitur in ipsa substantia Christi gratia, quæ humanitatem illam reddat impeccabilem formaliter; illa autem gratia intrinseca Christo, quæ eius humanitatem reddit formaliter impeccabilem est sanctitas, iuxta definitionem sanctitatis traditam à S. Dionysio cap. 12. de diuinis nominibus *Sanctitas est ab omni scelere libera, & omnino perfecta, & omni ex parte immaculata puritas*, ex qua definitione cōmuniter Thelogi explicant conceptum sanctitatis per oppositionem cum peccato saltem mortali.

August.

13. Idem sumes ex Athanasio lib. de Incarnat. Christi verbis illis; *Neque enim metuendum erat ne isto in fabulis modo in vnitatem personæ à Verbo Deo natura humana suscepta per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ipsa susceptio talis esset, vt natura hominis à Deo ita suscepta nullum in se motum malæ voluntatis admitteret.* Ex quo testimonio, aliisque similibus probant aduersarij humanitatem Christi, etiam seclusa gratia habituali, aut visione beatifica esse impeccabilem. Legantur Cyrillus Alexandrinus lib. aduersus Anthropomorphitas, & Dionysius Alexandrinus in Epistola cōtra Paulum Samosatenum Augustinus lib. de corrept. & gratia cap. 11. & lib. 1. de prædest. sanctorum cap. 15. Hilarius lib. 10. de Trinitate circa medium.

Athan.

14. Dico secundo. Verba. S. Patrum quæ docent humanitatem Christi fuisse Deificatā satis euincunt eandem humanitatē fuisse sanctificatam per increatam sanctitatem. Tum quia humanitatem deificari est formaliter sanctificari. Tum etiam; quia licet non esset formaliter sanctificari, ex illo effectu formali deificatæ posset ostendi pariter reddi sanctificatam, quia non est cur potius repugnet humanitatem reddi formaliter sanctificatam per increatam sanctitatem, quam deificatam formaliter per Deitatem. Singula per partes iam demonstro.

2. conclusio.

1. eius pars

15. Humanitatem Deificari esse formaliter sanctificari probari potest; quoniam ipsam deificari est reddi formaliter obiectum congruum diuinæ dilectionis amicabilis, & repugnantis peccato; & esse intrinsece radicem supernaturaliū habituum, necnon operationum ordinis diuini. Ideo namque habituali gratiæ hæc prærogatiua conceditur quoniā est participatio diuinæ naturæ residens in animo rationali de se capaci illius dilectionis amicabilis: atqui longe perfectius participatur ab humanitate Christi diuinū esse per vnionem hypostaticam, quā per gratiam habitualem; non enim potest esse participatio maior & intimior diuini esse, quam per verā & realem vnionem cum illo esse diuino, ratione cuius resultat vera, & physica vnitas.

Probatur. Humanitatem Deificari est formaliter sanctificari.

16. Confirmatur: seclusa omnino à Christo Domino habituali gratia adhuc Dei ad humanitatem esset summa communicatio bonorum; atqui summa bonorum communicatio, nequit esse absque vera amicitia Dei ad hominem; igitur ex vi illius cōmunicationis sanctitatis increatæ redditur Christi humanitas digna amore amicitiæ diuinæ, igitur est formaliter sancta, quoniam nequit Dei ad hominem esse vera amicitia fundata in intrinseca communicatione bonorum absque vera sanctitate.

Confirmatur 1.

Secundo confirmatur, etenim VI. Synodus Generalis Act. 17. alias 18. & Florentina post sessionem vltimam in Instructione Armenorum ex verbis Gregorij Nazianzeni ita docent Christi humanitatem fuisse Deificatam per diuinum esse, vt ratione deificationis facta fuerit impeccabilis, & ideo non esse Christi voluntatem contrariam Deo, quia deificata erat: *Nam illius velle quod in saluatore intelligitur non est contrarium Deo, vt pote deificatum totum*, ergo humanitatem esse deificatam est fieri intrinsece impeccabilem: esse autem intrinsece impeccabilem humanitatem ratione doni, cui debeantur supernaturales habitus est reddi formaliter sanctam; vt supra vidimus, igitur formaliter redditur Christi humanitas sancta per sanctitatem increatam. 17.

Confirmatur 2.

Synodus Florentina

Probatur modo secunda pars nostræ assertionis, videlicet ex ipsa deificatione humanitatis efficax pro nostra sententia desumi argumentum quamuis deificari humanitatem non esset formaliter ipsam sanctificari. Id vel ex eo suaderi potest, quoniam nō est cur potius vere & proprie deificetur humanitas per diuinum esse; quam sanctificetur: omnia enim argumenta, quæ fieri possunt contra sanctificationem, militant pariter contra veram, & formalem Deificationem: quia esse diuinum licet non sit proprie forma, tribuit proprie denominationem deificatæ, & personatæ, & dignæ adoratione, & maxime amabilis ipsi humanitati. Neque fas erit existimari humanitatem Christi non proprie deificari: nam in dicta VI. Synodo Generali act. 17. prope finem dicebatur: *Quemadmodum sanctissima, atque immaculata eius caro deificata, non est perempta, sed in proprio suo statu, & ratione permansit*, vbi obserues velim doctrinam illam accepisse ex Nazianzeno oratione 4. de Theologia in qua dicitur; *Illius enim voluntas cum tota Deitate perfusa sit, Deo procul dubio non aduersatur*; quæ verba pro se allegabant hæretici Monotelitæ vt probarent vnicam tantum esse in Christo voluntatem, scilicet, diuinam; Concilium vero exponit verba Nazianzeni non inde fieri voluntatem Christi fuisse peremptam eo quod deificata, & sanctificata fuerit, sed potius mānsisse deificatam ipsa Deitate: si autem voluntas Christi solum sanctificaretur improprie à Deitate, & quemadmodū crux deificata fuit à Christo, apertissime, & facillime occurrebatur argumento hæreticorum affirmando non fuisse voluntatem deificatam proprie & nihilominus concilium neque vertit in dubium proprietatem deficationis. 18.

2. pars conclusionis. Quamuis ita non contingeret ex deificatione recte concluditur humanitatem sanctificari per sanctitatem increatam.

Humanitas Christi proprie deificatur. Nazianz.

Dico tertio non plena certitudine monstratur ex verbis illis Psal. 44. *Vnxit te Deus Deus tuus oleo lætitiæ præ consortibus tuis* humanitatem sāctificari per sanctitatem increatam; maxima tamen cum probabilitate colligitur. Dixi nō omnino certe ex illo loco haberi hāc sanctificationem, quoniam à nonnullis Patrum exponitur de vnctione seu sanctificatione per gratiam habitualem. Quo eodem pacto exponendū erit illud Lucæ 4. *Spiritus Domini super me eo quod vnxerit me.* Ita interpretatur hæc verba Macar. Sen. Ægyp. homil 44. in id Psal. 44. *Vnxit te Deus* his verbis *Cognominatus est Christus vt eodem oleo quo ipse vnctus est, nos etiam vncti, fiamus Christi eiusdem, vt ita dicam substantiæ, & vnius corporis.* Fulgentius 19.

3. conclusio Idem ex illis verbis vnxit te Deus probabiliter & si non omnino certé colligitur Macharius.

Fulgentius. gentius lib. 3. de passione ad Trasimundum dicens *Deus in carne unctus est, vt in illo homine Christo, quem sine peccato mater, & concepit, & peperit, plena diuina sanctificationis agnosceretur gratia, qua nomine Trinitatis esset fidelibus conferenda.* En docet Christum fuisse vnctum eadem gratia, quæ nobis confertur, quæ alia esse nequit præter habitualem. Neque longe abest Athanasius serm. 2. contra Arianos post medium dum loquens de vnctione humanitaris Christi hæc profert verba: *Dum ipse dicit se vt hominem propter carnem eam Spiritus gratiam suscepisse, factum est vt & nos ipsam ex plenitudine dimanantem acceperimus*; nam illa particula, *& nos ipsam*, perspicue monstrat fuisse sermonem de eadem gratia.

20. Confirmari poterit hæc expositio; quoniam oleum lætitiæ dicitur fuisse Spiritus sanctus, quod aperte aiunt inter alios Ambrosius lib. de Spiritu sancto cap. 8. tractans eundem psalmum & Fulgentius supra: sanctificatio autem prouueniens à sanctitate increata nequit tribui Spiritui sancto, sed illa quæ prouenit ab aliquo dono creato. Hoc tamen non vrget, quia sub diuersis respectibus potest tribui illa sanctificatio Verbo diuino, & Spiritui sancto: etenim Verbo diuino tribuetur veluti causæ formali, quoniam formaliter humanitatem sanctificat, & Spiritui sancto tanquam causæ efficienti vnionis, quæ etiam constituit illum effectum formalem sancti, qui enim præexistente albedine efficeret vnionem albedinis ad subiectum diceretur efficere illud compositum, & effectum formalem albi, quemadmodum vnus homo dicitur generare alium, eò quod producat vnionem, proinde Spiritui sancto, cui ex suppositione existentiæ sanctitatis increatæ tribuitur productio vnionis hypostaticæ, tribuetur efficientia sanctificationis seu effectus formalis sancti. Sic in vniuersum est verum tribui Spiritui sancto sanctificare, vt docent Basilius homil. 15. à medio, & homil. 17. ad finem. & homil. 28. aliisque in locis. Athanasius sæpe sæpius in quinque Dialogis de Trinitate, maxime in 3. & in Epistolis ad Serapion, Nazianzenus orat. 37. Epiphanius hæresi 69. 73. & 74. Regula fidei tradita Thaumaturgo apud Gregorium Nyssenum, Potissimumque tribuitur Spiritui sancto operari Incarnationem.

Ambros. Basilius Athanas. Nazian. Epiphan.

21. Quapropter audiendus non est Lorca disp. 37. n. 6. dicens Incarnationem seu vnionem non tribui Spiritui S. cum tamen semper illi tribuatur Vnctio, seu sanctificatio per gratiam: nam verbum diuinum propriissime dicitur missum in mundū per vnionē hypostaticam, & à Spiritu sancto missum, vt colligitur ex Isaiæ 42. *Et nunc Dominus misit me, & Spiritus eius*; sensus namque est Christum Dominum fuisse missum à Patre & Spiritu sancto, nam præcedentia verba significant sermonem fuisse de Verbo æterno. *Ex tempore antequam fieret ibi eram*, & ita hunc locum intelligit Concilium Toletanum XI. in professione fidei col. vltima. *Filius* (inquit) *non solum à Patre, sed etiam à Spiritu sancto missus credendus est, in eo quod per Prophetam dicitur. Et nunc Dominus misit me, & Spiritus eius.* Ipsamque personam Verbi fuisse missam à Spiritu sancto vt naturam humanam assumeret probat ex illo testimonio Athanasius lib. 3. de assumptione hominis per dialogum cum hæretico prope finem. Quod pariter eodem testimonio confirmat Ambrosius lib. 2. de fide ad Gratianum cap. 4. & ex alio eiusdem Isaiæ cap. 61. dicentis; *Spiritus Domini super me; propter quod vnxit me, euangelizare pauperibus misit me*, quæ duo loca nectit Ambrosius scribens, *Considera quia D. N. Iesus Christus in Esaia locutus est ab Spiritu sancto esse se missum. Nunquid ergo Spiritu minor Filius?* Confirmat autem, quæ dixerat allegando Isaiam cap. 61. ex verbis Isaiæ 48. *Cum fierem illic eram, & nunc Dominus misit me, & Spiritus eius.* Legendus est idem Ambrosius lib. 3. de Spiritu sancto cap. 1. fine.

Lorca reiicitur. Isaia. 42. Concil. Toleta. XI. Athanas. Ambros.

Denique licet non manifeste probetur ex illis verbis Psalm. 44. *Vnxit te Deus* &c. sanctificationem humanitatis per sanctitatem increatam: tamen nimis probabiliter ad minus inde præfata sanctificatio monstratur. Et ita exponuntur à pluribus Patribus illa verba *Præ consortibus tuis.* Ita habet Nazianzenus orat. 13. apologetica illis verbis: *Oleo præ consortibus suis perunxit eum humanitatem Diuinitate perunxit vt faceret vtraque vnum.* Similia adduximus supra ex Origene. 2. Periar. cap. 6. Idemque docent alij Patres in expositione eiusdem Psalmi. 22. Nazian.

SECT. II.

Detegitur efficacia rationis subortæ ex filiatione Dei naturali, quæ conuenit Christo vt homini.

EX Christi filiatione efficax habetur nostræ sententiæ argumentum: nam Christus est Dei filius non adoptiuus, sed proprius, & naturalis, ergo Christus vt homo præscindendo à gratia habituali intelligitur impeccabilis, & gratus Deo: si quidem nec filius Dei adoptiuus esse potest, qui non sit sanctus, Deo gratus, & à peccato immunis iuxta verba Ioannis in Epistola 1. *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare quoniam ex Deo natus est*, igitur Christus qui seclusa gratia habituali quatenus homo est vere filius Dei non adoptiuus, sed proprius, nequit non esse sanctus præscindendo à gratia habituali. 1.

Confirmatur primo. Eo ipso quod Christus vt homo sit vere filius Dei præscindendo à gratia habituali habet ius ad hæreditatem visionis Dei, quemadmodum omnis filius Dei adoptiuus ius habet ad diuinam hæreditatem consistentem in visione beatifica: iuxta illud Pauli ad Galatas 4. *Quod si Filius, & hæres per Deum*: omnis autem qui ius habet ad bona Dei, & hæreditatem diuinam est Deo gratus, & sanctus: ideo namque habitualis gratia sanctificat hominem, quia illi tribuit ius ad hæreditatem visionis beatificæ: nam peccatum mortiferum omnino impedit hoc ius ad hæreditatem. 2. Prima confirmatio.

Secundo firmatur. Increata sanctitas dum constituit Christum Dominum filium Dei naturalem debet ipsum reddere impeccabilem formaliter, & Deo non inuisum: ostendemus namque postea Deum maxime dedecere peccatum permittere filij naturalis, & peccatum fore refundendum in Deum Et qua parte ille homo esset filius Dei naturalis, esset dignus maxima veneratione, & aliunde ratione peccati esset dignissimus contemptu, in quo per se apparet implicatio, quam postea plenius explicabo: non enim potest Filius Dei ex Diabolo esse: at vero *qui peccatum facit ex Diabolo est*, vt docetur in Epistola 1. Ioannis cap. 3. igitur ille filius Dei naturalis est formaliter sanctus seclusa gratia habituali: vt enim supra ex Magno Dionysio retulimus, sanctitas est ab omni scelere incontaminata puritas. 3. Secunda cōfirmatio.

Tertia confirmatio fit. Non est cur potius filius Dei 4.

Dei naturalis debeat habere perfectum ius ad hæreditatem, aliasque bonorum communicationes, quam ad perfectum amorem beneuolentiæ, seu amicitiæ; ergo Christus vt homo ex vi vnionis hypostaticæ constituitur Deo amicus, igitur etiam redditur Deo gratus, & sanctus. Mirumque esset si habitualis gratia esset potius donum amicabile, seu amici pignus, quam increata sanctitas per veram vnionem communicata.

Euasio Recentiorum.

5. Huic argumento paratum responsum dum à nobis obiiceretur, quidam recentiores, affirmarontque Christum reduplicatiue vt hominem non esse filium Dei naturalem, neque filium proprium sed solummodo dici filium Dei naturalem, vti dicitur Deus, & quemadmodum reduplicatiue vt homo non est Deus, esto specificatiue, & per communicationem idiomatum Deus sit, ita reduplicatiue in quantum homo non est filius naturalis Dei, licet specificatiue, & per communicationem idiomatum sit filius Dei naturalis.

Præcluditur. Christus vt homo est filius Dei naturalis.

6. Ferenda tamen non est euasio hæc; quoniam & sacræ literæ, & Concilium Francofordiense ipsi contradicunt. Probaturque nostri asserti veritas ex Paulo ad Hebræos 1. ver. 1. *Locutus est Deus olim Patribus in Prophetis; nouissime vero diebus istis locutus est nobis in Filio; quem constituit hæredem vniuersorum, per quem fecit & secula*, quemadmodum enim per Verbum, quà tale est, Deus dicitur fecisse sæcula, ita filius Dei quà talis est dicitur constitutus hæres, ac proinde in illis posterioribus verbis: *Per quem fecit sæcula*, sermo erat de Verbo reduplicatiue vt tali, & quà Deus erat, & in prioribus verbis: *Quem constituit heredem vniuersorum* loquebatur Paulus de Filio Dei quatenus Filius Dei est, & quatenus vt homo est Filius Dei: nam Verbum, quatenus Deus est, non fuit constitutus hæres; nam vt Verbum est Dominus omnium naturâ suâ, & æqualis Patri in natura, igitur constitutus fuit hæres quatenus homo, quemadmodũ quatenus homo, locutus est nobis: nam ita Deus locutus dicitur nobis per filium suum, quemadmodum locutus fuit per Prophetas.

Concil. Francofordiense. Ad Hebr. vers. 1.

Adrianus.

7. Et vt omnis occasio celandi veritatem procul abigatur, audiendus est Adrianus in concilio Francofordiensi in epistola sua colum. 3. vbi cum non semel dixit Christum esse proprium Filium Dei, idque cum ostendisset ex sacra pagina, adiunxit: *Quod si secundum eorum callidam tergiuersationem, cuncta, quæ protulimus ad Diuinitatem tantummodo Filij Dei referenda opinantur, dicant* &c. Et paulo post in eadem colum. 3. *Hinc Paulus electionis vas ait: Proprio filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum. Scimus enim quia non est traditus secundum Diuinitatem, sed secundum id, quod homo verus erat, illum nimirum, qui traditus est, id est hominem ipsum Apostolus proprium Dei filium protestatur.* Rursus columna penultima affirmat Spiritum Sanctum descendisse super illum, quà Deus erat, & asserit descendisse super illum, quà homo erat, *Super vnam personam Christi, super Dei hominisque filium*, & inquirit; *Super Deum an super hominem?* & negat descendisse super Deum, *quia à Deo nunquam recedit*: atqui per communicationem idiomatum etiam super Deum specificatiue dicitur descendisse, quemadmodum Deus pro nobis dicitur mortuus. Silebo plura, quæ manifeste id euincunt ex eodem Adriano, & Concilio Francofordiensi, quoniam proprio in loco postea commode afferentur.

Altera euasio.

8. Dicat secundo quis eo quod Christus vt homo sit filius Dei naturalis non inferri humanitatem reddi sanctam per sanctitatem increatam, sed in ipso constitutiuo hominis includi sanctitatem increatam, nempe personalitatem Verbi, quemadmodum opera humanitatis Christi dignificantur à persona illa, & ab illo homine quatenus est persona infinitæ dignitatis, & excellentiæ; inde tamen non fit humanitatem reddi personalitate illa infinite dignam, & summæ excellentiæ. Quare si per impossibile humanitas vnita hypostaticè Verbo diuino peccaret mortifere, non esset sancta, licet opera illa essent valoris simpliciter infiniti, quia persona illa esset infinitæ excellentiæ, & filius Dei: quemadmodum si vnus Rex alium offendisset, adhuc posset satisfacere ad æqualitatem pro offensa, quoniam persona offendens non est minoris excellentiæ, quam ipsa persona offensa. Hinc etiam est vt in præmium vnius operis Christi possent dari diuersis humanitatibus plures vniones hypostaticæ, quin vna exhauriret totam vim vnius meriti Christi, quia alteri humanitati non datur in præmium ipsa personalitas diuina secundum se, sed quatenus est bona illi humanitati recipienti vnionem; atqui personalitas diuina minus bona est humanitati, quam sit ipsa secundum se propter incapacitatem ipsius humanitatis; dignitas autem præmij ex parte personæ operantis non solum attenditur iuxta dignitatem naturæ operantis, sed iuxta dignitatem, & excellentiam personæ.

Conuellitur.

Sed neque hæc responsio satisfacit; quia non potest ipsa diuina personalitas simul cum humanitate constituere filium Dei & personam infinitæ dignitatis, quin humanitas illa habeat ius ad beatitudinem, seu hæreditatem. Etenim Christus vt homo, qui vt sic est filius Dei naturalis, (vt supra vidimus) habet ius ad hæreditatem, & est impeccabilis; atqui ille homo non diceretur habere ius ad hæreditatem, & esse impeccabilis si illa humanitas peccare posset: nam peccante humanitate impediretur ius illius hominis ad hæreditatẽ, & similiter ille homo, qui est filius Dei diceretur peccasse si humanitas illa peccaret, & diceretur homo contemptu dignus si diceretur peccator, & Deo inimicus. 9.

Nouum robur adiicitur prædictæ rationi.

Quod iterato firmari potest; quia filius naturalis Dei quà talis est exigit terminare amorem beneuolentiæ, seu amicitiæ, ac proinde ipsa humana natura terminat amorem diuinæ amicitiæ; quia amicus seu filius licet ratione filiationis possit terminare amorem amicitiæ, tamen ipsa natura hominis amici est, quæ terminat amicitiam, sicut licet purus homo iustus ratione gratiæ habitualis sit Deo amicus, tamen natura hominis est quæ dicitur Deo amica; nam amicitia formaliter fertur ad naturam intellectualem, igitur cum Christus vt homo, eo quod sit naturalis Dei filius terminet amorem diuinæ amicitiæ, necesse est vt natura humana Christi per filiationem constituatur digna tali amore, & consequenter redditur sancta per increatam sanctitatem, quia non potest esse intrinsece digna diuino amore amicitiæ, quin intelligatur sancta, & Deo grata. 10.

Nequit Christus vt homo esse amicus Dei quin terminet humanitas hunc amorem amicitiæ.

Humanitas ratione sanctitatis increatæ digna est, cui conceduntur habitus supernaturales.

Neque potest negari humanitatem ratione sanctitatis increatæ constitui dignam vt ipsi concedatur habitualis gratia, & supernaturales habitus, eo quod simul cum personalitate diuina constituat filium Dei naturalem: nam filio Dei naturali debetur vt possit elicere opera ordinis diuini, & quæ proportionem habent cum hæreditate, ac proinde diuina filiatio nequit esse intrinseca humanitati quin eam constituat dignam habitibus supernaturalibus gratiæ, & charitatis, & per consequens illam sanctificat, & reddit Deo gratam. Ad hæc, Filio naturali, quà talis est deberi amorem amicitiæ, 11.

tiæ, & vt illi detur facultas operandi opera supernaturalia colligi potest ex Ioan. 3. *Pater diligit Filium, & omnia dedit in manu eius*: nam sermo de Filio iam incarnato, & qua homo erat, & ipsum quia Filius est dicit à Deo amari, quia dignus est tali amore, ac proinde Christus vt homo est, quia vt sic est filius Dei, seclusa quauis alia forma sanctificante est dignus illo amore.

Ioan. 3.

12. *Explicatur amplius.* Quod etiam aliis terminis explicari potest: quoniam humanitatem eleuati vt simul cum filiatione diuina constituat filium Dei naturalem, est summa communicatio bonitatis increatæ ad humanitatem: tanta autem communicatio diuinæ bonitatis ad naturam creatam nequit stare, quin natura creata reddatur digna maximo amore beneuolentiæ, seu amicitiæ, quemadmodum ratione huius communicationis humanitas Christi effecta fuit digna vt Deus Pater omnia daret in manu eius, & ab electione humanitatis Christi pendebat Prædestinatorum electio, vt in tract. de Prædest. ex sacris literis, & Patribus comprobaui. Rursus. Ratione huius maximæ communicationis increatæ bonitatis ad humanitatem, ipsa efficitur digna maiori amore, quam ratione gratiæ habitualis sanctificantis animam Christi, igitur cum per gratiam habitualem anima Christi fit formaliter digna amore amicitiæ, nemo iure inficiabitur per sanctitatem increatam reddi humanitatem Christi dignam formaliter amore amicabili, & consequenter sanctam.

13. *Forma constituens hominem filiũ Dei, humanitatem formaliter sanctificet necesse est.* Idque etiam noua argumentatione inclarescet. Nequit intelligi aliqua forma creata, quæ constituat hominem filium Dei, quin ipsum reddat sanctum formaliter, ergo neque percipi potest increata forma, aut quasi forma, quæ reddat hominem filium Dei, quin efficiat ipsum formaliter sanctum, sed reddi illum hominem sanctum est humanitatem constitui dignam amore amicitiæ, vt ex supra appositis perspicuum fiet, igitur dum Christus quà homo est constituitur Filius Dei naturalis, eius humanitas redditur formaliter sancta. Præter id, Filiationi adoptiuæ Dei nequit conuenire vt vniatur humanitati, & simul possit coniungi in eadem anima gratia & peccatum mortale, quia filiatio Dei etiam adoptiua de se est lux, & peccatum tenebræ, & nulla est societas luci ad tenebras; atqui hoc à fortiori militat in filiatione naturali Dei vnitâ humanitati Christi, igitur quemadmodum filiatio Dei adoptiua, quia est de se formaliter repugnans peccato mortali essentialiter est forma sanctificans humanitatem, filiatio naturalis Dei repugnans essentialiter cum peccato in eadem humanitate sibi vnita, reddet humanitatem formaliter sanctam.

Sect. III.

Ex infinito valore operum Christi formaliter suadetur humanitatem sanctificari per sanctitatem increatam.

1. PRobatur à Theologis benè doctis humanitatem Christi sanctificari per sanctitatem increatam: quoniam actus meritorij eliciti ab humanitate Christi sunt valoris simpliciter infiniti, atqui non possent esse tanti valoris nisi humanitas sanctificaretur per increatam sanctitatem, igitur natura humana Christi sanctificatur formaliter per sanctitatem increatam. Minor probatur: etenim infinitus ille valor non refunditur in Christi opera ratione sanctitatis creatæ, sed ratione increatæ: sed increata sanctitas non posset tantam dignitatem traiicere in opera nisi dignificaret, & sanctificaret humanitatem elicientem illa opera: attenditur namque operum dignitas penes dignitatem, quæ residet in eorum principio eliciti uo. Et quemadmodum opera illa, eo quod moraliter informentur per gratiã habitualem, adeo Deo placent, ita & humanitas eo quod sit vnita sanctitati increatæ poterit sanctificari, & reddi digna amore amicitiæ, quoniam vix inuenietur causa cur opera possint adeo dignificari à sanctitate increata; non possit vero humanitas per increatam sanctitatem constitui sancta.

2. *Obiectio Card. Lugo contra hunc discursum.* Contra hunc discursum opposuit Lugus disp. 16. num. 4. quoniam operationes hominis subsistentis per subsistentiam Angeli sancti, essent digniores, quam operationes hominis non sancti, & subsistentis subsistentia propria, & nihilominus sanctitas Angeli non sanctificaret humanitatem illam vnitam subsistentiæ Angelicæ, igitur non valet consecutio à dignificatione operum Christi ad sanctificationem humanitatis, quia ratione sanctitatis potest traiici dignitas in opera, quin talis sanctitas humanitatem sanctificet, ac proinde perpetam nostra sententia videbitur niti illi principio, nequit aliqua sanctitas dignificare opera illa meritoria, quin sanctitas illa humanitatem sanctificet, quod principium etiam alias videtur pati difficultates, vt inferius dicam.

3. *Cui respondet P. Bernal.* Attamen oppositioni illi respondebat Bernal disp. 29. n. 21. opera illa hominis subsistentis per subsistentiam Angeli sancti fore digniora, quam si elicerentur ab homine illo non sancto subsistente per propriam subsistentiam, non tamen fore digna præmio supernaturali, quia valor iste competere nequit actionibus non prouenientibus a principio *Quod* iusto, & sancto. Quare fatetur actiones illius humanitatis fore maioris valoris, quam puri hominis, negat tamen fore valoris ad satisfaciendum, & merendum coram Deo, quia non essent à principio *Quod* apud Deum iusto, & sancto. Concedit etiam opera humanitatis assumptæ à Verbo, quæ non sanctificaretur per Verbum futura infinite digniora, & nobiliora, quam opera puri hominis, non tamen sufficienter ad infinite coram Deo merendum, quia non essent à principio *Quod* infinite iusto, & sancto, licet à supernaturali forma valorem recipiant; quemadmodum actiones honestæ peccatoris Christiani, vel etiam sacerdotis aliquam habent æstimabilitatem, & dignitatem moralem supernaturalem à charactere baptismali, vel Sacerdotali, non tamen illa dignitas potest esse sufficiens ad meritum vel sanctificationem coram Deo quia licet fiant à principio *Quod* supernaturaliter dignificato, non tamen fiunt à principio *Quod* sanctificato & Deo grato.

4. *Eius responsio non satis expedita.* Impedita mihi apparet hæc responsio. Etenim quamuis humanitas non sanctificaretur per increatam sanctitatem, adhuc vt supponimus persona operans esset infinitæ dignitatis, & excellentiæ, & maioris excellentiæ quam filius Dei adoptiuus, ergo opera elicita ab illa personâ essent idonea ad merendum & satisfaciendum coram Deo, & obtinendum nobis condigne gratiam habitualem: nam quo maior fuerit personæ dignitas in ordine supernaturali, eo opus à tali persona elicitum erit magis meritorium. Quod non incongrue suadebitur ex his quæ de facto admittenda esse ostendimus tract. 1. nempe opera Christi non sufficienter fore remuneranda, quamuis in præmium huius operis daretur alteri humanitati alia vnio hypostatica ad personam Verbi, quia licet ratione nouæ

vnionis hypostaticæ non minus sanctificaretur altera humanitas, quam hæc eliciens meritum; tamen meritum non solum dignificatur iuxta modum sanctificationis humanitatis elicientis opera, sed iuxta dignitatem personæ, persona autem quæ meretur est summæ bonitatis, & excellentiæ, tametsi non reddat humanitatem summe bonam & excellentem.

5. Exemplumque illud de humanitate assumpta ab Angelo sancto adducitur à Lugo satis idoneè ad probandum posse opera accipere dignitatem aliquam à sanctitate, quæ non sanctificat humanitatem, eo quod per illam sanctitatem persona redderetur dignior, & inde, (quidquid nonnulli contra hunc authorem reclamauerint) peracute, & solide subintulit opera Christi futura infiniti valoris, & digna omni sanctitate habituali possibili, quamuis per impossibile humanitas non sanctificaretur per sanctitatem increatam; quia illa persona adhuc esset dignitatis, & excellentiæ simpliciter infinitæ, & proportio præmij debet attendi penes dignitatem personæ merentis, magis excedit persona simpliciter infinita omne præmium possibile, quam dignitas hominis iusti vt octo illud præmium quod tali iusto respondet ob maiorem illam dignitatem personæ supra dignitatem alterius puri hominis minus iusti æqualiter operantis.

Licet humanitas non sanctificaretur increata sanctitate, adhuc opera Christi essent infinitè meritoria.

6. Arbitramur etiam illam dignitatem humanitatis assumptæ ab Angelo sancto, esto insufficiens esset ad sanctificandam illam humanitatem, fore sufficientem vt opus supernaturale elicitum à tali humanitate non sanctâ promereretur de congruo auxilia, quæ non ita congrue promereretur si non dignificaretur per illam sanctitatem, natura Angelica: nam gratia habitualis mediate vnita humanitati eleuaret opus ad congrue (vel etiam condigne si illa humanitas non esset in statu peccati) promerendum supernaturale auxilium. Ideoque falso aiebat Bernal supra opus in dicto euentu elicitum ab illa humanitate non fore idoneum ad merendum coram Deo.

7. Falsò etiam putarunt alij operationes hominis subsistentis per subsistentiam Angeli sancti non fore digniores, quam operationes hominis subsistentis subsistentia Angeli non sancti, esto digniores essent quam si elicerentur ab illa humanitate non sancta, & subsistenti per propriam personalitatem: Etenim vt supra vidimus, & fatetur Bernal, ratione sanctitatis naturæ Angelicæ vnitæ mediate naturæ humanæ aliquam dignitatem opera illius humanitatis moraliter reciperent. Licet illa dignitas non sufficeret ad promerendam condigne, vel congruè etiam immediate gratiam sanctificantem, aut gloriam.

9. Quamobrem scite aiebat Lugus hoc argumentum petitum ab infinito valore operum Christi illo modo propositum esse subobscurum, nec plene firmum; quoniam longe aliter persona Verbi refundit valorem in opera, quam sanctificationem in humanitatem, quoniam humanitas Christi, vt postea patefaciam, non sanctificatur simpliciter infinitè; opera vero humanitatis dicuntur valoris simpliciter infiniti, ita vt plus boni censeantur promereri, quam boni reputari possit quod humanitati conuenit eo quod sanctificetur à sãctitate increata, vt plenius explicui tom. 1. controuersia de infinitudine valoris operum Christi.

Aliunde tamen ex infinito valore actionum Christi Domini solidum habetur nostræ sententiæ fundamentum si paulo aliter proponatur: nam quemadmodum increata sanctitas eo quod vniatur humanitati Christi per moralem vnionem ipsius sanctitatis cum operibus bonis illius humanitatis denominat illa opera valoris simpliciter infiniti, ita denominare potest humanitatem ipsam maxime sanctam, & Deo gratam; non enim facile percipitur cur illæ operationes possint ab infinita sanctitate increata accipere illam denominationem formaliter; humanitas vero nequeat ab eadem humanitate suscipere denominationem sanctæ, & Deo gratæ: licet enim perperam recentiores vsurpent illud principium, opera humanitatis non possent dignificari, & reddi valoris simpliciter infiniti nisi immediate sanctificetur humanitas à sanctitate increata, quoniam licet per impossibile humanitas non sanctificaretur à persona Verbi, seu sanctitate increata, adhuc opera humanitatis subsistentis per personalitatem diuini Verbi haberent valorem simpliciter infinitum: nihilominus à paritate consurgit optima probatio; quia non est cur à sanctitate increata deriuetur formaliter in opera tantus valor, & non sanctificetur humanitas per increatam sanctitatem: nam quemadmodum increata sanctitas veluti in genere causę formalis tribuit denominationem illam operibus humanitatis, ita & humanitati ipsi tribuit formalem denominationem iustæ, & Deo gratissimæ: non enim est cur ita afficiantur opera; humanitas vero nequeat ita perfici vt sanctificetur.

Legitima probatio à paritate.

10. Ex dictis in hac sectione colliges non rectè putasse recentiorum plures increatam sanctitatem non tribuere operibus denominationem illam valoris infiniti immediate, sed mediate, quatenus per talem sanctitatem dignificatur humanitas. Etenim licet increata sanctitas mediate dicatur vniri operibus humanitatis, quatenus prius intelligitur vnita humanitati: tamen opera dicuntur moraliter immediate dignificari, quatenus non dignificantur pro mensura dignitatis humanitatis, sed vltra modum dignificationis humanitatis, & independẽter à sanctificatione humanitatis; quia si per impossibile personalitas Verbi vniretur humanitati, quin humanitas redderetur sancta, adhuc opera illius humanitatis dicerentur valoris simpliciter infiniti & opera in suo genere plus dignificantur, quam humanitas dignificetur. Vniuntur quidem opera humanitatis cum sanctitate increata mediate, quia in tantum illi vniuntur, inquantum ipsa humanitas illi sanctitati vnita est, semel autem intellecta vnione increatæ sanctitatis cum humanitate præscindendo à sanctificatione humanitatis concipiuntur opera Christi infinite meritoria, & ideo mensura sanctificationis humanitatis non est mensura valoris operum Christi.

Sanctitas increata immediate dignificat opera Christi.

11. Inquiris attamen cur opera in se finita sint capacia illius denominationis valoris simpliciter infiniti, si quidẽ humanitas non est capax, vt sanctificetur simpliciter infinite per sanctitatem increatam? Respondetur opera de se finita habere illam capacitatem: quia præmium non debet attendi solum secundum dignitatem naturæ elicientis meritum, sed etiam iuxta excellentiam personæ operantis, & quia Christus Dominus, etiam quà homo est, includit personalitatem Verbi secundum se, & est persona simpliciter infinita, ideo omne præmium possibile est insufficiens exhaurire capacitatem meriti, quia omne præmium possibile est infinite distans ab infinita perfectione personæ Verbi, & magis excedit persona Verbi secundũ suã excellentiam omne præmium possibile, quam sanctitas puri hominis iusti vt octo excedit præmium, quod illi obuenit ob dignitatem personæ. Porro humanitas nequit reddi sancta simpliciter infinite, seu

Cur humanitas nō sanctificetur infinite, etiā si eius opera sint infiniti valoris. seu summe sancta, quia nequit reddi summe amabilis: magis enim amabilis est Deus ipse secundum se, quam humanitas ratione sanctitatis increatæ; sicut enim humanitas nequit à Deitate reddi Deus, ita neque ab eadem potest effici summe amabilis, Deo namque amabilior debet esse omni eo quod Deus non est.

12. Verissimum quidem est opera elicita ab humanitate non promereri aliquid diuinum secundum se & infinitudinem simpliciter, licet mereantur omne præmium possibile; quoniam omne præmium possibile non importat infinitudinem simpliciter, & secundū se, nunquam enim datur in præmium nisi vel aliquod finitum, quod semper infinite distat ab infinito simpliciter, vel ad summum aut infinitum creatum, quod etiam infinite superatur ab infinito simpliciter in genere perfectionis, quale est Deus, aut infinitū increatum prout bonū creaturæ recipienti præmium seu beneficium, vt si in præmium operis eliciti ab hac humanitate daretur alteri humanitati, vnio hypostatica, & sanctificatio ipsius humanitatis per sanctitatem increatam: hæc autem sanctificatio prout est bona humanitati & ipsam reddit amabilem etiam distat infinitè à bonitate increata secundum se; quia humanitas nequit per increatam sanctitatem reddi in se ipsa adeo amabilis ac Deus ipse, vel increata bonitas secundum se, sed infinite amabilior est bonitas increata, ac proinde persona infinita secundum se, ad quam debet in remuneratione attendi infinite distat ab omni præmio possibili sub ratione præmij, & ideo non est cur aliquod Christi opus non promereatur de se omne præmium possibile.

Sect. IV.

Probationibus aliis firmamus assertum.

1. HVmanitas Christi Domini ratione vnionis hypostaticæ ita sibi vnit naturam diuinam vt perfectiori modo illam participet, quam per gratiam habitualem; sed humanitas sanctificatur per gratiam habitualem, quia per talem gratiam participat naturam diuinam, ergo à fortiori sanctificatur per sanctitatem diuinæ naturæ, quia humanitas per vnionem physicam, & realem cum sanctitate increata perfectiori modo diuinam naturam participat, vt dicebamus, quam per gratiam accidentalem: simpliciter namque maior possessio Diuinitatis est per veram vnionem cum Diuinitate, quam per imitationem, quo pacto possidetur Diuinitas per gratiam habitualem, aut visionem beatam, nempe assimilatiue. Quo eodem modo extenditur, increatam sanctitatem vt vnitam humanitati ratione sui excludere peccatum ab humanitate: nam visio beatifica quia est tam perfecta possessio summi boni excludit malum peccati: perfectius autem possidetur infinita Dei bonitas per vnionem physicam ipsius cum humanitate: huic enim possessioni debetur gratia habitualis, & beatifica visio in gradu eminentissimo, ob id (vt ostendi disputatione 34. sect. 1.) S. Tho. docebat gratiam vnionis esse supra omne genus. Verba S. Tho. sunt: *Gratia vnionis non est in genere gratiæ habitualis, sed est supra omne genus, sicut & ipsa diuina persona*, quæ verba ad minus apertè pronunciant gratiā vnionis respectu humanitatis esse supra gratiam habitualem, & supra omne genus quemadmodū, ipsa diuina persona secundū se est supra omne genus, licet ipsa diuina persona secundum se

Perfectius possidet diuina bonitas per vnionem hypost. quā per visionem beatificam.
S. Thomas.

sit etiam supra genus gratiæ vnionis, prout hæc est bona humanitati. Et hanc ob causam asserebat q. 4. art. 1. ad 2. *Perfectionem esse vnionem ad Deum secundum esse personale, quam quæ est per visionem beatificam*, & vt ibi aduertit Caietanus: *Procul dubio maius, nobilius, excellentius, perfectiusque est vniri Deo in persona, quam per gratiam, & gloriam consummatam.*

2. Adiungamus & aliam efficacem ratiocinationem. Christi humanitas ratione vnionis ad increatam sanctitatem, & diuinam excellentiam redditur adorabilis eodem cultu supremæ latriæ quo Verbum incarnatum, seu Christus specificatiue adoratur, & loquimur de adoratione humanitatis in se ipsa, & non per communicationem idiomatum, igitur non est cur non sanctificetur humanitas à sanctitate increata: quoniam argumenta quæ fiunt contra hanc humanitatis sanctificationem eodem pacto militant contra adorationem quemadmodum enim ab excellentia diuina intrinsece denominatur adorabilis: seu capax talis adorationis, ita denominari potest intrinsece digna amore amicitiæ, & formaliter proxime capax talis amoris. Antecedens definitur à Concilio Alexandrino, & Ephesino 1. in Epistola 10. Cyrilli colum. 3. vbi dicitur Verbum cum sua carne vna adoratione adorari ex quibus patet non esse audiendos, qui putarunt sermonem esse de vna adoratione per communicationem idiomatum: etenim Concilia neutiquam assererent Verbum cum sua carne esse ab æterno, aut Verbum cum sua carne mundū creasse. Ratio est quoniam per idiomatum communicationem non communicantur prædicata naturis abstractis, sed concretis; dicitur namque Deus esse mortuus, & homo immensus: Deitas autem non dicitur mortua fuisse, nec humanitas dicitur immensa. Ibidemque in Anathematismo VIII. definitur, *Si quis hominem assumptum, vna cum ipso Dei Verbo adorandum, vna cum illo glorificandum, vna cum illo, tanquam alterum cum altero existentem, Deum appellandum esse, dicere ausus fuerit (hunc enim intellectum particula cum adiecta perpetuo, ac necessario afferre consueuit) & non vna potius adoratione Emanuelem honorat, vnamque illi glorificationem attribuit, quatenus Verbum caro factum est; anathema sit*: hoc tamen non est negare Verbum cum humanitate simul adorari, sed negare hominem simul cum Verbo adorari; quoniam hæc posterior propositio significat dari duos Christos seu duo supposita, & vnum simul cum alio adorari: prior vero propositio solum denotat vnam partem Christi nempe humanitatem simul adorari eadem adoratione cum alia parte eiusdem Christi, seu suppositi, nempe cum personalitate Verbi, quemadmodum verè dicimus animam simul cum corpore honorari, hæc omnia aperte constant ex Cyrillo ibidem. Similiter VI. Synodus collat. 8. can. 9. docet Verbum incarnatum vnica adoratione simul cum propria ipsius carne adorandum.

Ex adoratione latriæ humanitati debitā eadem assertio stabilitur.
Concil. Alexandri.
Concil. Ephesi.
Cyrillus.

3. Consequentia vero, & supra ostensa fuit, & denuo ostenditur: quoniam humanitas eo quod sit Verbo intrinseca denominatur intrinsece adorabilis suprema latria, neque ab aliqua forma extrinseca denominatur ita adorabilis, ergo increata bonitas se habet per modū formæ intrinsecę tribuentis illam denominationem humanitati, igitur similiter potest increata sanctitas se habere per modum formæ intrinsecæ respectu humanitatis, eamque reddere formaliter sanctam: nam sicut diuinitas est ratio deferendi latriam humanitati, quatenus ipsa diuinitas est intrinseca humanitati, & ex personalitate diuina, & humanitate resultat vna perso

persona, ita increata sanctitas debet esse ratio diligendi humanitatem amore amicitiæ.

4. Confirmatur. Confirmatur, quia increata bonitas est intrinseca humanitati reddit illam adorabilem speciali illo titulo, eo quod diuina bonitas sit illi perfecte intrinseca: Ideo enim illa quæ extrinsece solum sunt diuinitati cōiuncta inferiori latria, & respectiua adorantur, & ideo Patres in vera illa vnione humanitatis Christi ad increatam excellentiam fundarunt illam latriam absolutam per quam adoratur Christi humanitas. Ad quam physicam, & veram vnionem respexit explicatio canonum Concilij Ephesini, quæ edita fuit exigente ipso Concilio Ephesino, nam in explicatione octaui Canonis habetur: *Si quis igitur adorari eum tanquam hominem, vna cum altero præter ipsum existente, videlicet Dei Patris verbo, dicit, & non secundum veram vnionem in vnum Christum, & Filium, & Dominum, consuntum, vna adoratione honorat; iusto virtuis anathematismi huius subiicitur.* Legatur etiam Cyrillus in lib. Apologeti ad Orientales. Excellentiamque huius adorationis humanitatis Christi expendit Theodoretus ad Ephesios 1. ad illa verba *Secundum operationem virtutis eius*, vbi inquit: *Quod assumpta ex nobis natura eiusdem honoris, cum eo qui sumpsit, fit particeps vt nulla videatur adorationis esse differentia, omne miraculum superat.* Ob idque obseruant Theologi licet passim Patres ad hanc adorationē explicandam vtantur exemplo regalis purpuræ, quæ simul cum Rege vna adoratione adoratur, exemplum solum tenere in his, ad quæ afferebatur à Patribus; non vero in omnibus, tantumque habet similitudinem, quatenus adorato Rege simul cum ipso purpura adoratur: est tamen ingens discrimen: nam purpura est extrinseca Regi, & ideo adorato Rege adoratur solum per accidens: humanitati vero est intrinseca dignitas Verbi, & constituit cum Verbo eundem hominem, & ideo ratione huius dignitatis excellentior est adoratio humanitatis absolutè, etiam prout fertur ad ipsam quàm adoratio cuiuslibet puri hominis iusti, ac proinde ratione huius dignitatis maior amor debetur humanitati Christi, quam cuilibet puro homini iusto: igitur ex vi illius excellentiæ debetur humanitati Christi amor amicitiæ, & consequenter illa dignitas, quæ intrinseca est humanitati, vim habet sanctificandi humanitatem, & illam reddendi Deo gratam.

Concil. Ephes.

Cyrillus.

Theodor.

5. Imo specialis est ratio cur ab excellentia Verbi intrinsece vnita humanitati descendat in ipsam humanitatem dignitas tantæ operationis: etenim hæc excellentia personæ Verbi dum vnitur humanitati constituit eundem hominem, idemque suppositum cum ipsa humanitate. Quare etiam ex hoc titulo consideranda est excellentissima illa adoratio etiam prout fertur in humanitatem, & ita exponenda sunt verba Pauli ad Philipp. 2. *Dedit illi nomen, quod est super omne nomen, vt in nomine Iesu omne genu flectatur*: nomen enim Iesus humanitatem & suppositum Verbi significat. Hinc Chrysostomus hom. 5. super Epistolam ad Hebræos: *Re vera (inquit) magnum & admirabile, & stupore plenum est carnem nostram sursum sedere, & adorari ab Angelis* & Augustinus serm. 58. de verbis domini. *Ego perfectā in Christo humanitatem propterea adoro, quod à diuinitate suscepta, atque Deitati vnita est.* Non tamen humanitas terminat adeo perfecte illam adorationem, ac Deus, quia minus colitur quā Deus, quod significauit Damascenus orat. 1. de Imaginibus propiùs ad medium, quam ad principium inquiens. *Materiam vero per quam salus mihi parta est, colere non desinam: non tamen vt Deum: absit.* Et Epiphanius in Anchorato fol. 8. idem docet. Similiterque humanitas Christi (vt postea dicemus) non amatur quantum Deus ipse, licet ametur quia sanctificata est per sanctitatem increatam; quia humanitas de se non est capax dignitatis tanti amoris; semper enim Deus est amabilior quam creatura: humanitas vero licet per increatam sanctitatem fiat sancta, nusquam tamen efficitur Deus

ad Philipp.

Chrysost.

August.

Damasc.

Epiphan.

Contra hanc rationem oppones non recte argui ex dignitate tam eximij cultus ad sanctificationem nam dignitas matris Dei reperta in B. Virgine reddit illam dignam excellentiori cultu & honorabiliorem aliis sanctis, & nihilominus illa dignitas non sanctificat matrem Dei, igitur & potest increata sanctitas reddere humanitatem Christi honorabiliorem cunctis creaturis, esto illam non sanctificat. Maior constat apud Theologos nostri sæculi de adoratione Deiparæ pertractantes. Præsertim cum B. Virgo independenter à gratia habituali in ipsa receptā, sit omnium sanctorum Regina. Minor communiter conceditur, licet non desit qui in eam partem inclinet, vt doceat Maternitatem Virginis esse formam sanctificantem; hoc tamen pugnat cum vero conceptu sanctificationis: etenim ille effectus formalis (vt in tractatu de iustificatione pluries ostendi) est intrinsecus subiecto, ac proinde nequit prouenire à forma extrinseca qualis est relatio illa Maternitatis, quæ constituitur per terminum ipsi Virgini extrinsecum, & actionem procedentem à Virgine, quæ etiam est illi extrinseca, præsertim si consideretur actio vt præterita, quæ etiam vt sic constituit sufficienter illam relationem. 5.

Obiectio.

Maternitas B. Virginis non est forma sanctificans.

Quod si propter ista arbitreris relationem illam Matris Dei esse modum intrinsecum Virgini, incidis in plura incommoda, quæ contra illam relationem apposui in Philosophia, & adhuc non declinas difficultatem; nam talis relatio esset naturalis, vti in aliis matribus; certumque est relationem ordinis naturalis fore insufficientem iustificare animum rationalem. Illaque relatio perire deberet destructo Christo: sanctitas autem Deiparæ permaneret de se quamuis Christus destrueretur. 6.

Si recurras iterum ad dignitatem, quæ Deiparæ accessit ratione diuinæ prædestinationis, seu electionis, per quam electa est in Dei Matrem, quæ dignitas est ordinis supernaturalis cum de se essentialiter postulet existentiam vnionis hypostaticæ, & Christi Domini vt procedentis à Virgine, quæ dignitas permaneret in Deipara etiam destructo Christo; adhuc laberis in idem obiectum; quia dignitas illa est extrinseca Virgini; nihil autem extrinsecum potest illam sanctificare: alioqui & nos per iustitiam Dei, aut Christi possemus esse formaliter sancti. Neque illa dignitas potest per peccatum expelli: sanctitas autem Deiparæ de se poterat per culpam destrui. 7.

Quamobrem aliunde petenda erit plenior obiectionis satisfactio, cui dicimus dignitatem illam obuenientem Virgini ratione diuinæ electionis in Dei Matrem non esse formam sanctificantem, quia est illi extrinseca: nam effectus formalis iusti, & amici exigit intrinsecam similitudinem in natura cum Deo, (vt ponimus ex tract. de iustificatione) quam similitudinem non præbet extrinseca forma at verò increata sanctitas est intrinseca humanitati Christi, ac proinde non est cur humanitatem non reddat sanctam & Deo gratam, quemadmodum illam reddit intrinsece tam perfecte adorabilem. Addimus modo ex ipsa adoratione Deiparæ ob illam dignitatem Matris sumi nostræ sententiæ subsidium 9.

Fit satis obiectioni.

dium etenim æterna illa prædestinatio Virginis ad illam magnæ Matris excellentiam, ideo præcisè nō potuit Deiparam sanctificare, quia erat ipsi extrinseca: potuit autem illam reddere dignam tali adoratione; quia extrinseca dignitas potest reddere subiectum maxime honorabile ille: namque honor non petit intrinsecā participationē diuinæ naturæ, quemadmodū illam petit diuinus amor amicitiæ. Crediderimque dignitati illi Matris Dei associatæ diuinæ prædestinationi, per quā præfinitum fuit vt Virgo esset Dei mater, deberi ex natura rei gratiam habitualem vt conferendam Deiparæ, quoniam ea dignitas nequit non præbere aliquod ius ad bona filij, veluti habitualis gratia tribuit ius ad gloriam, vt fusius dictum est tom. 1. contr. 7. disp. 55. sect. 2.

9. Vlt imo cōprobatur assumptum. Postremo communimus hanc veritatem ratione & authoritate S. Thomæ. Gratia habitualis resultat per modum proprietatis in humanitate Christi ex vnione ad sanctitatem increatam, & ideo habitualis gratia non præcedit sed subsequitur vnionem, ergo magis bona redditur humanitas Christi per sanctitatem increatam, quam per creatam, igitur cum per sanctitatem creatam reddatur amabilis à Deo dilectione amicabili, etiam per increatam sanctitatem redderetur amabilis amore amicitiæ. Antecedens sumitur ex S. Tho. hic q. 7. art. vltimo his verbis: *Gratia habitualis Christi Domini intelligitur vt consequens hanc vnionem sicut splendor solem.* Imo ibidem de ipsamet vnione hypostatica in responsione ad 3. pronunciat talem gratiam esse supra genus omne gratiæ habitualis; cū igitur sit proprietas ipsamet gratia habitualis effectus formalis, quē præstat humanitati increata sanctitas, fateamur, necesse est increatam sanctitatem eximie sanctificare humanitatem Christi Domini. (S. Thomas)

Apertius hoc pronunciat S. Tho. in præsenti q. 22. art. 2. ad 3. vbi de Christi humanitate inquit: *Acquisiuit enim actualem hostiæ sanctificationem tunc* (videlicet passionis tempore) *Ex antiqua charitate, & gratia vnionis sanctificante eam absolute*, ergo gratia vnionis prout condistinguitur à gratia habituali humanitatem absolute sanctificat: loquitur de gratia vnionis prov t condistinguitur à gratia habituali, etiam prout est gratia capitis, vt manifestum fit ex q. 7. in proœmiol.

Sect. V.

Quæ contra opponi solent diluuntur.

1. Primum argumentum oppositæ sententiæ. Tridentinū. PRimum oppositæ sententiæ fundamentum est. Effectus formalis proprius alicuius formæ præstari nequit per alteram diuersæ speciei: atqui sanctificare est effectus formalis proprius habitualis gratiæ vt sumitur ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 7. igitur nulla alia forma, quæ non sit habitualis gratia poterit sanctificare animam Christi, ergo non sanctificatur per sanctitatem increatam, Confirmatur. Sanctitas debet in ordine supernaturali esse vita animæ: nam ideo habitualis gratia dicitur participatio diuinæ naturæ, quia petit esse intrinseca naturæ, vt sit radix operationum diuinarum, seu supernaturalium, quæ non possunt deberi personæ non diuinæ, attentā substantia ipsius personæ: sed increata sanctitas nequit esse vita animæ, quia non petit esse intrinseca animæ vt sit ipsa principium operum supernaturalium, quæ eliciuntur ab animo, ergo increata sanctitas nequit humanitatem Christi sanctificare.

2. Diluitur. Respondetur principali argumento, sanctificare in genere non esse effectum formalem proprium solius gratiæ habitualis, quoniam Deus est formalissime sanctus absque gratia habituali. Quod si dixeris sanctificare humanitatem seu naturā creatam esse effectum formalem proprium solius gratiæ habitualis; quia Concilium loc. cit. loquebatur de nostra iustificatione, dum dixit vnicam causam formalem nostræ iustificationis esse iustitiam nobis inhærentem; eodem iure dicimus sanctificare purum hominem, aut personam creatam esse effectum formalem solius gratiæ habitualis, quia de hac iustificatione agebat Tridentinum non vero de sanctificatione animæ Christi. Eodemque pacto dicere possumus: Vnica causa formalis, per quam homines per seminalem propagationem descendentes ab Adamo redduntur subsistentes, est propria ipsorum personalitas; ex hoc autem non fit non potuisse reddi subsistentes per subsistentiam diuinam illi immediate communicatam.

Illi etiam qui putant actum perfectæ contritionis esse formam sanctificantē explicant verba Tridentini non incongrue de forma intrinsece inhærente hac vel illa, ita vt iustificatio possit fieri per plures formas intrinsecas inhærentes diuersæ speciei, quia dictio illa *Vnica causa formali* solum indicat non dari aliam causam nostræ iustificationis præter iustitiam inhærentem; non tamen denotat non esse plures iustitias inhærentes, quarum quælibet sit sufficiens ad iustificandum. Cum igitur vera inhærentia necessaria non sit ad iustificationem, quia licet gratia crearetur, si tamen animo vniretur iustificaret hominem, consequens est vt increata sanctitas, quæ vere intrinseca est humanitati Christi illiam sanctificet. 3. Mens Concilij.

Ad confirmationem dicito habitualem gratiam non esse vitam animæ in genere physico, sed morali, quo pacto etiam increata sanctitas vnita humanitati Christi est vita ipsius humanitatis Christi, quatenus isti vnioni debetur operatio æternæ vitæ consistentis in visione beata. Gratiam habitualem non esse in se vitalem physice loquendo est manifestum; etenim non est vitali in actu secundo, quia vita in actu secundo consistit in actuali operatione, sed neque in actu primo est vitalis; quia non est principium in se recipiens operationem vitalem. Dices gratiam habitualem, & supernaturales virtutes esse vitales in actu primo quia petunt esse intrinsece in natura operante & efficere operationem, quæ fit illis intrinseca mediate. Sed contra, quia sic posset diuina omnipotētia vnita humanitati Christi dici principium vitaliter operans, quia diuina omnipotentia exigit esse intrinsece in illo supposito, & elicit operationem exigentem esse intrinsece in eodem supposito. Neque est cur hoc non sufficeret ad vitam in actu primo, si semel illud prius sufficienter constituat vitam in actu primo. Ex his constat falso putasse modernos Thomistas habitus supernaturales esse vitales vt quo; quoniam exinde fieret etiam diuinam omnipotentiam respectu actuum vitalium humanitatis Christi esse vitalem vt quo in actu primo. 4. Quo sensu gratia vita animæ dicatur.

5. Secundum argumentū. Opponunt secundo. Si Verbum diuinum assumeret naturam irrationalem non eam sanctificaret igitur neque de facto sanctificat formaliter naturam rationalem Christi Domini. Confirmatur. Saltem hæc obiectio probat non desumi argumētum firmum ex adoratione ad sanctificationem: quoniā natura irrationalis assumpta à Verbo esset maxime honorabilis, & minime sanctificaretur. De factoque corpus Christi Domini adoratur eadem adoratione qua Verbum, & nihilominus corpus Christi Domini nō sanctificatur formaliter, neque

que

quę diuinus amor amicitiæ terminatur formaliter quà talis est corpus, sed ad animam.

6. Eleuatur. Respondeo non fieri rectam consequutionem ab incapacitate naturæ irrationalis vt sanctificetur per sanctitatem increatam ad incapacitatem naturæ rationalis, vt per eandem sanctitatem fiat sancta & grata Deo: nam & natura irrationalis est de se incapax vt quamuis in se reciperet intrinsece habitualem gratiam, sanctificaretur formaliter & redderetur obiectum congruum diuinæ dilectionis amicabilis, non tamen natura rationalis est incapax sanctificationis per gratiam habitualem, sed per ipsam redditur Deo grata, congruumque obiectum diuini amoris amicitiæ Igitur licet natura rationalis sanctificetur per sanctitatem increatam non inde fit naturam irrationalem posse sanctificari, neque ex eo quod irrationalis natura per diuinam sanctitatem nequeat santificari, fit rationalem naturam non posse per hanc sanctitatem reddi formaliter sanctam.

7. Ad confirmationem. Confirmationi etiam respondeo haud dissimiliter naturam irrationalē esse capacem tanti honoris; non tamen est capax amoris diuinæ amicitiæ, & similiter corpus Christi Domini est maxme honorabile, & adoratur absolutâ latriâ vnà cum Verbo, quia non est vnde sit incapax tanti honoris, licet non sit capax diuinæ amicitiæ, quæ corpus diligat vt amicum. Arguitur tamen peridoneè ex perfectissimæ adorationis dignitate, ad capacitatem proximam terminandi diuinam amicitam, quando subiectum de se est remote capax illius diuinæ amicitiæ & intrinsece habet in se formam, quæ illud reddit ita adorabile. Sed neque internus actus adorationis eodem modo fertur in corpus, & animam Christi, sed principalius in animam quia hæc maxime sanctificatur per sanctitatem increatam, & redditur digna amore amicitiæ perfectissimæ. Sic etiam, & Christi anima esto per eundem actum adoretur cum Vebo, tamen internus actus adorationis non fertur super omnia ad animam Christi, sed ad Verbum, vt colligitur ex Cyrillo in defensione 12. Anathematismorum aduersus Orientales. *Cyrill.*

8. Tertium argumentum. Tertio opponitur. Non potest tribuere effectum formalem sanctificationis nisi entitas, quæ sit vera forma, vel se habeat per modum formæ, sed personalitas diuini Verbi, que sola immediate, & intrinsece vnitur humanitati, neque est proprie forma humanitatis, neque se habet per modum formæ respctu illius, igitur non est sanctitas increata quæ sanctificet humanitatem. Minor probatur, quoniam diuina subsistentia vnitur humanitati vt terminus illius, non vero per modum formæ; & ideo licet subsistentia diuina sit relatiua, non reddit humanitatem relatam ad Patrem, ac proinde filium Dei naturalem; quia opus non est vt terminus, qui vere non informat, tribuat aliam denominationem præter terminatiuam, veluti punctus dum diuisibilem lineam terminat, esto ipse indiuisibilis sit, non denominat lineam indiuisibilem sed terminatam indiuisibili, ergo similiter relatiua sanctitas diuini Verbi, licet denominet humanitatem terminatam termino relatiuo, non tamen denominat eam sanctam.

9. Dissoluitur. Hæc obiectio supponit non sanctificari humanitatem per diuinitatem, cuius oppositum monstrabit disputatio tertia; & adhuc nihil obtinet, quia subsistentia diuina vnitur humanitati per modum formæ, quia simul cum humanitate sibi vnita constituit filium Dei naturalem. Neque etiam est contra rationem termini, quando vere & proprie vnitur parti, quæ dicitur terminata, tribuere alias denominationes: nam punctum indiuisibile in sententia Aristotelica receptum in parte, denominat partem informatam: non enim recipitur in subiecto nisi forma, & non minus denominat partem actuatam, quam aliæ formæ modales denominant auctata subiecta illa in quibus recipiuntur. Subsistentia etiam creata licet naturam terminet, illam vere actuat, complet, & informat, nam recipitur in natura non minus quam vbicatio, & duratio. Quocirca effectus formalis sustentia non minus est effectus formæ, quam effectus vbicati, aut durantis.

Premit tamen hæc obiectio P. Bernal: nam hic author disp. 1. n. 13. reddit rationem cur diuina filiatio nec diuinitati, nec humanitati tribuat denominationem relatæ, aut filiæ Dei naturalis, quia neutri communicatur per modum formæ sed dumtaxat per modum termini, opusque non est vt terminus vere non informans præstet aliam denominationem præter terminatiuam, vti punctum terminatiuum lineæ non denominat lineam indiuisibilem quamuis ipsum sit indiuisibile; etenim si hæc doctrina subsisteret non posset Christi humanitas reddi formaliter sancta per personalitatem Verbi, cuius oppositum defendit ipse disp. 29. sect. 2 Ratio autem cur humanitas, aut diuinitas non denominetur filia Dei naturalis est? quia diuinitas secundum se est incapax illius denominationis, eo quod non producatur à Patre æterno: humanitas vero secundum se non est à Patre æterno tanquam à principio coniuncto: filius autem necessario procedit à viuente, à principio coniuncto in similitudinem naturæ. 10. *P. Bernal.*

Quarto opponitur nobis S. Tho. q. 7. art 1. corpore vbi asserit necessariam fuisse Christo Domino gratiam habitualem, cuius tertia ratio est *Quia oportebat in eo esse gratiam vt in alios redundare*, nulla igitur alia gratia sanctificabat Christum, quæ in alios redundaret. Et ad primum sic loquitur *Anima Christi non est per suam essentiam diuina vnde oportet, quod fiat diuina per participationem, quæ secundum gratiam*, videlicet habitualem, de qua inibi sermo erat igitur non agnoscit in Christo Domino aliam gratiam, quæ ipsum sanctificet præter donum habituale gratiæ: nam si anima Christi sanctificaretur per sanctitatem increatam, non esset necessaria Christo Domino habitualis gratia ad illum effectum. His adde ibidem ad 3. affirmasse S. Tho. non deberi Christo Domino beatitudinem nisi præcedat donum habitualis gratiæ: atqui si anima Christi sanctificaretur per sanctitatem increatam, ratione huius iustificationis deberetur ipsi beatitudo excellentiori titulo quam ratione gratiæ habitualis. 11. *S. Thomas. 4. Argum.*

Vidimus in præcendenti sectione S. Thomam nostræ sententiæ fauisse apertissime q. 22. art. 2. ad 3. Er in procemio prædictæ quæstionis 7. scripsit: *De gratia Christi considerandum est dupliciter. Primo quidem de gratia eius secundum quod quidam singularis homo. Secundo de gratia vsecundum quod est caput Ecclesia; nam de gratia vnionis iam dictum est*: Supponit ergo aliam gratiam sanctificantem præter habitualem: nam de gratia sanctificante erat sermo cum egit de gratia Christi prout est quidam singularis homo, & de gratia capitis, quam docet q. 8. art. 5. non differre à gratia habituali. Affirmatque Angelicus D. se antea disseruisse de gratia vnionis, nempe q. 2. in cuius art. 10. docet per gratiam vnionis non participasse humnitatem aliquam similitudinem diuinæ naturæ. Sed potius ipsam diuinam naturam, quod maius est, quam participare similitudinem per gratiam habitura 12.

tualem; difficile autem intelligetur esse maius, si participare similitudinem sufficeret ad constituendam humanam naturam Deo gratam, & amicam, participare autem non similitudinem, sed ipsam diuinitatem, ad id non sufficeret. Et in disputatis q. de gratia art. 1. ad 9. statuit nullam creaturam esse meliorem animâ Christi vnitâ Verbo, ergo redditur per sanctitatem increatam amabilis supra omnes sanctos, ergo amabilis amore amicitiæ, & maxime grata Deo.

13. *Exponitur.* Absolute respondemus scopum S. Tho. fuisse ostendere necessitatem habitualis gratiæ in Christo, quia cum ipsius humanitas non sit sancta per essentiam non poterat esse beata per beatitudinem Dei essentialem, sed per accidentalem, & beatitudini accidentali correspondet connaturaliter accidentalis participatio diuinæ naturæ. *Ad quid ponatur gratia habitualis in Christo.* Neque debebatur Christo Domino accidentalis beatitudo visionis creatæ nisi mediante gratia habituali cui immediate debetur beatitudo: nam beatitudo finita fundatur in participatione finita diuinæ naturæ, & illa finita proprietas debet radicari in essentia finita, seu prima radice, qualis est habitualis gratiæ, quæ de se habet sufficienter rationem primæ radicis, & essentiæ, vt patet in omnibus aliis iustis, qui per determinatam gratiam habitualem ordinantur ad determinatam beatitudinem. Hæc omnia constant ex quæstione illa de gratia Christi in responsione, & in solutionibus aliquorum argumentorum; semper enim supponit gratiam habitualem de se ordinari per modum primæ radicis ad determinandam beatitudinem accidentalem, quam de se non determinat increata sanctitas. Legantur præsertim solutiones ad 4. 5. 6. 7. 8. & 12.

14. Vltimo obiicis: Humanitas Christi Domini non potuit sanctificari formaliter per personalitatem Verbi prout hæc virtualiter distinguitur à diuina natura: etenim diuina personalitas non est formaliter sanctitas; sed neque sanctificatur per diuinitatem; quoniam hæc non vnitur immediate humanitati quæ vnio immediata necessaria est vt anima sanctificetur. Ob idquè humanitas non constituitur formaliter sapiens, Omnipotens, immensa, æterna, per sapientiam, omnipotentiam, immensitatem, æternitatem diuinam. Hæc obiectio attingit duas graues quæstiones an scilicet humanitas sanctificetur per personalitatem Verbi, prout ipsa distinguitur virtualiter a diuina natura, vel potius per Diuinitatem, vel per vtramque simul, quas examinabimus in duabus disputationibus proxime sequentibus. Modò priorem quæstionem ingrediamur.



Dispvt. XLVI.

Num relatiua subsistentia Verbi, quatenus differt virtualiter à natura humanitatem Christi sanctificet.



COgimvr plura vocare in examen circa perfectionem diuinarum relationum, ne diuersas quæstiones omnino confundamus cum aliquibus recentioribus quos imitatur Matthæus Kelisonus q. 7. art. 1. & supponimus diuinam personalitatem virtualiter intrinsecè distinqui ab essentia: quoniam immediatè fuit vnita humanitati personalitas Verbi; non vero ipsa natura.

Sect. I.

Vtriusque placiti recensitis patronis eligitur pars affirmatiua.

1. *Sententia negans. Vazquez. Torres. Vuadig. Arauio.* NEgant Christi Domini humanitatem sanctificari per personalitatem Verbi vt distinctam virtualiter à natura P. Vazquez disp. 41. cap. 4. P. Torres in selectis part. 1. disp. 4. dub. 5. & tract. de Gratia opusculo 6. disp. 10. dub. 4. Vvadignus disp. 5. dub. 2. n. 10. Arauio q. 7. art. 1. dub. 2. & alij non pauci ex recentioribus, qui omnes fatentur humanitatem Christi sanctificari per increatam Diuinitatis sanctitatem. Idemque tenentur asserere quotquot putant relationes diuinas ratione sui formaliter non dicere perfectionem, quod enim ratione sui non importat formaliter æstimabilitatem, nequit humanitatem reddere sanctam, & Deo gratam.

2. *Opposita verior. Valentia. Pesantius. Lugus. Bernal. Gaspar. Hurtad. Lorca. Nazarius.* Verior tamen opinio affirmat Christi humanitatem sanctificari à personalitate Verbi vt condistincta virtualiter à natura. Ita Valentia quæst. 7. punct. 5. Pesantiusq 2. art. 1. disp. Lugus disp. 16. Bernal disp. 9. sect. 2. n. 27. Lorca disp. 36. n. 15. Gaspar Hurtado disp. 7. difficultate 1. n. 6. Nazarius hæc q. 7. Ommittendos duxi alios eosque graues patronos qui alleguntur pro hoc placito, quoniam non satis distinguere videntur sanctificationem per personalitatem à sanctificatione per Diuinitatem; licet plurimum huic opinioni faueant dum assunt cum S. Thoma q. 6. art. 6. *Gratia vnionis est ipsum esse personale, quod gratis diuinitus datur humana naturæ.*

3. Respondent aduersarij eo loci *esse personale*, significare diuinitatem naturæ sub peculiari conceptu communicatæ personæ Verbi. Sed contra est, quia sic esse personale includit aliquid commune toti Trinitati: esse autem personale vnius non est commune alteri. Deinde esse personale in illo sensu importaret in obliquo relationem, & in recto essentiam, & consequenter multiplicatis relationibus non multiplicaretur esse personale. Ob id infra S. Tho. q. 8. art. 5. appellat eam *gratiam personalem*, sufficienter quæ distinguit esse personale Verbi ab esse essentiali; non enim concedit vnionem fuisse factam immediate in natura, sed in esse personali. *S. Thomas.* Imò absolute inquit q. 3. art. 1. *Non est facta vnio in natura sed in persona.* & in solutione ad secundum ostendit, eo quòd natura diuina dicatur incarnata, non fieri tres personas diuinas dici incarnatas, *quia illud quod conuenit naturæ diuinæ secundum se conuenit tribus personis; assumere autem conuenit ei ratione personæ Verbi.*

4. *Adducitur P. Suarez pro nostra sententia.* Qui hæc aduertit non difficulter intelliget P. Suarez esse pro hac sententia disp. 18. sect. 1. vt alibi dixi, licet Bernal postea Loc. cit. putet sinistre illi hoc placitum adscribi, quia ipse non distinguit virtualiter personalitatem ab essentia, & expressè affirmet personalitatem non sanctificare nisi prout includit essentiam. Ego tamen non legi vbi dixerit personalitatem non habere vim sanctificandi nisi prout includit essentiam: oppositum vero docuisse cernitur loc. cit. §. *Dices cur subsistentia* inquiens: *Dices, cur subsistentia Verbi sicut per seipsam dicitur facere formaliter gratum & sanctum non poterit eodem modo conferre omnem aliam bonam affectionem & dispositionem*

positionem ad perfectam sanctitatem pertinentem? En affirmat subsistentiam per seipsam sanctificare humanitatem: si autem solum ratione essentiæ sanctificaret illam, non diceretur personalitas per se ipsam sanctificare, sicut in sententia huius authoris non dicitur personalitas Patris per seipsam esse principium quo productiuum Verbi. Idque etiam sumere possumus ex responsione eiusdem ad interrogationem: *Respondetur* (inquit) quia denominatio illa grati, & sancti *præter substantialem perfectionem subsistendi non addit aliquem alium effectum physicum*, &c. vbi in perfectionē subsistendi refert vim sanctificandi. Neque iure dicitur ipsum non distinguere virtualiter personalitatem ab essentia quoniam disp. 12. sect. 2. late ostendit Verbum diuinum non terminasse vnionem ratione alicuius absoluti, sed secundum relationem & postquam late impugnauit sententiam Durandi asserentis rationem terminandi vnionem esse aliquid absolutum, refutat aliorum placitum negans rationem terminandi esse proprietatem absolutam vel relatiuam, sed, vt ita loquar, totam entitatem Verbi secundum se, quæ vtramque rationem includit: reiicit, inquam, hanc cogitationem; quia licet absoluta & relatiua non distinguantur realiter; tamen absolutum est ratio creandi, & non relatiuum, & econtrario relatio constituit personam, & non absolutum, & in absoluto personæ sunt vnum, & in relatiuo distinguuntur; vnde infert, ergo simili modo in hoc mysterio potuit fieri vnio in relatiuo, & non æque primo in absoluto, ergo similiter potuit relatio vt primario vnita sanctificare humanitatem. Recognoscatur integra illa sectio huius authoris.

5. Eandem assertionem comprobaui ex Patribus: quia dum aiunt Christum vocari vnctum; quia Verbum caro factum est, comprehendere videntur nomine vnguenti subsistentiam Verbi. Ita Cyrillus Alexandrinus lib. 4. in Ioannem cap. 29. Origenes homilia in octauā Natiuitatis, Augustinus lib. 15. de Trinitate cap. 16. & in Enchiridion cap. 40. dicens humanitatem Christi Domini sanctificatam fuisse ipsa assumptione, & conceptione de Spiritu sancto, prout hæc conceptio de Spiritu sancto incarnationem includit, vt late explicat Bernardus homilia 4. in *Missus est*, à medio. Neque dissimiliter Nazianzenus in 1. Epistola ad Cledononium scribebat. *Si pars deterior assumpta est vt per Incarnationem sanctificetur, præstantior non assumetur, vt per humanitatis susceptionem sanctificetur.*

Probatur ex PP.

Cyrill. Alexan. Origen. August. Bernar. Nazian.

6. Dices primo licet his testimoniis probetur humanitatem Christi fuisse vnctam formaliter personalitate, & aliquo modo sanctificatam, inde tamen non sieri fuisse stricte sanctificatam ea sanctificatione, quæ reddat illam Deo amicam, esto fuerit euecta ad maximam quandam dignitatem: nam & corpus Christi Domini etiam assumptione dicitur vnctum, & sanctificatum; & nihilominus caro Christi non est capax propriæ amicitiæ, sed sanctificatur vt compars animæ sanctæ, & instrumentum illius, & quia fuit incapax fomitis, & etiam quoniam specialissime fuit Deo corpus consecratum, & dignum maximo cultu, & quia simul cum anima dicitur mediis actibus meritoriis Christi causa moralis nostræ sanctitatis & sic caro Christi dicitur sanctificatrix, & viuificatrix. Denique dicitur sancta caro Christi; quia vnio hypostatica ad corpus exigit vnionem cum anima vere strictéque sanctificata, & gloriam corporis.

Prima euasio.

7. Sed contra est, quia verba Patrum sub metaphora illa vnctionis strictam sanctificationem significant respectu animæ Christi: significatur namque sanctitas iuxta capacitatem subiecti: anima autem capax est intrinsecæ, & strictæ sanctificationis, illius nempe quæ proxime fundat dignitatem amoris amicitiæ; ac proinde vnctio humanitatis per personalitatem Verbi hanc strictam sanctificationem significat, quemadmodum respectu corporis significat perfectam sanctificationem cuius corpus est capax. Quare Patres non solum vnctionem declararunt per sanctificationem, sed per impeccabilitatem: forma autem quæ tribuit animo rationali impeccabilitatem ob propriam excellentiam formæ, est sanctitas, vt in disp. præcedenti ostendi ex Dionysio. Hoc confirmant cuncta testimonia P P. quæ humanitatem Christi vocant impeccabilem, quia Deificata est; quoniam illa responsio eodem modo militat contra sanctificationem humanitatis per Diuinitatem. Vereque fuisse Christi humanitatem sanctificatam stricte per increatam sanctitatem probarunt, quæ in præcedente disp. sect. 1. adduxi. Quod etiam firmatur ex loco illo Danielis 9. *Et vngetur sanctus sanctorum*, hoc est ea vngetur vnctione, quæ illum non tantum sanctum efficiat, sed etiam sanctum sanctorum, vt optime notauit Peterius eo loci. quæst 15.

Præcluditur.

Daniel. 9.

Peterius.

8. Dicat secundo quis, illa Patrum verba solum significare humanitatem Christi fuisse sanctificatam ipsa assumptione per diuinitatem, veluti ipsa assumptione Diuinitas dicitur incarnata. Confirmarique potest responsio: nam & Patres docentes humanitatem ipsa assumptione fuisse sanctificatam, pariter docent fuisse constitutam sanctam ipsa assumptione per Diuinitatem. Non infitior ita conuenienter exponi plura Patrum testimonia, quia, vt postea dicemus, per vnionem hypostaticam simpliciter fuit immediate vnita Diuinitas naturæ humanæ, & secundum quid mediate, & ideo Diuinitas est quasi forma, quæ communicatur simpliciter immediate humanitati per vnionem, & assumptionem, licet personalitas tam simpliciter, quam secundum quid communicetur immediate humanitati, & ipsa solum sit quæ primario, & directe humanitati commmunicatur: sufficit autem aliquam formam communicari simpliciter immediate ex vi vnionis, vt illa per vnionem dicatur tribuere suum effectum formalem, ac proinde humanitas Christi Domini ipsa assumptione sanctificata fuit per Diuinitatem.

Secunda euasio.

Probabilior.

9. Nihilominus quia nonnunquam Patres personalitatem includant, & aliquando mentionem non faciunt Diuinitatis, licet de Christi vnctione loquantur, satis innuunt personalitatem sanctificare humanitatem, & quando asseritur humanitatem fuisse assumptione sanctificatam, quin addatur per Diuinitatem, intelligi debet de ipsa forma primario per assumptionem vnita Diuinitati, qualis est personalitas Verbi: Nazianzenus oratione 4. de Theologia ad finem docet humanitatem Christi fuisse vnctam *totius vngentis præsentia*: hæc autem præsentia totius vngentis includit etiam personalitatem, quoniam vngens est Verbum, & præsentia totius Verbi nequit non claudere personalitatem Verbi. Posset quidem explicari Nazianzenus de sola sanctificatione per Diuinitatem formaliter si solum dixisset humanitatem fuisse vnctam seu sanctificatam per Verbum; quo pacto Athanasius oratione contra Arianos, quæ est post sermones contra eosdem, loquens in persona Verbi aiebat: *Ego sum Chrisma, siue vnctio: Christus autem, siue vnctus, est homo, qui à me assumptus est*: nam quemadmodum

Reiicitur.

Nazian.

admodum Verbum dicitur intelli[illegible] & amare quia habet naturam intelligentem, & amantem, ita dicitur sanctificare humanitatem, quia habet naturam vnitam humanitati, quæ humanitatem sanctificat media vnione ad personalitatem Verbi: tamen si sola essentia sanctificaret humanitatem humanam non diceretur humanitas sanctificari per præsentiam totius Verbi.

10. Eodem spectant alia testimonia Patrum; [illegible] enim [illegible] sanctificatione per Diuinitatem Christum debere intelligi sanctum, & Deo gratum; quia eo præcisè quod Verbum intelligitur caro factum, intelligitur humanitas sanctificata; nam significant in formali constitutiuo huius hominis qui dicitur Christus intelligi sanctificationem humanitatis, & in hoc sensu Concilium Francofordiense in Epist. ad Episcopos Hispaniæ scripsit *Iesum Christum fuisse natura [illegible] gratiam*, quia scilicet in [illegible] substantiale constitutiuum huius hominis intelligitur sanctitas; at qui natura diuina non intelligitur esse de constitutiuo substantiali, & intrinseco huius hominis, sed duntaxat humana natura, & diuina personalitas humanitati vnita. Quo eodem sensu Clemens Romanus lib. 8. const. cap. 46. constituit discrimen inter Christum, & alios sacerdotes, & subdit [illegible] *natura Pontifex* [illegible], quia hic homo ex vi suæ substantialis constitutionis est sanctus, & habet consecrationem. Nec alia videtur fuisse mens Dionysii Alexandrini in Epistola contra Paulum Samosatenum, quem Turrianus in Oplotheca refert, dum de Christo dicit *Per se vnctus est, & sibi ipsi* [illegible] quia scilicet hic homo, qui dicitur Christus in substantiali constitutione huius hominis includit sanctificationem humanitatis.

Concil. Francofor.

Dionysius Alexan.

11. Plurimumque huic sententiæ patrocinatur Ildephonsus in serm. priori de purgat & parturit. B. Virginis qui extat tom. 9. Bibliothecæ, vbi loquens de Christo qui homo est; sic enim natus est de Virgine: [illegible] (inquit) *est esse* [illegible], quia scilicet in essentia illius hominis includitur subsistentia, quæ humanitatem sanctificat.

Ildephon.

12. Confirmatur. Eo præcisè quod intelligatur humanitas terminata per personalitatem intelligitur homo qui dicitur Iesus Christus, ergo intelligitur vnctus & sanctus: nam Christus dicitur eo quod sit vnctus, & sanctus, & ideo Verbum per Incarnationem dicitur Christus, quia per Incarnationem dicitur factus homo vnctus, & sanctus. Recognosci poterunt Cyrillus loc. cit. & lib. de fide ad Theodoretum prope finem, Athanasius in serm. Epiph. lib. 4. c. 6. Hilarius lib. 11. de Trinitate, Ambrosius, & Theophilactus ad Hebræos 1. Fulgentius lib. de Incarnat. vnigeniti cap. 10. Vigilius lib. 4 contra Eutychetem.

Cyril. Athanas. Hilar. Ambro. Fulgent.

13. Denique confirmationem aliam debent verba Patrum [illegible] dignitatem personæ satisfacientis tribuere infinitum valorem operibus Christi; quia persona satisfaciens est infinitæ dignitatis atqui intellecta sola personalitate diuinâ vnita humanitati intelligitur persona infinitæ dignitatis, ergo intelligitur [illegible] infinitum valorem operibus, ergo & sanctificare humanitatem. Consequentia vltima postea ostendenda est. Maiorem [illegible] Anselmus lib. 1. *Cur Deus homo* cap. 5. [illegible] operum Christi in dignitatem personæ. Habetque fundamentum in Paulo ad Hebræ. 5. *Et quidem cum esset filius Dei, exauditus est pro sua reuerentia*: nam propter excellentiam personæ reueretur Deus illum hominem, vt notant ibi Theophyl. & Chrysost. homil. 8. per onalitas autem ratione sui formaliter reddit personam Christi maximè venerabilem, vt postea patebit, & illa reddit opera valoris simpliciter infiniti adeo vt vnum Christi opus nequeat exhauriri, licet in præmium ipsius daretur alteri humanitati vnio hypostatica, quia tanta est excellentia illius personæ secundum se consideratæ prout constituitur ex Christi humanitate, & personalitate Verbi, vt thesaurus repertus in vno opere Christi nullo possit exhauriri præmio. Ideoque Clemens VI. in illa extrauaganti *Vnigenitus* de pœnitentiis, & remissionibus non solum dicit thesaurum meritorum Christi fuisse infinitum, sed etiam, ne illud infinitũ exponeretur de infinitudine secundum quid, addit fuisse incõsumptibilem: *De cuius consumptione, seu minutione, non est aliquatenus formidandũ propter infinita Christi merita*. Ideoque si per impossibile humanitas assumpta à Verbo existeret in peccato posset illo homo satisfacere non solũ pro peccatis alienis, sed etiã pro proprio, licet aliunde inferri possit vtraque pars cõtradictionis.

Anselm.

ad Hebræ. 5.

Theophyla.

Chrysost.

Clem. VI.

Infinitudo valoris operum Christi.

14. Erit qui dicat personalitatẽ Verbi reddere Christi opera infiniti valoris, non quia ipsa relatio sit ratione sui maxima perfectio, sed quia maximè perficitur à sanctitate increata diuini Verbi. Hæc euasio, quę sæpissimè potest inculcari cõpellit nos ex instituto probare relationes diuinas ratione sui maximã perfectionẽ importare: non enim possumus hęc à tergo relinquere, & ad alia properare.

Sect. II.

Ante plures asserti probationes statuo relationes diuinas ratione sui perfectionem dicere.

1. Non obscurè pronunciarunt id Ecclesiæ Patres. Ac primo audiendus est Nazianzenus orat. 13. quæ est 2. de pace in medio: *Deo* (inquit) *quid nam maius, aut præstabilius erit, quam Filij Patrem esse, quod quidem gloriæ accessio est, non decessio.* Perpende verbum illud *gloriæ accessio*: nam si relatio paternitatis est gloriæ accessio supra Deitatem, consequens est vt paternitas diuina addat ratione sui aliquam perfectionem vltra essentiam: si enim solummodo perfecta esset, quia perficeretur ab essentia, non adderet perfectionem supra essentiam, & ratione sui, sicut licet purus homo perficiatur, & sanctificetur per gratiam habitualem, non addit sanctitatem vltra gratiam habitualem, neque addit nouam perfectionem supra gratiam illi communicatam nisi quam ipse homo habet independenter à sanctificatione. Et paulo post: *Ea quæ a principio, videlicet Pater, manauit, non minus ob relationem quam inter se habent, laudanda, quàm vnũ quodque per se acceptum, & intellectum.* Notanda est illa causalis *ob relationem*: supponit enim relationem ratione sui esse laudabilem, & summè laudabilem, vel sensus est personalitatem Filij, & productionem passiuam, ac relationem Filij non minus esse laudandam ob relationem, quàm si talis personalitas considerarur secundum se, quatenus est personalitas diuina, vbi supponit personalitatem diuinam, quà talis est, esse maximè laudabilẽ, & pronunciat eandem personalitatem non minus esse laudabilẽ ob relationẽ quam habet. Nec dissimili modo supponit hæc omnia esse eiusdẽ dignitatis honoris, & glorię. Eadẽ perfectionẽ relationũ declarat Basilius homil. 28. cõtra Sabellianos ante mediũ ex verbis Pauli ad Hebręos 1. *Qui cũ sit splẽdor gloriæ, & caracter substantiæ*, dicens: *Idem est ergo subsistẽtia quod gloria, & character quod splẽdor*, ergo subsistentia relatiua in proprio conceptu est perfectio

Probatur ex PP.

Nazianz.

Basilic. ad Hebræ.

fectio, eaque maxima, ac proinde non ſolum eſt perfecta, quia perficitur ab eſſentia, ſed etiam eſt perfectio in propria ſua ratione prout virtualiter diſtinguitur ab eſſentia.

2. Hilar. Conſentit Hilarius lib. 7. de Trinitate poſt medium explicans aliis terminis illam gloriæ acceſſionem, quam nuper poſui ex Nazianzeno: *Profectus* (ſcribit) *dignitatis eſt genuiſſe poteſtatem nec alienæ naturæ*, cum igitur diuina relatio ſit profectus diuinæ excellentiæ, neceſſe eſt, vt diuina relatio addat aliquam perfectionem vltra eſſentiam, ipſamque eſſentiam extenſiue perficiat. Imo relationes diuinas ratione ſui importare æqualem perfectionem cum eſſentia docuiſſe videtur Fulgent. Fulgentius lib. 3. ad Monimum cap. 7. prope finem dicens: *Tantum eſt ipſum Verbum, quanta ſimul & mens ipſa cum Verbo*, vbi comparat ſubſiſtentiam Verbi cum aggregato ex natura Verbi, & ſubſiſtentia, & affirmat ſolam ſubſiſtentiam eſſe paris perfectionis cum aggregato.

3. Cyril. Concluſionem confirmat Cyrillus lib. 1. Theſauri cap. 6. prope medium dicens; *Perfectus eſt non ſolum quia Deus, ſed etiam quia Pater eſt*, quia ſcilicet ipſa paternitas prout virtualiter differt ab eſſentia eſt in ſe perfectiſſima, & non ſolum eſt perfecta, ſed perfectio vt ipſe magis explicat adiungens: *Notio ergo perfectionis fœcunditas eſt*. Quo eodem ſenſu ipſe in Epiſtola ad Alexandrinum Conſtantinopolitanum colum. 8. quæ extat lib. 1. actorum ante Concilium Nicænum, aiebat de paternitate loquens: *Dignitas ingenita eſt ingeniti propria*. Vbi etiam in generatione paſſiua agnoſcit formaliter perfectionem, dum docet Filio tribuendum honorem, quia Filius eſt. Similia habet lib. 8. contra Iulianum. Damaſc. Clariora tamen ſunt Damaſceni verba lib. 1. fidei cap. 11. inquiens. *Secundum perſonalem perfectionem, id eſt exiſtentiæ modum differentiam intelligimus*, igitur perſonalitas non ſolum eſt perfecta, ſed etiam perfectio vt diſtincta ratione noſtra ab eſſentia; alioqui non poſſet intelligi differentia ſecundum perſonalem perfectionem; quia ſolum eſſet perfectio eſſentiæ ſecundum quam non poſſumus concipere differentiam.

4. S. Tho. Apertiſſime eſt pro hac ſententia S. Thomas de Potentia q. 9. art. 9. ad 17. his verbis: *ſicut communicare diuinam naturam eſt perfectionis de Patre in Filium, ita perfecte accipere communicatam eſt perfectionis in Spiritu ſancto, & vtraque perfectio non differt ſecundum quantitatem, ſed ſecundum relationem, quæ inæqualitatem non conſtituit*. En duplicem illam perfectionem relatiuam aſſignat; non poſſet autem eſſe duplex perfectio in duabus relationibus niſi relatio importaret ratione ſui perfectionem. Vnam tamen agnoſcit dignitatem in Patre & Filio, non quia Paternitas ratione ſui formaliter non ſit dignitas, ſed quia cum vtraque petat identitatem cum ſumma dignitate, & ideo eſſe nequeant inæqualis dignitatis, non ſunt ſtricte multiplex perfectio, ſed vna; dignitas autem vnica eſt, quando perfectio ſtricte ſumpta vnica eſt, vt inferius explicabo. Expreſſe affirmat 1. p. q. 42. art. 4. ad 2. Paternitatem diuinam eſſe dignitatem: *Eadem dignitas* (ſcripſit) *quæ in Patre eſt Paternitas in Filio eſt Filiatio*, & in corpore illius articuli non dixit, *Magnitudo Dei non eſt aliud quam perfectio ipſius*, ſed, *non eſt aliud quam perfectio naturæ ipſius*, indicans dari aliam perfectionem perſonalem præter perfectionem naturæ.

5. Aſſerit tamen in illo loco Magnitudinem Dei eſſe diuinam naturam, & Dignitatem Dei pertinere ad eſſentiam ſeu naturam Dei, quia quoties inter prædicata deſignatur vnum per ordinem ad quod cætera deſumunt ſuam maximam perfectionem, eo quod cætera per identitatem participant maximam perfectionem illius prædicati, tunc tale prædicatum dicitur magnitudo, & dignitas perfectionis reliquorum, quia eſt perfectionis cæterorum veluti menſura, & excellentia perfectionum eorumdem: maxima autem perfectio diuinarum relationum deſumitur per ordinem ad naturam diuinam cum qua identificantur; ideo namque relationes intelliguntur ſumme perfectæ in ſuo genere, & habere infinitudinem perfectionis quia identificantur cum diuina natura: etenim diuina natura eſt prima formalitas omnino à ſe, quæ ſola intelligit, & amat, & conſequenter illa ſola eſt ſumme fœlix, quæ vere cognoſcit infinitum bonum quod phyſice poſſidet, & de tali poſſeſſione gaudet: relationes vero neque cognoſcunt formaliter, neque amant, & conſequenter non ſunt formaliter ſumme fœlices, neque de bono poſſeſſo gaudent. Eſt quidem relatio diuina ſecundum ſe præſcindendo etiam ab identitate cum diuina natura perfectio aliqua, & aliqua dignitas eſt, ſi quidem intelligitur ſubſtantiale complementum naturæ intellectualis; non tamen intelligitur Dignitas diuina, & Magnitudo Dei niſi identice, quia Dignitas Dei eſt quod intelligitur in Deo ſummum, & ſimiliter Magnitudo Dei eſt quod formaliter in Deo eſt ſummum.

Ob iſta aſſerebam tract. de voluntate Dei eſſe valde probabile naturam diuinam formaliter ſumptam eſſe perfectiorem attributis, & relationibus; quia cum ipſa ſit quæ formaliter cognoſcit, & amat, ipſa eſt, quæ formaliter eſt ſumme fœlix, & quæ non tantum phyſice verum & intentionaliter ſeipſam poſſidet, cætera que diuinas perfectiones, quæ ſunt de integritate diuinæ naturæ: ſicque diuina natura quemadmodum eſt principium & finis totius perfectionis, ita & omnis perfectionis eſt menſura, quia omnis perfectio deſumenda eſt per acceſſum ad Diuinitatem, & maior perfectio per maiorem acceſſum ad Diuinitatem, & quia ipſa formaliter, ſeu virtualiter magis appropinquat ſibi ipſi, quam relationes eſſentiæ, ideo formaliter eſt perfectior, quam attributa, aut relationes; reliqua autem prædicata diuina ſunt æque perfecta, quoniam æque appropinquant eſſentiæ. Sic etiam maior vel minor moralis perfectio ſumitur à maiori vel minori beneplacito diuinæ naturæ. Quia verò diuina natura eſt formaliter perfectior reliquis prædicatis, quæ ſunt in Deo, ideo ipſa diuina natura dicitur Magnitudo Dei, & Dignitas Dei, & ita faciliime exponuntur quæ aduerſarij proferunt ex S. Tho. licet non omninò fideliter referant ipſius verba. 6.

Probabile eſt naturam diuinam eſſe formaliter perfectiorem attributis, & relationibus.

Opponunt nobis S. Thomam 1. p. q. 42. art. 4. corpore dicentem: *Magnitudo Dei non eſt aliud quam perfectio ipſius*; cum tamen ibidem ad 2. dicat, *Magnitudo in diuinis ad eſſentiam pertinet*. igitur ſola eſſentia diuina non autem relationes dicunt perfectionem. Reſpondetur falſo proferri priora verba: non enim dixit S. Thomas magnitudinem Dei non eſſe aliud quam perfectionem ipſius, ſed potius dixit, *Magnitudo Dei non eſt aliud quam perfectio naturæ ipſius* indicans dari aliam perfectionem in Deo præter perfectionem naturæ; perfectio autem Dei, quæ dicitur Magnitudo Dei eſt (vt expoſui) natura ipſius, non vero relatio, aut attributum. Ex quo bene ſubintulit D. Angelicus, *Quidquid dignitatis habet Pater habere Filium*, quia nomine Dignitatis diuinæ intelligit quod in Deo ſupremum eſt ſeu magnitudinem Dei. Quo eodem ſenſu de Potentia quæſt. 2. art. 4. ad 14. affirmat 7.

S. Thom. Non ſatis fideliter allegatus.

Exponitur.

affirmat Paternitatem & Filiationem sicut sunt vna essentia esse vnam dignitatem, & vnam bonitatem: quia sicut sunt vna Magnitudo Dei, ita sunt vna dignitas, & bonitas vna; quia dignitas, & bonitas absolute sumpta in aliqua entitate est illud prędicatum, quod constituit magnitudinem talis entitatis, reliqua vero, quæ non constituunt magnitudinem illius entitatis, dicuntur dignitas & bonitas illius entitatis secundum quid, non quia relatè ad alias entitates non sit absolute maior bonitas, & dignitas, sed quia secluso hoc respectu illa dignitas, quæ non constituit magnitudinem illius entitatis non attingit simpliciter bonitatem illius entitatis, eo quod illa entitas sit adhuc magis bona; quemadmodum animalitas in homine non est formaliter & absolute bonitas hominis, quia homo vt talis maiorem importat bonitatem formaliter.

8. Quod si dicamus relationes diuinas esse æqualis perfectionis cum essentia, adhuc locum habebit doctrina S. Thomæ, quia relationes ideo tantum participant bonitatem, quia identificantur cum essentia, quæ primario & directe intelligitur summe perfecta, & quia essentia est mensura reliquarum perfectionum, quæ sunt in Deo, ideo essentia dicitur magnitudo Dei, quia ipsa est, quæ cæteras perfectiones quantificat, & illa dicitur Dignitas Dei; quia dignitas in aliqua entitate simpliciter & absolute sumitur pro illa formalitate, à qua reliquæ dignitatem, & magnitudinem perfectionis participant, quemadmodum rationalitas dicitur dignitas & magnitudo animi rationalis, quia licet animalitas identificata cum rationalitate sit æque perfecta, ac rationalitas ipsa; tamen gradus ille perfectionis repertus in illa animalitate deriuatur formaliter ab ipsa rationalitate; nam ideo talis animalitas tantam sortitur perfectionem, quia exigit cum rationalitate identificari.

Cur essentia diuina dicatur magnitudo Dei.

Quid sit absolutè & simpliciter dignitas in vnaquaque.

9. Non tamen idcirco si loquamur de Dignitate Dei secundaria neganda est ipsi dignitas personalis, quam diserte admittit S. Thomas opusculo 1. contra errores Græcorum cap. 1. nec non perfectionem personalem fatetur 1. p. q. 29. art. 3. in quo initio corporis scripsit: *Persona significat id quod perfectissimum est in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Vnde cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem, conueniens est vt hoc nomen, Persona, de Deo dicatur*: Si autem personalitas non diceret ratione sui perfectionem, non posset constituere quid perfectissimum. Discursusque S. Thomæ manifeste hoc probat: etenim ostendit debere esse in Deo personalitatem, quia *omne illud quod est perfectionis Deo est attribuendum*, si autem personalitas non imbibit in suo conceptu formali perfectionem, frustra ex illo principio ostenderetur in Deo esse personam.

S. Thomas.

10. Neque minus aperte hoc declarat S. Thomas 1. p. quæst. 28. art. 2. ad 3. docens. *Quod si in perfectione diuina nihil plus contineretur, quam quod significat nomen relatiuum, sequeretur quod esse eius esset imperfectum*: hac enim locutione aperte significat relationem de se dicere perfectionem, & quemadmodum dicit, futurum imperfectum ens diuinum si esset pure relatiuum, ita dicit, essentiam fore imperfectam si careret relationibus, ideoque illo loquendi genere non indicat relationem de se non importare perfectionem. Imo dum docet essentiam fore imperfectam si non esset aliquid subsistens & persona non solum indicat essentiam arguitiue fore imperfectam, quia non haberet exigentiam quam de facto habet, & careret perfectione quam includit de facto, sed quia careret alia perfectione virtualiter distincta, quam exigit; affirmat namque essentiam pro priori ad relationes non esse vndequaque perfectam; non tamen imperfecta est, quia necessario secum identificat omnem perfectionem carentem imperfectione.

Dicat qui relationes diuinas per se ipsas esse perfectas perfectione transcendentali, cuius conceptus formalis abstractus non importat per se positiue æstimabilitatem, sed solum quod nihil illi desit ad conceptum talem v.g. relationis. Sed contra; quoniam æstimabilitatem relationum diuinarum, & ipsarum dignitatem formalem exprimit S. Tho. quoties meminit de dignitate personali. Ideo Nazianzenus supra aiebat, esse Patrem in diuinis esse accessionem gloriæ supra essentiam. Recognoscantur etiam reliqua testimonia, quæ superius retuli. 11.

Nazian.

Rationes quæ id persuadent sunt plures. Illam vt potentem admodum iam exposui non semel, quæ originem duxit eo quod relatio maxime perficiatur ab essentia: nam quidquid ex propria quidditate exigit reddi aliunde perfectissimum, nequit non claudere ratione sui aliquam perfectionem: etenim exigere essentialiter non carere maxima perfectione, quæ talem exigentiam perficiat, nequit non esse perfectio non modica. Ideoque si daretur substantia aliqua exigens de se gratiam habitualem, aut visionem beatificam, per quã maxime perficitur non posset ex vui huius exigentiæ non habere maximam perfectionem, in qua cæterisparibus reliquas excederet: aliàs non esset vnde probari posset, Angelum qui perfectius cognosceret, esse cæteris paribus perfectiorem, neque esset via ostendendi subsistentiam creatam esse perfectionem, aut subsistentiam creatam, quæ exigeret nobiliorem naturam terminare esse cæteris paribus perfectiorem. 12.

Ratione probatur, relationes diuinas ratione sui importare perfectionem.

Huic nostro argumento respondent nonnulli, personalitates diuinas exigere coniungi cum Deitate tanquam cum perficiente, & inferunt non habere ipsas de se perfectionem; quia Deitas per se ipsam est formaliter omnis perfectio sine imperfectione; si quidem per se ipsam præcise excludit omnem imperfectionem à se, igitur formalitas exigens identitatem cum Deitate tanquam cum perficiente nullam habet de se perfectionem peculiarem: etenim quidquid habet in se perfectionem aliquam, nequit exigere coniunctionem cum alio vt dante ipsammet perfectionem; quod sane eueniret si aliqua perfectio coniungeretur cum omni perfectione tanquam cum perficiente ipsam. 13.

Responsio aliquorum

In hac responsione imbibuntur termini implicantes: etenim si essentia diuina in sua formalitate imbiberet omnem perfectionem carentem imperfectione, euidens esset relationes diuinas non posse superaddere perfectionem aliquam etiam extensiuam diuinæ essentiæ; quia, vt supponitur in argumento, omnis perfectio tam extensiua, quam intensiua carens imperfectione reperiretur formaliter in diuina essentia: cæterum aliunde etiam probaretur relationes diuinas per se ipsas formaliter esse perfectissimas; quia exigere summe perfici per aliud nequit non arguere maximam perfectionem: alioqui exigere creaturam perfici per aliam creaturam in gradu excellenti non argueret cæteris paribus maiorem perfectionem, & sic non posset ostendi eo quod hic Angelus 14.

Implicatoria.

Angelus exigeret meliores species, & clariores notitias esse perfectiorem; quia posset exigere adeo perfici, quin ob talem exigentiam, quamuis cætera paria existerent perfectio cresceret.

15. Dices entitatem finitam quia in se non habet omnem perfectionem eo ipso quod exigat magis perfici, debere esse cæteris paribus perfectiorem, quemadmodum & quo perfectiora sunt extrema alicuius vnionis eo cœteris paribus aliqua proportione geometrica vnio est perfectior, & cognitio est melior pro meliori obiecto si aliunde non sit inæqualitas. Sed contra est, quia si semel exigere perfici potest nullam arguere perfectionem, etiam creaturam exigere valde perfici per aliam creaturam non deberet potius arguere perfectionem, quam si careret tali exigentia. Potest quidem cognoscere melius obiectum, non arguere maiorem perfectionem, tametsi cætera sint paria, si aliunde cognitio inferioris obiecti constituatur infinite perfecta, & in se infinita perfectio, cæterum exigere identitatem cum maxima perfectione, & maxime, & infinite perfici, quin ratione sui sit aliqua perfectio, & quin pariter ex illo titulo participet in se, & ratione sui aliquam, perfectionem, est prorsus in intelligibile: nam si exigere infinite perfici nullam arguit perfectionem ex parte exigentis, non erit cur exigere finite perfici indicet perfectionem ex parte exigentis, & consequenter non esset cur cognitio perfectioris obiecti, esto finita sit, debeat esse cæteris paribus perfectior, quam cognitio obiecti inferioris, indeque perplurima alia assurgunt incommoda.

16. Neque verum esse potest diuinam essentiam ratione sui formaliter includere omnem perfectionem carentem imperfectione. Quare licet essentia diuina per seipsam formaliter excludat omnem positiuam imperfectionem; quia se ipsa formaliter repugnat cuiuis positiuæ imperfectioni; tamen per seipsam formaliter non excludit carentiã totius perfectionis non inuoluentis imperfectionem, sed solum radicaliter intelligitur excludere illam carentiam, & per ipsam personalitatem diuinam intelligitur excludi ratione nostra carentia talis perfectionis. Quamobrem essentia diuina pro priori ad relationes neque formaliter includit, neque excludit perfectionem relatiuam. Instatutque manifeste argumentum in ipsa perfectione transcendentali, aut actualitate, quam ipsi admittunt in diuinis relationibus: etenim pro illo priori diuinæ naturæ ante relationes, neque includitur, neque excluditur illa transcendentalis perfectio seu actualitas relationis. Sic etiam pro priori proximæ indifferentiæ ad amandum, & non amandum neque intelligitur amor, neque carentia amoris.

Diuina essentia ratione sui formaliter non includit omnem perfectionem.

17. Vsurpantque immerito illud principium, scilicet esse de ratione perfectionis infinitæ intensiue imbibere etiam extensiuè omnem perfectionem carentem imperfectione: etenim si perfectio sit infinita in omni genere formaliter etiam extensiuè includit omnem perfectionem carentem imperfectione: si autem solum sit formaliter infinite perfecta in aliquo genere non exigit formaliter, aut extensiue claudere omnem perfectionem, sed ad summum æquiualenter & intensiue. Probabileque est (vt supra dixi) neque intensiue formaliter relationes diuinas esse æqualis perfectionis cum essentia; pertinent tamen ad integritatem naturæ quæ vnica est. Debet tamen in diuinis reperiri vnica formalitas, quæ sit omnino formaliter à se & summe perfecta intensiue, & sit veluti radix cæterarum perfectionum: non tamen petit illa formalitas imbibere formaliter omnem perfectionem carentem imperfectione, quia sic non posset sei psam amare, & de se ipsa gaudere; omnis namque cognitio petit saltem virtualiter præcedere amorem, vt latissime ostendam in proprio loco, in quo probabo pariter actus liberos Dei formaliter importare perfectionem virtualiter distinctam ab essentia, quamuis Deo nulla poterit deesse perfectio. Similimodo in omnium sentētia essentia diuina non petit formaliter imbibere omnem actualitatem carentem imperfectione, qua relatione diuinæ sunt positiuæ actualitates & perfectiones saltem transcendentaliter sumptæ. Et quia prima formalitas diuina est summe perfecta intensiue petit secum identificare omnem perfectionem carentem imperfectione, & reddere personalitates, & attributa æqualia inter se in perfectione ob identitatem cum essentia.

Secundo præcipue argumentor. Relatio Filij producitur vere & realiter, ac proinde ex parte principij quo continentis illud prædicatum exigit perfectionem: hanc autem non exigit nisi quia quod vere, & realiter producitur per positiuam productionem debet esse perfectio: alioqui plura prædicata positiua in creatis possent realiter produci quin necessario exigerent perfectionem ex parte principij creati, & quin imbiberent in se aliquam perfectionem, & sic non esset vnde probari posset intellectionem per quam Angelus intelligit requirere perfectionem ex parte intellectus, & in se ipsa formaliter imbibere perfectionem. Neque facile percipi posset cur actio creatiua ad extra deberet ratione sui esse perfecta, si semel productio actiua, aut passiua in diuinis ad intra nullam ratione sui perfectionem diceret. Quo etiam discursu probaretur neque actus supernaturales creatos dicere perfectionem ratione sui, neque vnionem hypostaticam, licet hæc maxime perficeretur per sanctitatem increatam. Quod si posset dari terminus positiue productus quin productio saltem passiua aut terminus productus esset perfectio possibile saltem esset vt creatura intelligeret, & amaret per creatas intellectiones, & volitiones, quæ minime essent formaliter perfectio. 18. Secunda probatio.

Tertio, Relationes diuinæ ratione sui sunt speciali cultu dignissimæ, ergo ex proprio conceptu important physicam dignitatem consequentia est, conspicua; quidquid enim honoratur propter aliquam dignitatem seu excellentiam honoratur. Antecedens probari solet plurimis Patrum testimoniis quæ docent Deum adorandum non solum qua vnus est, sed qua trinus in personis. Respondent diuinas relationes dignas esse veneratione & cultu non tamen propter excellentiam aliquam superadditam Deitati, sed propter realem identitatem cum Deitate: sunt namque valde diuersa aliquid esse veneratione, & cultu dignum prout distinctum ab alio, & esse veneratione, & cultu dignum dignitate distincta à dignitate alterius. 19. Tertia probatio. Relationes diuinæ ratione sui sunt speciali cultu dignissimæ.

Mihi tamen est imperceptibile prorsus dignitatem illam Patris, vnici Filij Dei non esse ratione sui dignam eximio cultu, si quidem Deipara est maxime honoranda; quia est Dei mater, quatenus hæc dignitas aliquid addit vltra naturam Deiparæ, igitur & diuina Paternitas reddit æternum Patrem adoratione dignum attenta dignitate quam dicit Paternitas illa vltra excellentiam naturæ. Antecedens optime probat P. Suarez tom. 2. 20. Occurritur responsioni.

tom 2. in 3. p. disp. 22. sect. 2. ex S. Tho. 22. q. 103. art. 4. ad 2. vbi statuit hanc dignitatem vt condistinctam à dignitate gratiæ, & gloriæ eiusdem Virginis esse altioris rationis, quam illa; quia quodammodo pertinet ad ordinem vnionis hypostaticæ, & propter hanc causam potissime Ecclesia veneratur B. Virginem, hancque rationem maxime prædicat, & ideo putat P. Suarez loc. cit. adorationem Virginis Mariæ procedere vel à virtute religionis (quod nimis probabile censuit) vel ab alia peculiari virtute distincta à Dulia per quam colimus sanctos, quia adoratio illa Virginis ob dignitatem Matris fundatur in singulari quadam dignitate propria creaturæ, & cum illa dignitas singularis sit, mirum non erit si singularem ac propriam virtutem requirat. Pulchreque obseruat Caietanus 2. 2. q. 103. art. 4. Virgini deberi cultum specialem, quia propria operatione attigit fines diuinitatis; id est, quia concepit, & peperit Deum, & sic habuit consanguinitatem cum Christo vt homine; affinitatem vero cum Christo vt Deo.

Virgini debetur cultus specialis ob dignitatem Matris. ***Caieta.***

20. Illud vero passim prædicant Patres, videlicet Maternitatem hanc esse maximam dignitatem. Propter quod aiebat Augustinus initio libri de assumptione: *Huius dignitatis, & gratiæ effectum, nec concipere, nec lingua valet exprimere.* Anselmus lib. de excellentia B. Mariæ cap. 2. *Quamuis hoc solum de sancta Virgine prædicari, quod Dei mater est excedat omnem altitudinem, quæ post Deum dici, vel cogitari potest.* Bernardus homil. 2. in Missus est. hanc dignitatem valde commendat, & serm. in Natiuitate B. Mariæ scripsit: *Apertius intueamini quanto deuotionis affectu a nobis eam voluerit honorari, qui totius boni plenitudinem posuit in Maria*, & vt nostram spem erigeret subdidit; *Exaudi & vtique Matrem Filius*, & serm. 2. in Pentecostem vt Virginis dignitatem commendaret aiebat. *Tunc operabatur salutem in medio terræ, in vtero videlicet Virginis, quæ mirabili proprietate medium appellatur: ad illam enim sicut ad medium, sicut ad arcam Dei, sicut ad rerum causam, sicut ad negotium sæculorum respiciunt, & qui in cælo habitant, & qui in inferno*, & nos qui *sumus, & nati natorum, & qui nascentur ab illis*, & infra reddit causam nostræ spei, quam satis in præcedentibus verbis apposuit, quia scilicet Deum peperit, & ita per ipsam quod *Deus creauerat recreauit.* Petrus Damianus serm. de Natiuitate Mariæ commendat etiam Mariæ dignitatem eo quod aliqua substantia corporis Deiparæ ex qua Christi corpus fuit constitutum fuerit Verbo diuino vnita: *cum Deus* (ait ille) *in aliis rebus sit tribus modis, in Virgine fuit quarto speciali modo, scilicet per identitatem, quia idem est, quod ipsa*, ex quo infert, *Hinc taceat & contremiscat omnis creatura, & vix audeat aspicere tantæ dignitatis immensitatem.*

Maternitas Deiparæ est maxima dignitas. ***August.*** ***Ansel.*** ***Bernar.*** ***Petrus Damia.***

21. Ex his duabus rationibus quæ ostendunt dignitatem repertam in Virgine, compertum nobis sit relationem diuinæ Paternitatis esse maximam dignitatem de se; quia nequit in dignitate Matris Dei ea reperiri excellentia, quin sit maxima perfectio formaliter & ratione sui, Deum, qua Deus est, gignere. Deinde discursus Petri Damiani mirifice hoc declarat; si enim tanta dignitas est ratione sui prout distinguitur à Verbo, carnem, quæ prius fuit corpus Deiparæ, copulatam fuisse Verbo: quanta erit dignitas in diuinis relationibus essentialiter exigere identitatem cum diuina natura.

Conficitur argumentum.

22. Et mihi mirum est propinquitatem illam Deiparæ cum Deo esse ratione sui excellentiam inenarrabilem, propinquitatem vero per identitatem cum diuina natura, qualis inuenitur in diuinis relationibus, non claudere ratione sui excellentiam inexplicabilem. De Deipara protulit Petrus Damianus serm de Assumptione: *Tanto dignitate cæteris est effecta excellentior, quanto propinquior erat Verbo*, igitur & dignitate tanto excellentior est personalitas Verbi, quanto propinquior est Deitati. Neque dissimiliter Athanasius serm de Sanctissima Deipara explicans causam cur omnibus gratiis abundauerit, ita affatur. *Ex te prodiit Deus noster*; quia scilicet vt inquit Cyprianus Serm. de Natiuit. Christi; *Matri plenitudo gratiæ debebatur*, significans non posse alicui deberi plenitudinem, quin id, ratione cuius debetur plenitudo gratiæ, sit ingens perfectio, seu dignitatis, sed relationibus diuinis debetur plenitudo Diuinitatis, ergo in se, & ratione sui summam dignitatem dicunt.

Athanas. ***Cyprian.***

23. Sed & Hieronymus firmat suis dictis nostrum discursum: nam to. 3. Epist. 104. exponens verba Psalmi 44. *Et ipse tanquam sponsus* inquit. *Nam & sancta Maria, quia conceperat eum, in quo omnis plenitudo Diuinitatis habitat corporaliter, plena gratia salutatur*, vbi significat dignam esse honore maximo illam fœminam, eo quòd intra eius viscera Deus assumpserit corpus, & ita in ea corporaliter habitauerit omnis plenitudo Diuinitatis, sed in diuinis relationibus per summam identitatem habitat omnis plenitudo Diuinitatis, ergo relationes istæ ratione sui sunt perfectissimæ, maximáque veneratione dignæ.

Hierony.

Estque principium per se notum (vt postea dicam) filium, quia filius est, debere æstimare plurimi & amare Patrem, quia Pater est, ac proinde Pater æternus est maxime amabilis a Filio diuino, quemadmodum ex terminis matris, & filij colligitur, Filium Dei specialiter diligere matrem suam, vt scite expendit Methodius oratione de Purificatione; quia decet matrem honorari, ac diligi à filio Hæc postea enucleatius proponam.

Method.

Sect. III.

Relationes diuinæ sunt formaliter sanctitas, & ideo personalitas Verbi sanctificat Christi humanitatem.

1. PRæcedenti sectione dixi relationes diuinas esse ratione sui adorandas & non solum ratione essentiæ, sed quia ratione propria constituunt personam, quæ ob dignitatem etiam personalem est adoratione digna. Hoc significauit Epiphanius in Anchorato colum. 10. inquiens: *Honoratur Pater secundum quod Pater est, honoratur filius prout filius est, honoratur Spiritus prout Spiritus verus est*: his namque verbis significatur, ipsam Paternitatem diuinam esse rationem formalem adorandi Patrem: non enim dicitur aliquis sanctus duliâ quà homo est, sed quà sanctus est, & sic significatur rationem formalem adorandi esse ipsam sanctitatem, ergo quando Patres aiunt Patrem adorari quia Pater est significant, id quod determinat ad esse Patris æterni esse formalem rationem adorandi. Concilium etiam Nicænum. II. quod est generale VII. probat Tharasij professionem fidei, in cuius initio ait, *secundum singularitatem personæ tria adoranda*, quæ propositio denotat etiam singularitates personarum esse rationes formales adorandi personas: quoniam vt

Epiphan. ***Conci. Nicæ.***

Ecclesia canit, *& in personis proprietas, & in essentia unitas adoratur, & in maiestate aequalitas* significans etiam proprietates esse rationes formales adorandi, quemadmodum essentia, & maiestas est ratio adorandi Deum. Quam ob causam Athanasius in Symbolo docet: *Fides catholica haec est ut unum Deum in Trinitate, & Trinitatem in unitate veneremur*, quia scilicet non solum est ratione sui veneranda Dei unitas, sed etiam Trinitas prout virtualiter differt ab unitate.

Athana.

2. Hinc est ut licet personarum diuinarum aequalitas passim ostendatur à Patribus; nunquam tamen probent aequalitatem hanc, quia relationes nullam dicunt ratione sui perfectionem, quod argumentum esset satis clarum si subsisteret principium illud quo denegatur perfectio ratione sui diuinae relationi. Imo dum de relatione in abstracto loquutur Patres non solum vocant illam perfectam, sed perfectionem. Ideoque S.Thomas opusc. 1. contra errores Graecorum cap. 2. fine, Basilij testimonium de dignitate Patris exponit, *Non de dignitate naturali, sed de personali: sicut & secundum nos dicitur, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*, Quod desumptum est ex defintione personae olim recepta apud Theologos: *Persona est hypostasis, distincta proprietate ad dignitatem pertinente.* Neque dissimilis sibi fuit S.Thomas 1. p. quaest. 27. art. 2. ad 3. cum ait: *In ipsa perfectione diuini esse continetur Verbum*, quod pronunciatum Caietanus ibi appellat aureum, significansque rationem Verbi prout addit proprietatem ultra naturam esse non solum perfectam, verum & perfectionem. Quo etiam sensu Alexander Alexandrinus Epist. ad Alexandrum Constantinopolitanum column. 8. ait *Dignitas ingenita est ingeniti propria.* Et Basilius homil. 28. contra Sabellianos: *Idem est ergo subsistentia quod gloria, & chara er quod splendor*, loquebaturque de subsistentia personali Verbi diuini. Epiphanius haere. 69. *Nonne ergo perfectionis faecunditas est.* Damascenus 1. Fidei cap. 11. agnoscit in diuinis *personalem perfectionem.*

S.Tho.

Alexand. Alexandri.

Basilius.

Epipha.

Damas.

3. Ostendamus modo illas perfectiones relatiuas esse formaliter sanctitatem. Hoc vel ex eo probari potest, quoniam adoratio quae tribuitur personis diuinis, quatenus est Trinitas personarum in unitate essentiae fit illis clamoribus *Sanctus, Sanctus Sanctus*: nam Athanasius qui in Symbolo dixerat, *ut unum Deum in Trinitate, & Trinitatem in unitate veneremur*, aiebat in disp. contra Arium habita in Concilio Nicaeno prope finem: *Cum vidisset Isaias maiestatem Domini, & exercitus sanctarum potestatum, quid ait eas clamare in sacris hymnis, Sanctus, Sanctus, Sanctus: cur neque supra hunc numerum in hoc hymno modulando transcendunt, neque inferius descendendo eidem illam comminuunt; certe eâ de causâ quod praeter Trinitatem nefas sit quemque istius modi honoribus affici*, quia scilicet in Trinitate tres reperiuntur singularissimae sanctitates relatiuae, & infinitae, per quas personae diuinae constituuntur summe sanctae: illa namque adoratione, & illis clamoribus, *sanctus* adoratur, ut canit Ecclesia, & *in personis proprietas, & in essentia unitas*; quia non solum essentia, sed etiam proprietates personales sunt formalis ratio ob quam diuinis personis exhibetur ille cultus à sanctis Angelis, qui cultus est illa laudatio *Sanctus.*

Athana.

4. Ratio est quia sicut Diuinitas nequit non esse sanctitas ita neque plenitudo Diuinitatis non potest non esse sanctitas: plenitudo autem Diuinitatis sunt ipsae relationes ut ait Athanasius oratione 4. contra Arianos prope initium: *Plenus & integer est Pater, & plenitudo Diuinitatis est Filius.* Porro plenitudinem Diuinitatis sanctificare animam Christi docent Patres: nam Origenes 2 Periar. cap. 6 docet animam Christi fuisse unctam, seu sanctificatam; *Quia ipsius Verbi Dei in ea intrat plenitudo, sicut & Apostolus dixit, in quo habitat omnis plenitudo Diuinitatis.* Haud aliter Remigius Altisiodorensis Episcopus lib. *de celebratione Missae* interpretans illud verbum Christe Eleyson: *Christe* (inquit) *qui es unctus non oleo visibili sed plenitudine Diuinitatis.*

Origenes.

Remigius Altisiodo.

Ad haec, rationem formalem illius cultus esse illas proprietates personales desumi potest ex Concilio Nicaeno II. Act. 3. dum approbat Tharasij professionem fidei in qua dicitur: *Secundum singularitatem personarum tria adoranda* Et quia subsistentia diuina est sufficiens ratio formalis exorandi, & glorificandi personas, ideo Sophronius Patriarcha Hyerosolym. in Epist. quae ponitur in sexta Synodo act. 11. colum. 3. inquit. *Sicut subsistentias tres exorare dicimus, ita & tres glorificare personas instruimur*: nam ut supra retuli ex Epiphanio in Anchorato colum. 10. *Honoratur Pater secundum quod Pater est*: etenim adoratur in personis proprietas ut monet Ecclesia praefatione Missae in festo Trinitatis.

Concil. Nica.

Sophronius Patriar.

Probo tertio relationes diuinas esse ratione sui formaliter sanctitatem ex verbis Nazianzeni orat. 5. 5. de Theologia aliquanto post principium. *Perfecta Deitas*, inquit, *quo modo erit, in qua ad perfectionem aliquid desideratur? Desideratur autem si sanctitate careat. Hanc porro quomodo habere queat, nisi Spiritum habeat* Spiritus vero sanctus supra essentialem sanctitatem nihil Deitati addit nisi passiuae spirationis relationem, ergo diuina essentia secundum se praecisè non includit omnem diuinam sanctitatem, sed diuinae relationes etiam sunt formaliter sanctitas.

Nazianz.

Quod si personalitas Spiritus Sancti est formaliter sanctitas non dubium quin etiam personalitas Filij, & Patris aeterni sit etiam formaliter sanctitas: nam secundum quid extensiue, seu pluribus titulis perfectior est personalitas Patris, quam personalitas Filij, & Filij personalitas, quam personalitas Spiritus sancti, licet absolute sint aequalis perfectionis: quoniam Pater habet titulum specialem principij totius Trinitatis, & Pater ac Filius sunt principium Spiritus sancti, qui titulus maiorem constituit perfectionem, quando aliunde propter infinitatem non est omnimoda aequalitas, si autem propter identitatem cum essentia infinita debeat esse omnimoda aequalitas, non constituit simpliciter maiorem, sed secundum quid. Hoc voluit Athanasius orat. 2. contra Arianos aliquanto ante finem dicens in persona Verbi: *Pater maior me est, non quidem magnitudine, aut aetate, sed quia ex illo ortum habeo.* Similiter Hilarius lib. 4. de Trinitate multo post medium cuius verba amplectitur S.Thomas. 1. p. q. 42. art. 4. ad 1. *Donantis authoritate Pater maior est, sed minor non est cui unum esse donatur.* Nazianzenus orat. 4. de Theologia ante medium concedit Patrem maiorem esse *generationis dignitate.* Cyrillus lib. 2. Thesauri cap. 3. *Maior ipso Pater est, qui eum generat, in hoc solummodo quia ex eo Filius est.* licet illorum verborum Christi Domini *Pater maior me est* sensus praeferendus sit iuxta ipsum de Christo ut homine, Damascenus lib. 1. fidei: *Dicimus Patrem maiorem, quia Filius ex Patre genitus; non autem Pater ex Filio.* Idem habet lib. 4. cap. 19. circa principium. 6.

Quo sensu Pater maior sit Filio.

Athana.

Hylari.

S.Tho.

Nazianz.

Cyrillus.

Damas.

Chrysosto. principium. Chrysostomus homil. 74. in Ioannem post medium: *si quis maiorem Filio Patrem, inquantum principium diceret, neque hoc contra diceremus.* Eandem expositionem illius loci amplectitur Euthymius in illum locum, licet nobis alia *Euthym.* expositio de Christo vt homine retinenda videatur. Bellarminus vero lib. 1 de Christo cap. 16. *Bellar.* ad 1. ait prædictam expositionem non esse omnino improbandam. Rursus Nazianzenus oratione *Nazian.* de moderatione in disputationibus multo post medium: *Agnoscamus Spiritum sanctum hoc solo nomine cedentem Patri quod ingenitus non sit; hoc item Filio quod non genitus sit; cætera autem eiusmodi omnino natura, dignitatis, honoris, & gloriæ.* Cyrillus vt habetur in Concilio Ephesino tom 5 cap. 1. *Conc. Ephe* Anathematismo 9. *Dei Verbum omnia præter solam Paternitatem, cum Patre æqualia, & communia habens* Augustinus lib. Quæstionum veteris testamenti quæst. 122. prope finem: *In substantia minor non est Filius: authoritate maior est Pater, ipso Domino testante; & dicente: Pater maior me est.* *August.* *Athana.* Athanasius in Quæstionibus anonymus quæst. 5. *Omnia æqualiter habet Pater, Filius, & Spiritus sanctus præter proprietates suas* Gregorius Bœticus distincte ait, *Qua Deus, Deo æqualis, qua Filius minor Patre*, quod intelligi debet de minoritate secundum quid, & maioritate solum extensiua quoad titulos plures perfectionis, quemadmodum duæ personæ Trinitatis extensiue, & secundum quid sunt quid perfectius, quam vnica tantum.

7. Hæc ob duas causas latius proposui, quam par alioqui videri posset. Primo vt de Patrum sensu non esset ambigendi occasio, dum de perfectione diuinarum relationum suboritur quæstio non enim possent considerare in Patre maiorem perfectionem secundum quid, quam in Filio, aut Spiritu sancto nisi pro comperto supposuissent relationem Paternitatis esse ratione sui perfectionem. Hoc prænotasse oportebit, vt postea appareat quam debilia sint fundamenta contra nostram sententiam asserentem humanitatem Christi formaliter sanctificari à personalitate Verbi, si solum illa respiciamus fundamenta quibus aduersarij probare nituntur diuinas relationes ex vi suæ formalitatis nullam dicere perfectionem.

8. Secundo proposui præcedentia Patrum testimonia vt inde constare posset, diuini Verbi personalitatem esse formaliter sanctitatem prout differt virtualiter a diuina natura; quia Filiatio ex mente Patrum non est minus perfecta quam Spiratio passiua, sed secundum quid, seu extensiue perfectior, siue pluribus titulis perfectissima; atqui Spiratio passiua est ratione sui sanctitas, vt supra ex Nazianzeno orat. 5. de Theologia monstraui, igitur & diuina Filiatio est ratione sui sanctitas formaliter: etenim formalitas diuina quæ ratione sui est sanctitas neque secundum quid potest esse minus perfecta quam alia, quæ non sit sanctitas. Imo spiratio passiua esset extensiue, & secundum quid, seu pluribus titulis magis perfecta quam Filiatio, si Spiratio esset ratione sui sanctitas; secus vero Filiatio: etenim quia sanctitas esset formaliter, terminaret formaliter maiorem amorem, & redderet personam amabiliorem formaliter.

9. Præmisi hæc vt inde apertius colligi posset, personalitatem diuinam sanctificare humanitatem Christi prout ipsa differt virtualiter à Diuinitate; quoniam vt sic est formaliter sanctitas, & communicatur subiecto capaci illius effectus formalis; licet enim, vt postea probandum erit, non possit humanitas Christi sanctificari simpliciter infinite per sanctitatem increatam; tamen capax est vt sanctificetur infinite secundum quid per talem sanctitatem, vt clarius patebit infra. Quare qui negant, Christi humanitatem sanctificari per per onalitatem Verbi, similiter negant ipsam esse formaliter sanctitatem; quia sanctitas Dei est attributum essentiale conueniens Deo ratione naturæ, non vero ratione relationum, & ideo non concedunt in Deo tres sanctitates.

Tamen ex ipsa diffinitione sanctitatis sufficienter colligitur relationes diuinas esse formaliter sanctitatem: etenim sanctitas iuxta Dionysium cap. 12. de diuinis nominibus est *ab omni scelere libera, & omnino perfecta, & omni ex parte immaculata puritas*, quam definitionem sic expono: sanctitas est *ab omni scelere libera*, quia nequit ipsa ad vllum peccatum concurrere per quod tale suppositum in quo est dicatur peccans: sanctitas enim non agit perperam, & est *omnino perfecta puritas*, quia est radix totius operationis moraliter honestæ constitutæ in ordine diuino; nam ideo gratia habitualis est radix totius operationis supernaturalis laudabilis, & meritoriæ; est etiam sanctitas *puritas omni ex parte immaculata*, quia non solum non potest concurrere ad peccatum, sed de se est incompossibilis cum peccato mortali: atqui tota hæc definitio conuenit diuinis personalitatibus etiam respectu Dei: nulla enim posset concurrere ad peccatum suppositi in quo est; Deinde quælibet ex diuinis personalitatibus est radix totius operationis moraliter honestæ, & ordinis diuini: nam operationes Dei laudabiles formaliter in genere moris sunt decreta diuina libera; per onalitates autem diuinæ præcedunt omnia decreta libera, & suppositum dicitur ratione nostra principium quod illarum operationum: est præterea diuina personalitas de se incompossibilis in eodem supposito cum pecato non solum mortali, sed etiam veniali. ergo est formalissime sanctitas. 20. *Definitio sanctitatis ex Dionysio.* *Relationes diuinæ sunt radix totius operationis moraliter honestæ, ordinisque diuini.*

Confirmari potest hæc veritas ex doctrina S. Tho. 2. 2. q. 83 art. 1 imo vbi affirmat, sanctitatem Dei esse id, propter quod petimus exaudiri, quando a Deo postulamus vt propter semetipsum exaudiat preces nostras: etenim petimus vt propter omnes suas perfectiones, & propter altissimum mysterium sanctæ Trinitatis nos exaudiat, igitur omnia Dei attributa, & relationes sunt formaliter sanctitas. Imo decreta libera Dei satis probabiliter dicuntur sanctitas Dei, quia reipsa sunt ratione sui perfectio, & identificantur realiter cum natura, quæ est prima radix totius operationis honestæ, & dum ipsa vnitur indirecte humanitati debetur ratione illius perfectionis increatæ humanitati habitualis gratia, quæ de se est prima radix supernaturalium operationum. 11. *Confirmatur primò. S. Tho.*

Confirmo secundo, semel admissa perfectione diuinarum relationum non est cur diuinus amor sit potius formaliter sanctitas, quam diuinæ relationes: nam diuinus amor (vt suppono) virtualiter distinguitur à diuina natura, quæ intelligit, & amat, & ipse amor non est radix diuinæ beatitudinis: sed talis amor Dei est formaliter sanctitas, igitur diuinæ relationes participant rationem formalem sanctitatis. Minor probatur; quoniam diuinus amor dicitur sanctitas Patris, & Filij, & ideo Spiritus sanctus, qui procedit per amorem dicitur sanctitas Patris, & Filij. Vnde Ambrosius in Symbolo Apostolorum cap. 1. post medium cum dixisset Spiritum Sanctum esse vnam dilectionem vtriusque, subiunxit: *Spiritus sanctus est sanctitas amborum.* Eodem modo loquitur 12. *Confirmatur secundò* *Ambros.*

tur lib. 6. de Trinitate cap. 5. & Concilium Toletanum XI. in professione fidei. Nazianzenus etiam orat. 25. in laudem Heronis prope finem dicit Spiritum sanctum esse sanctitatem ipsam. Eodemque sanctitatis nomine vocat Spiritum sanctum regula fidei data Gregorio Thaumaturgo, Cyrillus Alexandrinus lib. 13. Thesauri cap. 4. in medio habet: *Sanctus spiritus dicitur, qu a sanctus essentialiter est: naturalis enim, & viua, & subsistens* Dei *operatio est, quæ creaturas per suam operationem sanctificando perficit.*

13. Ex dictis colligitur primo non esse de conceptu sanctitatis in genere esse primã radicem beatitudinis supernaturalis, quia diuinus amor est formaliter sãctitas Dei, quin sit prima radix beatitudinis Dei. In gratia habituali hoc requiritur vt perfecte participet imitatiue naturam Dei: debet enim forma creata sanctificans tantæ esse excellentiæ vt constituere possit filium Dei adoptiuum, quando non est in filio Dei naturali; ac proinde ita debet participare diuinam naturam vt sufficiat constituere hominem filium Dei adoptiuum, ad quod opus erit vt filius imitetur perfecte naturam patris; & quia natura in Deo est prima radix impeccabilitatis, videndi, & amandi Deum, & totius honestatis moralis, ideo gratia habitualis, qua hoc modo participat diuinam naturam debet esse forma opposita peccato, nec non prima radix videndi & amandi Deum, & totius operationis honestæ supernaturalis. At vero si alio modo perfectius natura diuina participetur ab aliqua entitate, non est cur talis entitas non sit sanctitas; & quia relationes diuinæ, & attributa participant perfectius diuinam naturam si quidem eam per identitatem participant, ideo gaudent conceptu sanctitatis & naturam Dei sanctificant. & quia diuina relatio de se pugnat cum quouis peccato propter suæ perfectionis excellentiam, ab illis nouo titulo redditur natura diuina impeccabilis, sicut nouo titulo perficitur, vt postea fusius dicam.

Non est de conceptu sanctitatis in genere esse primam radicem beatitudinis supernaturalis.

Cur hoc sit respectu gratiæ habitualis.

14. Sumitur secundo ex dictis etiam attributum sapientiæ quatenus infinita sapientia est sanctificare non solum naturam diuinam, sed etiam humanam. Hoc assertum vocat omnino improbabile P. Torres in selectis par. 1. disp. 4. dub. 3. quia sapientia diuina vt talis non opponitur peccato, sed ignorantiæ. Oportebat tamen vt ipse probasset diuinam sapientiam non opponi peccato. Præsertim cum ipse concedat visionem Dei etiam creatam esse formam sanctificantem. Nostram tamen assertionem in propriis terminis defendit respectu diuinæ naturę Petrus Hurtato disp. 47. sect. 3. §. 46 & sed. 4. §. 105.

Attributum Sapientiæ est forma sanctificans. *P. Torres.*

15. Non tamen sufficit aliquod ens creatum esse aliquam participationem alicuius attributi diuini vt talis participatio sit sanctitas: nam creata sapientia est participatio increatæ, & adhuc non est sanctitas; quia debet attributum participari in ratione formali sanctitatis, quatenus de se repugnat peccato, & est radix cuiusuis operationis moraliter honestæ, & ordinis diuini: hoc enim est de conceptu sãctitatis in genere, vt postea magis explicabo.

SECT. IV.

Eo quod Christus vt homo sit Filius Dei naturalis idonee ostenditur subsistentiam Verbi sanctificare humanitatem Christi.

1. VErbi personalitatem vt à Deitate virtualiter distinctam habere vim sanctificandi humanitatem Christi probant qui pro nostra sententia suffragiũ ferunt; quia talis subsistentia coniuncta per identitatem cum Deitate constituit Verbum, Filium Dei naturalem, igitur coniuncta naturæ humanæ per vinculum hypostaticæ vnionis constituet hominem Christum Filium Dei proprium: atqui forma constituens filium Dei proprium, & naturalem non potest non sanctificare formaliter, quemadmodum forma constituens filium Dei adoptiuum nequit non sanctificare subiectum quod denominat intrinsece.

Proponitur ab aliis hæc ratio.

2. Hic discursus ita propositus non euincit, neque recte infert ex eo quod diuina filiatio vnita per identitatem naturæ diuinæ constituat Filium Dei naturalem, debere quoque vnitatem humanitati constituere simul cum humanitate Filium Dei proprium, ita vt ex ipsa, & humanitate sibi vnita sufficienter resultet Filius Dei proprius; quia humanitas non est subiectum capax vt à sola filiatione diuina denominationem illam recipiat, ita vt ex sola humanitate & filiatione diuina vnitã consurgat Filius Dei proprius: quia non datur Filius Dei proprius, qui non sit Filius Dei naturalis, ex sola humanitate, & filiatione diuina illi vnita, nequit coalescere filius Dei naturalis; quia in illo complexo præscisè non reperitur viuens à viuente à principio coniuncto in similitudinem naturæ: etenim natura diuina & humana sunt maxime dissimiles. Ob id quæ dicemus postea naturam diuinam vt sanctificantem humanitatem Christi constituere hominem Christum in ratione Filij Dei naturalis.

Inualidè.

3. Retorquetur que argumentum contra P. Bernal, qui licet doceat Christum Dominum qua homo est, esse Filium Dei proprium, negat tamen esse Filium Dei naturalem: & nihilominus filiatio diuina est de se filiatio naturalis. & vnita per identitatem cum natura diuina constituit Filium Dei naturalem, quamuis vnita humanitati per nexum vnionis hypostaticæ non constituat Filium Dei naturalem.

Vrgetur P. Bernal.

4. Melius detegitur efficacia huius rationis, quia licet Christus vt homo constituatur per diuinitatem vnitam humanitati in ratione Filij Dei naturalis, eo quod per ipsam constituatur similis Patri in natura diuina: tamen ipsa personalitas Verbi constituit tanquam filiatio Christum vt hominem Filium Dei naturalem: atqui quod per modum filiationis constituit simul cum humanitate Filium Dei naturalem nequit non esse sanctitas, & non reddere sanctum, & Deo gratum illum Filium Dei naturalem: nam Filiatio tribuit ius ad hæreditatem, & consequenter humanitas Christi per illam filiationem acquirit ius ad visionem beatificam, quæ est hæreditas filiorum Dei; id autem quod per se, & ratione sui tribuit humanitati ius ad beatitudinem, non potest non esse sanctitas, & non sanctificare naturam rationalem: gratia enim habitualis eo quod ratione sui tribuat ius ad hæreditatem visionis beatificæ, est formaliter sanctitas, & denominat humanitatem sanctam; quia ex hoc titulo pugnat cum peccato, eo quod peccatum graue per se est impedimentum perpetuum vnionis Dei, & impedit in perpetuum ius ad visionem.

Proponitur efficaciter.

5. Confirmo primo. In humanis quod ratione sui tribuit ius ad hæreditatem non est ipsa similitudo in natura; nam quilibet homo est similis alteri in natura, quin propterea ius habeat in hæreditatem alterius, sed ipsa naturalis filiatio ex sua natura, ergo diuina filiatio sufficienter ratione sui tribuit ius ad hæreditatem dum denominat filium;

Prima confirmatio.

lium; atqui Christus, qua homo est dicitur filius Dei naturalis à personalitate Verbi tanquam à filiatione, igitur personalitas Verbi præstat humanitati ius ad gloriam: nequit autem illi conferre ius in gloriam nisi quatenus illam sanctificat: alioqui posset aliqua forma creata tribuere humanitati ius ad gloriam, quin eam redderet sanctam, quod est aperte falsum, non enim valet comparari intrinsecè ius ad gloriam ex vi alicuius formæ intrinsecæ, nisi illa forma creata intrinseca reddat hominem dignum amore amicitiæ super naturalis, qui enim dignus non est supernaturali amicitia, neque dignus supernaturali beatitudine & hæreditate propria filiorum.

6. Secunda cõfirmatio. Secundo firmatur. Impossibilis est forma creata tribuens ratione sui ius ad hæreditatem visionis beatificæ independenter à meritis, quæ non sit filiatio Dei adoptiua: igitur etiam implicat creata forma quæ intrinsecè ratione sui, & independenter à meritis tribuat ius ad hæreditatem supernaturalis beatitudinis, quæ sanctitas non sit: non enim apparet, cur de ratione cuiusuis formæ creatæ tribuentis, ius ad beatitudinem ratione suæ physicæ excellentiæ, debeat esse filiatio Dei adoptiua, quam sanctitas, ergo cuilibet filiationi Dei adoptiuę necesse est competat conceptus sanctitatis & similiter cuicunque creatæ formæ tribuenti ratione sui & ob propriam physicam perfectionem ius ad visionem claram Dei, debet convenire quidditas sanctitatis, ergo etiam Filiationi naturali Dei competit ex propria ratione sanctitas, & sanctificat hominem, quem constituit Filium Dei naturalem, & dum humanitati confert ius ad visionem beatificam, seu hæreditatem debet illam sanctificare.

7. Tertia cõfirmatio. Sit tertia confirmatio: Filius Dei naturalis constitutus ex diuina filiatione & humanitate Christi vnita personalitati Verbi nequit non diligi à Deo amore amicitiæ ac per consequens ex parte humanitatis intelligitur fundamentum vt ipsa diligatur à Deo amicabiliter, seu amore amicitiæ supernaturalis: nam quemadmodum Filius Dei nequit esse Deo inimicus, ita non potest non esse Deo amicus, & sicut Dei Filius naturalis nequit non esse cum iure ad hæreditatem, ita nequit non esse obiectum congruum diuinæ beneuolentiæ, seu amicitiæ: ad hoc autem necesse est, vt illa humanitas terminet diuinam amicitiam: nam homo, qui dicitur Deo amicus, licet ratione sanctitatis, seu filiationis terminet amicitiam, tamen secundum humanitatem debet terminare amorem beneuolentiæ, seu amicitiæ, illa enim natura supra quam simul cum personalitate cadit denominatio filij est amabilis amore amicitiæ: atqui supra naturam humanam simul cum personalitate Verbi sibi vnita descendit denominatio Filij Dei naturalis, igitur Christi humanitas ex vi illius filiationis est Deo grata, & amica. Denominationem illam filij Dei naturalis conuenire illi complexo resultante ex humanitate, & personalitate Verbi illi vnitâ constat ex Epistola Adriani in Concilio Francofordiensi colum. 3. explicans verba Apostoli; *Qui proprio filio suo non pepercit*, & inquiens: *Scimus enim quia non est traditus secundum diuinitatem, sed secundum id, quod homo verus erat: illum nimirum, qui traditus est, id est, hominem ipsum Apostolus proprium Dei Filium protestatur.* Et colum. penultima. *De eo ergo, id est, de hominis filio, super quem Spiritus Sanctus descendit (licet vnus sit Dei hominisque Filius) vox Patris insonuit dicens: Hic est Filius meus dilectus.* Rursusque post pauca. *Animaduertite quia nihil vobis restat, vt secundum diuinitatem tantummodò credatis dixisse Patrem, Hic est filius meus; sed potius secundum humanitatem; super quem Spiritus sanctus dicitur descendisse.* Videturque ex ipsis terminis notissimum Filio Dei naturali quatenus talis est deberi amorem diuinæ amicitiæ.

Adrian. Concil. Franco.

Secundo principaliter ex hac filiatione Christi colligitur eius sanctitas, & dignitas illius hominis vt ametur amore amicitiæ. Adduco ad id probandum; quoniam ratione huius filiationis humanitas Christi effecta est digna vt Deus Pater omnia daret in manu eius iuxta verba illa *Pater diligit Filium, & omnia dedit in manu eius*: etenim ne Christus putaretur missus tanquam seruus dicitur esse Filius, ideoque tantopere dilectus, vt plures Patres exponunt, eodemque sensu Ioan 13. v. 3. dicitur: *Sciens quia omnia dedit ei Pater in manus*, & 17. *Pater venit hora, clarifica Filium tuum, sicut dedisti ei potestatem omnis carnis*, & Matth. 28. v. 18. *Data est mihi omnis potestas in cælo, & in terra*, quia scilicet vt homo Filius naturalis Dei est, & ratione filiationis habet ius ad bona Patris Atque eandem ob causam ante prædicta verba ex cap. 3. Ioannis habetur: *Non enim ad mensuram dat Deus spiritum*, nempe Christo: nam Christus per se ratione filiationis habet sanctitatem absque mensura; per se autem habere dicitur quia in sua constitutione hominis includitur sanctitas absque mensura. Consonant verba Pauli ad Hebræos 1. *Nouissime vero loquutus est nobis in Filio, quem constituit hæredem vniuersorum*: nam ratione filiationis constitutus est vniuersorum hæres, quæ omnia supponunt filiationem reddere Christi humanitatem adeo amabilem, vt ille amor sit proprius Filij Dei naturalis; atqui amor proprius filij Dei adoptiui est amor amicitiæ Dei erga hominem, igitur amor quo Deus diligit Christum vt hominem, quatenus vt sic est naturalis Dei filius est amor diuinæ amicitiæ. 8. Secunda ratio. Ioann. 3. Ioan. 13. Matt. 28. ad Hebræ.

Probo tertio Christus vt homo quia est Filius Dei naturalis est impeccabilis, & ab ipsa filiatione redditur impeccabilis; alioqui, vt postea patebit, peccatum refunderetur in Deum si permitteret peccatum filij naturalis; certumque est Filium Dei naturalem ex vi talis filiationis esse semper, & pro quouis euentu dignum maxima veneratione, & minime contemptu dignum; si autem peccaret non posset non esse ratione illius culpæ mortalis dignus contemptu, igitur illa filiatio ratione sui constituit humanitatem impeccabilem, ergo reddit humanitatem formaliter sanctam: quoniam forma intrinseca, quæ ratione sui reddit humanitatem impotentem peccare, nequit non esse sanctitas: etenim sanctitas, inquit Dionysius, & ex eo Anselmus, *est omni inquinatione libera, & perfectissima puritas*, & sic sanctitas perfecta est illa quæ opponitur cuiuis peccato. Christum peccare non potuisse, & metuendum non esse ne humanitas suscepta à Verbo peccaret docuerunt Athanasius lib de Incarnatione Christi, Augustinus lib. de correp. & gratia cap. 11. 9. Tertia ratio. Christus vt homo est impeccabilis. Ansel. Athana. August.

Probo quarto ex Concilio Fracofordiensi in libro Sacro-syllabo vbi postquam recitauit ex Luc. 1. v. 32. *Vocabitur altissimi Filius*, & ver. 35. *Quod nascetur ex te sanctum* vocabitur *Filius Dei*, & ostendisset Christum, quà homo est, esse filium Dei naturalem, progreditur dicens *Habes igitur quomodo de quo supra dixerat. Quod enim ex te nascetur sanctum vocabitur filius Dei non adoptiuus, sed verus, non alienus sed proprius, de eo subiecit Dabit ei Dominus sedem Dauid Patris eius*, quæ verba insinuatis, Christum quà homo est, ratione diuinæ 10. Quarta ratio ex. Concil. Franco.

diuinæ Filiationis ita esse Filium Dei non adoptiuum, sed proprium, vt ratione eiusdem filiationis sit sanctus: nam ideo postea supponens Spiritum sanctum non descendisse in Christum, quà Deum, sed quà hominem, sic Patris vocem enarrat: *Iste super quem Spiritus sanctus descendit, & Filius est, & dilectus est, & meus est*. vbi supponitur Christum esse dilectum eximia illa beneuolentia,& amicitia à Patre, quia vt homò, est Filius Dei naturalis, & filiatio illa constituit Christum, qua homo est, sanctum, & eximie dilectum præ filiis adoptiuis, licet isti amore amicitiæ diligantur à Patre. Rationemque iterum alio sermone videtur inducere his verbis: *Christi namque nomen ab homine, quem assumpsit accepit*; *quia vnctus in homine fuit*; etenim idem est fuisse vnctum in homine, & esse sanctum qua homo est, significaturque substantialis sanctitas consistens in filiatione per quam Christus vt homo, est sanctus; nam supponit, Christum fuisse vnctum quatenus est Filius Dei, non adoptiuus, sed proprius; quia per id, quo constitutus est Christus, siue vnctus, ac sanctus, dicitur Filius Dei, & ideo vt suum probaret intentum præmisit verba Petri; *Tu es Christus Filius Dei vivi*.

11. Secunda ratio ex eodem Concilio. Clarius stabilitur id ipsum ex eodem Concilio in Epistola ad Hispanos; postquam enim dixerat in colum. 6. *Hæc testimonia ideo posui nus vt cognoscatis Deum, & Dominum nostrum Iesum Christum in vtraque natura esse, & vnigenitum, & primogenitum*, &c. postea vt probaret in colum. vltima, Christum in vtraque natura, diuina scilicet; & humana, esse Filium Dei naturalem, non vero adoptiuum, ita arguit; *Quis neget meliorem esse proprietatem in filio quam adoptionem*, &c. *Cur non debuit ex meliore filiorum dignitate, & multo excellentiore, nostram sibi in vnitatem personæ associare humanitatem*. In quo sermone supponit filiationem naturalem constituere humanitatem Christi magis amabilem, quam Filij adoptiui reddantur amabiles per adoptionem; sed filij Dei adoptiui redduntur per adoptionem amabiles amore amicitiæ, igitur per naturalem filiationem redditur Christus qua homo est, amabilis per amorem illum amicitiæ, qui ex genere suo dicitur maior

Adrian. amor. Et ideo Adrianus suprà aliis verbis aiebat: *Ex effectione quam Deus erga Christum exercuit, illud mirabile extitit opus, vt Christus sit vnicus, proprius, & dilectus filius Dei, ex effectione vero, quam erga nos exercuit, hoc aliud opus resultat, vt vi nostræ creationis simus serui, & vi gratiæ iustificantis simus filij adoptiui*; quia scilicet effectio Christi includit vnitionem humanitatis cum personalitate Verbi, quæ constituit Christum, qua homo est dilectum Filium Dei proprium, & ideo magis dilectum, quam filios adoptiuos: nos vero ex vi productionis sumus serui, & vi gratiæ filij adoptiui,& ideo minus dilecti. Verba Adriani sunt: *Opus nanque eius est vt sit vnicus proprius, & dilectus Filius Dei. Nostrum opus est, vt simus serui per conditionem, & filij per gratiam adoptionis*, quibus verbis simul cum filiatione propria Christi vt hominis, adiungit dilectionem Patris, quia ex vi talis dilectionis diligitur præ cunctis filiis adoptiuis; cum igitur filij adoptiui ex vi talis filiationis sint digni amore amicitiæ, nulla via negari potest Christum qua homo ex vi illius filiationis naturalis Dei diligi amore amicitiæ.

12. Confirmatur primo. Ioann. 15. Confirmatur primo. ex illo loco Ioann. 15. *Iam non dicam vos seruos, sed amicos*, qua oratione explicare voluit Christus magnitudinem amoris sui erga discipulos, quod potius cum illis se gerere voluerit vt amicis, quam seruis; ergo cum diuina filiatio excludat ab humanitate Christi seruitutem strictè dictam (vt postea indicabo, quam non excludit à nobis filiatio adoptiua, & Christus sit etiam vt homo filius specialiter dilectus iuxta illa verba Adriani: *Opus namque eius est vt sit vnicus proprius & dilectus Filius Dei*; nulla manet rimula cogitandi, Christum vt hominem ex vi illius filiationis non diligi vt amicum.

13. Psal. 145. Ioan. 14. Confirmatur secundo. ad Rom. 8. Probant Theologi iustos diligi à Deo vt amicos, quia singulariter dicuntur dilecti iuxta illa verba Psal. 145. *Dominus diligit iustos*,& Ioan. 14. *Qui diligit me diligetur a Patre meo*, ergo cum Christus Dominus, qua homo est, ratione diuinæ filiationis dicatur singularissime dilectus à Patre, vt toties vidimus in Concilio Francofordiensi, necessario fateri cogimur Christum vt hominem à Deo diligi amore amicitiæ. Eodem spectant verba Pauli ad Rom. 8. *Si autem Filij & hæredes; hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi*; nam Christo associamur vt cohæredes cum illo, eo quod simul cum ipso simus filij licet, cum tanto discrimine, quoniam ipse est Filius Dei proprius, & naturalis, qua homo, & quà hæres est; nos vero per adoptionem sumus filij;ergo quemadmodum ratione filiationis sumus cohæredes cum illo, ita simul cum ipso ob eandem rationem filiationis erimus Dei amici; nos enim per filiationem efficimur Dei amici, & filij adoptiui ad imitationem filij proprij, participantes bona patris; & ideo filij Dei habent ius ad sempiternam beatitudinem, quæ est, *status omnium bonorum aggregatione perfectus*.

14. Concluditur discursus. Neque erit qui percipere possit filium Dei proprium, seu naturalem ex vi filiationis habere ius ad hæreditatem Patris, & ad beatitudinem in gradu eminentissimo; non vero ad amorem amicitiæ. Præsertim cum adoptiua filiatio pariter tribuat ius ad hæreditatem, & ad amorem beneuolentiæ, seu amicitiæ. Summa etiam communicatio Dei ad humanitatem est per vnionem hypostaticam; summa autem bonorum communicatio non stat quin ratione sui formaliter inducat amorem amicitiæ. Ideo namque habitualis gratia est habitualis amicitia hominis ad Deum, & tribuit ius ad amorem diuinum beneuolentiæ quia per gratiam habitualem efficimur per imitationem consortes diuinæ naturæ iuxta verba Petri: *Maxima & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ*: atqui diuina personalitas ratione sui est multo perfectior participatio diuinæ naturæ;eam namque realiter per identitatem participat, igitur subsistentia Verbi diuini confert ratione sui humanitati Christi ius ad amorem diuinum amicitiæ, & consequenter humanitatem sanctificat: alioqui posset etiam dari forma creata, quæ ratione sui esset participatio diuinæ naturæ per imitationem, & præstaret ius ad visionem beatam, quæ non esset supernaturalis amicitia habitualis hominis ad Deum, & cui non deberetur vt ratione ipsius rationalis natura amanda esset à Deo amore beneuolentiæ.

SECT. V.

Ex adoratione humanitatis Christi ratione diuinæ personalitatis deprehenditur sanctificatio naturæ humanæ per subsistentiam Verbi.

1. PRobaui sect. 2. humanitatem reddi dignam eximio illo cultu eo quod sibi vnitam habeat Verbi

Verbi personalitatem, idque prouenire ab excellentia ipsius personalitatis ratione sui, & sect. 3. patefeci relationes diuinas esse ratione sui adorandas, & non solum ratione essentiæ, & Patrem æternum esse dignum maximo honore quia Pater, idemque est de Filio, quia Filius est, vt inde patet; rursus Christi humanitatem reddi formaliter à personalitate Verbi absolutâ latriâ adorandam. Sic iuxta Paulum ad Hebræos 5. dicitur Christus *exauditus pro sua reuerentia* Chrystus enim pro dignitate sua, quâ homo erat fuit a Patre exauditus, vt enim exponunt Chrysost. Theophylactus, Oecumenius, Anselmus tanta erat dignitas Christi vt hominis vt eum etiam reuereretur Deus Pater, ac proinde pro sua reuerentia tam actiuâ, quam passiuâ fuit exauditus; quia scilicet Christi humanitas maximam habuit dignitatem per vnionem ad Verbum, quemadmodum humanitatis opera à persona Verbi accipiebant valorem simpliciter infinitum. Si enim dignitas Matris Dei effecit Deiparam præscindendo à gratia habituali dignam peculiari adoratione præ omnibus sanctis; qua adoratione digna erit Christi humanitas ratione vnionis ad personam Verbi propter dignitatem quam recipit formaliter ab ipsa personalitate? Hanc inductionem explicatius posui sectio. 1. quæ ob oculos constitui debet, vt ad alia inoffense properare possimus.

ad Hebr. 5.

2. Conficitur argumentum. Hæc postquam sanxi, disputare incipiam. Non potuit personalitas Verbi ratione sui reddere humanitatem adorabilem latriâ absolutâ, quin illam redderet amabilem amore amicitiæ; natura enim, quæ est intrinsece adeò venerabilis, etiam est digna vt ametur à Deo amore amicitiæ: etenim quoties excellentia supernaturalis intrinseca, ratione sui non minoris perfectionis, quam gratia habitualis reddit naturam capacem diuinæ amicitiæ intrinsece maxime venerabilem, & excellentiori cultu colendam, quam puros homines iustos ob sanctitatem iustificantis gratiæ; etiam efficit ratione sui illam naturam dignam amore diuinæ amicitiæ, & reddit hominem Deo amicum, non enim iustus redditur Deo amicus nisi quia intrinsece eleuatur ad tantam dignitatem supernaturalem: alioqui non esset cur separari non posset conceptus sanctificationis naturæ humanæ à conceptu diuinæ amicitiæ, & sic posset inueniri purus homo iustus, qui non esset habitualiter Dei amicus.

3. Confirmatur. Confirmatur. Quidditas habitualis amicitiæ hominis erga Deum, & intrinsecæ dignitatis diuinæ beneuolentiæ infallibiliter sibi annectit dignitatem maximi cultus duliæ, ergo etiam econuerso intrinseca dignitas eximij cultus latriæ absolutæ, & adorationis adeo superioris sibi habet annexam necessario dignitatem formalem eximij amoris diuinæ beneuolentiæ, seu amicitiæ: non enim est, cur dignitas illa intrinseca cultus inferioris, nempe duliæ, secum identificet dignitatem amoris diuinæ amicitiæ; non vero econuerso dignitas altioris cultus, nimirum latriæ absolutæ ob intrinsecam perfectionem, quæ naturam rationalem adeo perficit, non secum formaliter identificet dignitatem diuinæ amicitiæ actualis: nam dignitas intrinseca cultus debet correspondere dignitati amoris, & dignitas diuini amoris dignitati cultus: quando dignitas semper est intrinseca in ordine supernaturali, & in æquali gradu excellentiæ: nam dignitas amoris in excellentia radicatur: alioqui posset supernaturalis qualitas esse prima radix videndi, & amandi Deum, & cuiuslibet honesti operis supernaturalis, & habere repugnantiam cum peccato, quin polleret vi constituendi hominem Deo amicum.

Dicat quis primo latum esse discrimen inter dignitatem maximi cultus, & dignitatem amoris eximij; quia licet omnis natura digna eximio amore diuino ob intrinsecam excellentiam supernaturalem, sit etiam digna absoluta adoratione perfecta: omnes namque Dei amici sunt honore digni, quemadmodum sunt inuocandi, & omnis inuocatio sanctorum est honor, aut non sine honore, quia est tacita professio, & protestatio excellentiæ, qua præstant nobis, nostræque submissionis, per quam inferiores esse profitemur: at vero non omnis natura digna eximia adoratione, etiam latriæ absolutæ, debet hoc ipso intelligi digna formaliter amore amicitiæ, quia sufficit aliquam naturam in se habere aliquam maximam excellentiam vt totus cultus feratur in singulas partes: nam adoratio cum sit externus cultus V. gra. genuflexio, aut apertio capitis, tota fertur indiuisibiliter in singulas partes, & in totum suppositum: nam in ipsa apertione capitis non diuidimus, ita vt sit minor cultus respectu corporis, quam animi, & tituli excellentiæ, celsitudinis, maiestatis, &c. non diuiduntur, quia totum hominem alloquimur, & veneramur. Amor vero non fertur ita indiuisibiliter in singulas partes: nam qui Petrum amat plus diligit animam, quam corpus ipsius; quia plus æstimat animam, quam corpus, & Deus diligens iustum magis amat animam iustam, quam corpus ipsius, quia gratia plus decorat animam, quam corpus. Etenim quia amor est affectus internus tendens in bonum, magis fertur ad ea, quæ magis participant bonitatem, quæ mouet, & cum prudenti discrimine per cognitionem proposito fertur ad obiecta. 4. Responsio.

Hæc responsio multis nominibus sustinenda non est. Primo; quia licet Diuinitas per adorationem Christi adoretur super omnia, & illa adoratione adoretur humanitas; tamen humanitas non adoratur super omnia; non enim colitur vt Deus, sed vt deificata, & ideo aiebat Damascenus orat. 1. de imaginibus: *Materiam vero, per quam mihi salus parta est, colere non desinam, non tamen, vt Deum: absit.* Quare neque respectu humanitatis manifestatur summissio summa; si enim illi manifestaretur submissio summa, etiam posset exhiberi illi summus amor; igitur neque interna voluntas exhibendi cultum externum, quæ est veluti adorationis anima, est voluntas exhibendi humanitati supremum cultum, aliàs etiam licitè posset illi exhiberi summus amor. Ipseque cultus exterior exhibetur Verbo propter Verbum, & humanitati propter Verbum, ac proinde semper concipi debet diuersitas obiecti materialis, & formalis. Et omnes debemus fateri humanitatem minus adorari, licet maxime adoretur, nostrumque argumentum procedit in ipsa adoratione humanitatis. 5. Reiicitur primo.

Secundo. Sicut voluntas adorandi vult exhibere illi supposito externum cultum, ita amor potest esse voluntas exhibendi supposito externam gloriam, & nihilominus non ideo in hoc casu dicitur Christi humanitas amari super omnia, licet ametur per amorem, qui prout fertur in Deum est super 6. Secundò.

super omnia; ergo licet humanitati Christi velimus exhiberi cultum, qui prout fertur in Deum dicatur adoratio super omnia, non idcirco dicetur humanitas, quæ coadoratur cum Verbo, adorari super omnia. Sic licet laudetur Verbum super omnia, non ideo humanitas, quæ simul collaudatur, intelligitur laudari superomnia; quod autem aliquis significat laudando, idem colit adorando.

Reiicitur tertio.

7. Tertio. In ipsa voluntate adorandi habemus quidquid sufficit vt detegatur efficacitas nostri argumenti: nam illa voluntas non fertur superomnia in humanitatem, & nihilominus valde humanitatem vult colere propter excellentiam humanitati intrinsecam, ergo sicut illa intrinseca excellentia humanitatis reddit illam dignam illa voluntate adorandi, eam, pariter reddet dignam diuino amore beneuolentiæ, per quem ametur non quidem super omnia, sed vt Deo amica propter excellentiam diuinæ perfectionis sibi intrinsece communicatæ, quemadmodum est digna vt illi velimus tantum honorem deferre, non quidem propter propriam excellentiam, sed propter excellentiam diuinam, quam in se habet intrinsece.

Alia responsio.

Eneruatur.

Cur Maternitas B. Virginem formaliter non sanctificat.

8. Dices secundo ex dignitate singularis illius adorationis non colligi, humanitatem constitui formaliter Deo amicam, seu dignam amore amicitiæ: quoniam B. Virgo ratione maternitatis est digna cultu superioris ordinis, & nihilominus illa dignitas matris, prout condistinguitur à dignitate proueniente à gratia habituali illam non sanctificat. Respondetur Virginem licet independenter à gratia habituali sit digna excellentiori cultu, magisque adorabilis, quam sancti, non tamen fit digna formaliter & immediate ex vi illius dignitatis amore amicitiæ; quia amor amicitiæ diuinæ fundatur in bonitate intrinseca amici, quatenus intrinsece est Deo similis. Debet namque amicus habere aliquam æqualitatem cum amico, non quidem determinatè æqualitatem simpliciter, sed vel secundum quid, vel simpliciter: & ideo homo Deo amicus debet esse vel persona diuina, qualis est Christus vt homo, vel tantam debet habere intrinsecam bonitatem & participationem permanentem diuini esse, vt ex vi intrinsecæ participationis illi debeatur concursus ad omnia opera honesta diuina, nempe ad illa, quæ deberi non possunt personæ non diuinæ, attentâ substantia ipsius personæ iustus autem ex vi gratiæ habitualis sibi intrinsecæ exigit concursum ad elicientiam operum supernaturalium, quę attenta pręcisè substãtia personæ minime deberi possunt personæ non diuinæ, & ideo vt dixi tomo præcedenti repugnat substantia supernaturalis. Debet etiam amicus esse intrinsece dignus eisdem bonis seu felicitate amici, & quia felicitas, seu beatitudo Dei consistit in sui visione, Dei amicus debet esse intrinsece dignus cui donetur visio clara Dei iuxta illud 1. Ioan. 3. *Cum apparuerit similes ei erimus, videbimus eum sicuti est*: Beata autem Virgo ex vi dignitatis Matris Dei non habebat hanc intrinsecam similitudinem cum Deo, vt ex vi intrinsecæ bonitatis deberetur concursus ad opera supernaturalia & diuina, neque erat intrinsece digna fœlicitate simili diuinæ, nimirum visione beatifica: homo autem iustus ratione gratiæ habitualis sibi inhærentis, habet intrinsecam dignitatem eliciendi opera, quæ deberi nequeunt personæ non diuinæ, attenta præcisè substãtia ipsius personæ, & est dignus visione beatifica, seu perpetua fœlicitate supernaturali. Christus vero, qua homo est, & vt intelligitur constitutus præcisè ex humanitate & personalitate Verbi sibi vnita, & est persona diuina & intrinsece dignus operationum, quæ deberi non possunt ex vi propriæ substantiæ personæ non diuinæ, et quæ deberet perfectissima visio beata.

Amicus debet esse fœlicitate amici intrinsece dignus.

Discrimen inter adorationem & amorem amicitiæ quoad fundamentum.

Eamque ob causam non diffiteor esse discrimen 9.
inter adorationem, & amorem amicitiæ si consideretur adoratio in genere, & secundum se præcisè: hæc enim non debet fundari semper in excellentia intrinseca, sed prouenire potest à dignitate extrinseca per quam quis est in dignitate tanquam principium regendi alios, etiam in omni genere honestorum operum, vel est idoneus ad hoc regimen; quo pacto Deipara ex vi solius dignitatis Matris erat idonea vt esset omnium Regina: nam genuit non purum hominem, sed Deum cui est connaturale imperium mundi, & indè digna effecta est vt ipsi tribuantur regalia. Ideoque Athanasius sermone de Deipara longius à fine sic habet: *Et quandoquidem ipse Rex est qui natus est ex Virgine, idemque & Dominus, & Deus, & Mater, quæ eum genuit, & Regina, & Domina, & Deipara proprie, & vere censetur, l c bitque nobis ita congruenter dicere, d m ad ipsam, & ad eum, qui ex ea genitus est, filium respicimus, adest Regina à dextris tuis, eo quod secundum sexum fœmineum Regina, & Domina, & mater Dei appellari debeat*. Et paulò infra ait. *Decet te matrem generatricem Dominam, ac heram cognominari, eo quod ex te prodiit Rex, Dominus ac Deus noster*. Et orat. 2. de assumptione meminit tituli adorationis his verbis: *Decet matrem ea, quæ filij sunt possidere, & ab omnibus rebus adorari*: at vero dignitas amoris diuinæ amicitiæ non potest fundari solum in excellentiâ extrinsecâ, sed in bonitate intrinseca personæ amatæ propter rationem suprà expositam.

Quod adhuc confirmari potest; quoniam illa 10.
extrinseca dignitas, quæ accrescit B. Virgini licet sit moraliter intrinseca, sicut dignitas Regis est in Rege, quod satis est ad absolutam, & propriam adorationem; & quamuis illa dignitas Matris Dei à Patribus summis extollatur præconiis, dicaturque ineffabilis, & immensa vt aiunt Augustinus initio lib. de Assumptione, Petrus Damianus ser. de Natiuitate Mariæ, Laurentius Iustinianus serm. de assumptione, Anselmus lib. de excellentia Virginis, Cyrillus lib. de fide ad Reginas, & alij: nihilominus quia illa dignitas physicè loquendo extrinseca est Virgini, eam reddit minus bonam, minusque amabilem, quam gratia habitualis, & ideo Patres similiter docent B. Virginem beatiorem esse prædicandam ob sanctitatem, & virtutes, quam propter ipsam Matris dignitatem. Sic loquuntur Iustinus q. 136 ad Orthodoxos, Cyprianus serm. de passione Domini, Augustinus Epistola. 38.

August. Damian. Laur. Iustini. Ansel. Cyril.

Iustin. Cypria.

Veruntamen quando dignitas non minus in- 11.
trinsece perficit subiectum, quam gratia habitualis inhærens animæ sanctæ illam perficit, & aliunde reddit personam magis adorabilem, & dignam cultu altioris ordinis, non est cur simili modo non reddat personam dignam diuina amicitia, & habitualiter Deo amicam, quemadmodum per habitualem gratiam animæ inhærentem redditur anima Deo amica, & sancta. Præsertim cum personalitas Verbi longe excellentius participet diuinam naturam, quam gratia habitualis, & per ipsam altiori modo eleuetur natura humana ad statum quendam, & ideo gratia habitualis constituat hominem Deo amicum, quia constituit hominem in statu quodã diuino, quẽ supra explicui, & significatur verbis Psal. 81. *Ego dixi Dij estis, & filij excelsi omnes*; quia sanctus ex vi sanctitatis constituitur in Psal. 81.
statu

statu intrinseco permanenti de se idoneo & proportionato ad omnia opera diuina, quæ non debentur substanti e non diuinæ, ita vt homo ex suppositione sanctitatis nequeat peccare mortifere, neque esse in peccato lethali, quod semper requiritur ad conceptum sanctitatis.

11. Hinc deriuatur ratio cur omnis creata sanctitas dicatur participatio diuinæ naturæ; non quia sanctitas formaliter etiam creata sit denominata per participationem diuinæ naturæ, sed quia creata sanctitas debet esse radix totius operationis ordinis diuini moraliter laudabilis, ita vt sit prima radix, vel alio speciali modo participet diuinam naturam; diuina autem natura est prima radix operationum diuinarum, & ideo habitualis gratia participat diuinam naturam; & si quæ sunt aliæ formæ sanctificantes præter gratiam habitualem, ipsam modis postea explicandis specialissimè participant. Alia quæ confirmant discursum huius sectionis vide disp. 1. sect. 2.

Cur sanctitas creata dicatur participatio diuinæ naturæ.

Sect. VI.

Infinitus valor operum Christi confirmat sanctificationem humanitatis per personalitatem Verbi.

1. *Prænotantur aliqua.*

Præmittimus personalitatem Verbi (quæ de se perfectissima est vt sect. 2. monstraui) tribuere infinitum valorem operibus humanitatis: quoniam Verbi personalitas humanitati vnita constituit personam diuinam, & infinitam, & ideo Christus quatenus homo est, licet non sit Deus, est persona non humana, sed diuina; quia quemadmodum multiplicatis personalitatibus, licet non multiplicetur natura, multiplicantur personæ, ita intellecta personalitate diuina præcisè, licet natura sit humana, constitutum illud erit persona diuina, licet enim aliqui Theologi dicant concedi posse Christum vt hominem esse personam humanam; tamen hi non negant esse personam diuinam. Ideo Bernal disp. 13. sect. 5. n. 75. censet proprie dici diuinam, nec non proprie dici humanam, quia est persona sustentans naturam humanam, sicut proprie dici potest persona creata & increata. Allegat pro se P. Vazquez disp. 16. c. 3. n. 20. sed Vazquez licet Marsilium afferat & Ricardum, qui videntur concedere Christum dici posse suppositum humanum, & diuinum, tamen ipse absque addito nullatenus admittit, dici posse personam humanam, tametsi absque illo dici queat persona diuina, seu suppositum diuinum. Ideo etiam P. Torres in selectis Centuria 2. dub. 34. inquirit an possit concedi hæc propositio *Christus est persona humana*, & suppressis nominibus citat aliquos opinantes illam propositionem esse veram, quia Verbi subsistentia denominatur à natura humana; ipse vero putat propositionem illam esse dignam graui censura, quia denotat reperiri in Christo duas personalitates. Videturque hic author reprehendisse Lorcam disp. 56. n. 13. qui licet fateatur Christum esse personam diuinam, tamen existimat audacter posse enunciari Christum, qua homo est, esse personam humanam, eo sensu, vt solum denotetur Christum esse subsistentem in natura humana.

Cur Christus vt homo sit persona diuina, esto nõ sit Deus.

Bernal. Vasq. Marsil. Ricar. Torres. Lorca.

2. *An sub hac reduplicatione dici possit persona humana. Suarez.*

Potuit etiam pro se adducere Bernal P. Suarium q. 16. art. 11. in fine. (quem existimauit sibi contradicere) nam ex eo quod Christus sit persona composita, vt Patres loquuntur, infert esse personam humanam. Tamen fundamentum Suarij nullius est momenti. Tum quia illa propositio *Christus est persona composita ex duabus naturis* solum significat esse personam diuinam compositam ex natura humana & personalitate Verbi, & constitutam ex eadem personalitate, & natura diuina. Tum quia sicut eo quod sit persona composita non licet colligere dari personam humanam quæ non sit diuina, ita neque inferri potest Christum esse personam humanam Granado etiam tract. 4. disp. 8. n. 6. & 7. affirmat, Christum posse appellari personam humanam, & contendit ita loqui Ambrosium appellantem Christum Dominum personam hominis. Tamē frustra hoc intulit ex verbis Ambrosij: omnes namque fatentur esse personam hominis, cumquo stat esse personā diuinā; alioqui Christus vt homo non posset dici persona diuina, aut suppositum diuinum, quod nefas est dicere.

Granado.

3. Porro quidquid sit de veritate illius propositionis, *Christus vt homo est persona humana*, nobis in præsens institutum satis erit negari non posse esse personam diuinam. Quod vel eo patebit, quoniā Christus vt homo est Filius Dei naturalis; non posset autem vt homo esse filius Dei naturalis, nisi esset persona diuina, & secunda persona Trinitatis, quia non est assignabilis ratio ob quā sit filius Dei naturalis nisi quia est suppositum diuinum à supposito diuino in similitudinem naturæ, vt postea in proprio loco ostendam: alioqui esset Filius naturalis totius Trinitatis, quod non congruit dictis Patrum, neque Concilio Francofordiensi in sacro syllabo colum. 5. probat namque Christum, qua homo est, vere esse filium Dei proprium, adducens sermonem illum Patris æterni: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui*, & scribit: *Ac si diceret: iste super quem Spiritus S. in specie columbæ descendit, & filius est, & dilectus est, & meus est*, in quibus verbis singulariter dicit esse filium suum, quia licet tota Trinitas sibi in Christo vt homine complacuerit, non tamen est filius totius Trinitatis, sed solius æterni Patris, quia scilicet Christus etiam vt homo reduplicatiue spectatus constituit vnam personam cum Verbo diuino, & est persona diuina, quæ est Filius solius æterni Patris, vt apertis verbis monet August. 1. de Trinitate c. 10. inquiens: *Cogimur nõ nisi Patris accipere personam vbi dicitur. Hic est Filius meus dilectus: neque enim Iesus etiam Spiritus S. aut suus filius credi, aut intelligi potest. Et vbi sonuit, & clarificaui, & iterum clarificabo, non nisi Patris personam fatemur: responsio quippe est ad illam Domini vocem, qua dixerat, Pater clarifica filium tuum, quod non potuit dicere nisi Patri tantum, non Spiritui sancto cuius non est filius.*

Conci. 1.

August.

4. Hinc datur intelligi quid sibi voluerit Adrianus Pontifex in sua Epist. colom. 9. vbi postquam retulisset illa verba Matt. 3. v. 17. & c. 17. v. 5. *Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui* subiecit: *Si secundum diuinitatem dixisset nequaquam diceret, in quo mihi bene complacuit, sed tantummodo in quo mihi bene placuit, sed dum dixit complacuit totam simul Trinitatem comprehendit; quia in homine Christo tota complacuit Trinitas*: loquitur enim ibi sola persona Patris, & significat totam Trinitatem complacuisse in Christo tanquam in producto per ipsam quā homo est, quia Christus vt homo est opus totius Trinitatis, denotatque solum Patrem pro illo priori in quo intelligebatur æternus Pater cōplacuisse in Filio suo, quā Deus est, & totā Trinitatem ab æterno complacuisse in Christo quia homo est, & á tota Trinitate libere emanasse productionē filij Dei, qua homo est: nā Filius Dei qua homo est á tota Trinitate in tēpore fuit productus. Et ideo synodus Francofordiensis §. Item in libro sapientiæ tractans illud ad Titum. 2. v. 13. *Et aduentum gloriæ Magni Dei*, docet Christum

Adrian. Matth. 3. & 17.

Conc. Fran.

Damasc. Christum dici Saluatorem, non Verbum Dei, sed Iesum, & Christum; quæ vocabula assumpti hominis sunt. Et Damascenus lib. 4. Fidei cap. 6. cum aliis Patribus docet vocatum fuisse in tempore Christum; quia scilicet illud constitutum ex humanitate, & personalitate diuina in tempore
5. in cœpit esse.

Supersedeamus modo ab his quæ postea in proprio loco sunt enucleanda, & solum ex his desumamus Christum, quà homo est esse personam diuinam, & consequenter personam constitutam ex humanitate & personalitate Verbi esse infinitæ dignitatis: ex illa enim effectione vnionis Verbi ad humanitatem *illud mirabile extitit opus vt Christus sit vnicus, proprius, & dilectus filius Dei*, & sect. 4. ex Adriano vidimus, & illa persona sic composita ex humanitate & personalitate Verbi digna fuit, vt super ipsam Spiritus sanctus descenderet, vt ibidem ostendi ex libro Sacro-syllabo; quia filiatio diuina constituebat Christum, quà homo, est, personam diuinam, & à filiatione diuina ille homo dicitur Filius Dei: *hic enim vere & proprie*
Hilar. *est Filius origine non adoptione*, vt scribit Hilarius lib. 3. de Trinitate, & *tanto melior Angelis fuit effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditauit*, vt inquit Paulus ad Hebræos 1.

6. Ex his concluditur opera humanitatis Christi à personalitate Verbi ratione sui reddi infiniti valoris; nam personę dignitas tribuit valorem operibus, ac proinde persona infinitæ dignitatis & excellentiæ refundit infinitum valorem operibus, ita vt promereantur omne præmium possibile: nam vt probatum manet in tom. 1. omne præmium possibile superatur infinite à persona Verbi, & ideo communiter Theologi aiunt infinitudinem valoris operum Christi prouenire à diuino supposito, quia actiones tribuuntur supposito, & opera fiunt magis meritoria, quo persona operans excellentior fuerit, quemadmodum in impetratione attenditur maior excellentia personæ postulantis. Et ideo B. Virgo tanto facilius impetrat quidquid à Deo petit, quanto est persona
Daniel. 3. dignior aliis sanctis. Sic Daniel cap. 3. *Propter Abraham dilectum tuum, propter Isaac seruum tuum, & propter Iacob sanctum tuum.* Ideoque amici Iob, (vt legitur cap. vlt. Iob.) iubebantur intercessorem adhibere Iobum, & addit Deus *Iob seruus meus orabit pro vobis faciem eius suscipiam.*

7. Conficitur ratio. Ac tandem inferimus ex his personalitatem Verbi sanctificare animam Christi: quoniam opera Christi Domini eo quod essent à diuino supposito habebant infinitam dignitatem, & valorem ad meritum, igitur & Christi humanitas à personalitate Verbi accipiebat sanctitatem infinitam: etenim non est minor connexio inter naturam, & suppositum, quam inter operationem ac suppositum, & non est cur in opus deriuetur denominatio meritorij, non vero descendat in humanitatem denominatio sanctæ. Deinde sanctitas operantis est conditio necessaria vt opera condigne promereantur sanctitatem, & vitam æternam, igitur cum opera Christi Domini à personalitate Verbi acciperent valorem promerendi cunctis hominibus gratiam sanctificantem, & vitam æternam, necessum est fateri ipsam personalitatem sanctificare animam Christi: alioqui etiam alia supernaturalis dignitas accidentalis, quæ non haberet vim sanctificandi animam posset opera hominis non peccatoris reddere condigna vitæ æternæ, quod est intelligibile: Theologi ex scripturis, & Sanctorum Patrum testimoniis colligunt necessitatem sanctificantis gratiæ ad promerendum vitam æternam, quia habitualis gratia, seu charitas est fundamentum totius meriti puri hominis, seu vt inquit Prosper lib. 3. de vita contem- Prosper.
platiua cap. 13. *esse animam sanctarum mentium, & causam meritorum bonorum.*

Confirmo. Si admittatur semel formam non 8.
sanctificantem formaliter naturam quæ operatur Prima confirmatio.
posse eleuare opus absque gratia iustificante vt sit meritorium de condigno non erit cur dignitas Matris Dei licet sit physice extrinseca Deiparæ non possit dignificare opera ipsius Virginis vt seclusa gratia habituali dignificante opus, condigne mereretur gratiam. Præsertim cum ratione illius dignitatis, vt præcedenti sectione aiebam, sit B. Virgo excellentiori cultu adorabilis quam ratione gratiæ habitualis. Quam ob causam pronunciat Anselmus lib. de excellentia B. Mariæ c. 2. Ansel.
Hoc solum de Sancta Virgine prædicari, quod Dei mater est, excedit omnem altitudinem, quæ post Deum dici, vel cogitari potest.

Altera confirmatio sit. Si personalitas diuini 9. Secunda confirmatio.
Verbi, quin sanctificaret humanitatem posset cómunicare operibus humanitatis infinitum valorem, etiam ipsa electio humanitatis Christi vt assumeretur à Verbo, licet non esset intrinsece physice in humanitate posset diuinitus antequam teipsa humanitas copularetur Verbo dignificare humanitatem vt mereretur condigne gratiam habitualem tam sibi quam aliis naturis, quod procul recedit à vero: nam quemadmodum hæc dignitas physice extrinseca non sufficit constituere hominem Deo amicum, aut Dei filium, ita nequit reddere opera condigna vitę æternæ. Ideo licet ordine intétionis præfiniretur Christus vage per hanc vel illam vnionem hypostaticam, dignitas quæ humanitati Christi adueniret ex vi talis ordinis intentionis diuinæ non sufficeret vt humanitas de condigno obtineret excessum vnius vnionis hypostaticæ præ alia vt fuse probaui in præcedenti tomo; quia tota illa dignitas prouenieus à diuino decreto non valet sanctificare hominem.

Neque esset cur ius ad habendam absolute vnionem ad personam Verbi in hoc instanti non sufficeret vt in eodem instanti humanitas, quæ vnienda esset Verbo, pro priori ante vnionem, quamuis careret gratia habituali concessa independenter à meritis, non posset promereri condigne gratiam habitualem, si semel dignitas, quæ non esset sanctitas, minimeque sanctificans naturam operanté, posset dignificare opera ad condigne promerédam gratiam habitualem, & vnionem hypostaticam, quam de se promerentur merita Christi Domini prout procedunt à persona infinita. Quare audiendi non sunt qui existimant sufficere ad dignificanda opera ius ad gratiam habitualem: huic enim existimationi plurima incommodant, vt ex dictis promptum cuique erit colligere. 10.

Ex his fit in Christo Domino gratiam capitis 11.
non esse solum gratiam habitualem, sed gratiam Gratia capitis in Christo non est sola gratia habitualis: & cur.
prouenientem etiam à sanctificatione humanitatis non solum per diuinitatem; sed etiam per personalitatem Verbi. Etenim quia Christus Dominus eatenus dicitur Ecclesiæ caput quatenus suis meritis influit in omnes supernaturalia dona, & habitualis gratia est, quæ mediis habitibus virtutum efficit ista merita, inde est vt gratia habitualis dicatur etiam gratia capitis: tamen ista merita à gratia habituali non accipiunt valorem sufficientem ad perfectam redemptionem nisi à sanctitate infinita substantialiter, ideo hæc infinita sanctitas constituit gratiam capitis. Hoc colligo ex Apostolo ad Colosenses 1. ibi namque etiam ad Colos. 1.
sanctificationem

sanctificationem prouenientem à diuinâ personalitate includit his verbis: *Ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium primogenitus ex mortuis, vt sit ipse in omnibus primatum tenens, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, & per eũ reconciliare omnia in ipso.* Vbi ideo dicitur caput, mediator, & reconciliator, quia in ipso habitat plenitudo diuinitatis atqui plenitudo diuinitatis sunt vltra diuinitatem ipsæ personalitates diuinæ: quoniam, vt scribit Athanasius oratione 4. contra Arianos prope initiũ: *Plenus & integer est Pater & plenitudo diuinitatis est Filius.* Sic ibi. Paulus c. 2. v. 9. ait in Christo habitare *omnem plenitudinem diuinitatis*, id est plenam & totam diuinitatem. Ita Ambros. Theodoretus S. Th. Chrysost., & aliis.

Atha.

Sect. VII.

Prima difficultas expeditur, in qua enodanda disquiritur sit ne in Deo speciale attributum sanctitatis.

1\. *Obiectiones contra superiora.* *1. obiectio* Impetimur primo ab authoribus oppositæ. Personalitas diuina non est in se per se ipsam formaliter sanctitas, si quidem neque est natura diuina formaliter, neque per participationem, sicut gratia habitualis dicitur participatio diuinæ naturæ, neque est ipsum attributum sanctitatis, igitur nequit sanctificare formaliter. Confirmant. Si personalitas diuina esset formaliter sanctitas non esset in Deo speciale attributum sanctitatis, & quodlibet attributum Dei posset sanctificare humanitatem vnitam Verbo, quod dici nequit, aliàs quælibet participatio diuini attributi esset etiam formaliter sanctitas, igitur subsistentia diuini Verbi nequit ratione sui sanctificare humanitatem.

2\. *Torres improbabile reputat, non esse in Deo speciale attributum sanctitatis.* Eaqueproptet inquit Torres in selectis patt. 1. disp. 4. dub. 1. esse improbabile asserere non esse in Deo speciale attributum sanctitatis, quia hoc neque habet grauem authorem neque argumentum alicuius momenti. Secundo affirmat talem propositionem non carere temeritate aliqua, quia communiter Theologi vel expresse tradunt vel supponunt contrarium. Præsertim quia in hac materia est magni ponderis authoritas Dionysij Areopagitæ qui cap. 12. de diuinis nominibus agit de nomine *Sanctus* sicut de aliis, quæ nostro modo intelligendi significant prædicatum aliquod veluti superadditum diuinæ essentiæ. Et S. Thom. 2. 2. quæst. 83. art. vlt. fecit mentionem diuinæ sanctitatis tanquam de perfectione speciali Dei. In his omnibus non patũ excessit hic author.

3\. *Eius censura carpitur: Hurtado. Bernal.* Ac primo non videtur legisse authores qui fatentur quodlibet diuinum attributum esse formaliter sanctitatem, & sanctificare naturam diuinam ita sentiunt Petrus Hurtado hic disp. 47. sect. 3. §. 46. & sect. 4. §. 105. Bernal disp. 29. sect. 2. n. 34. dicens attributum sanctitatis quasi physicæ quod excludit omnem labem, & maculam transcendere cuncta Dei attributa, nec non relationes, & inde infert personalitatem Verbi sanctificare formaliter humanitatem Christi suntque perplures authores qui docent relationes diuinas sanctificare naturam diuinam, quorum è numero sunt Lorca hic disp. 136 Basilius Ponze in quodlibeticis quæstionibus relect. 5. qui nullatenus negarent diuina attributa sanctificare diuinitatem; quoniam manifeste militat eadem causa. Neque credibile est venisse in mentem alicuius authoris existimare potius diuinas relationes, quam Dei attributa esse sanctitatem diuinitatis, aut sanctificare humanitatem. Imo quotquot aiunt perso-

Lorca Basilius Ponze

nalitatem Verbi sanctificare humanitatem Christi (quidquid sit an illa personalitas sanctificet diuinam naturam) non diffitebuntur attributa participare rationem sanctitatis, quam personalitates ratione sui participant. Plures authores lege initio huius disputationis. Nec mirũ si non produco plures eiusdem placiti patronos clarius id affirmãtes: nam fatetur aduersarius tam antiquos scholasticos, quã recentiores fere nihil de hoc tradidisse.

Iam vero alia, quæ dixit quam irrito impetu cadant sciet primo, qui viderit eum fere semper insistere vestigiis, & toties nobis commendasse excelsum illud ingenium P. Vasquez, & nihilominus hac in re, quia vel ipsum non legit, vel ipsius verba memoria excidêre, illi contradicere expresse: nam P. Vasq. 1. p. disp. 23. c. 4. n. 12. docet clarissime non esse in Deo aliquod attributũ sanctitatis ratione cuius sit iustus, & sãctus; quia necesse nõ est Deo tribuere aliquã bonitatẽ sanctitatis, præter bonitatẽ suam entitatiuam, & moralem in singulis operibus omnino perfectam sine crimine. 4.

Vasquez.

Quo autem pacto constituendum sit in Deo speciale attributum sanctitatis non facile, nec ad modum consequenter ipse explicare poterit: etenim cum Turrianus negare non posset Deum per suam essentiam esse liberum ab omni labe peccati & infinite mundissimum, & consequenter sanctissimum, affirmat prædicatum sanctitatis conuenire essentiæ diuinæ secundum se vt distinctæ ab attributo, quemadmodum vita conuenit diuinæ essentiæ secundum se, & similiter ait sanctitatem conuenire speciali attributo, veluti vita non solum conuenit essentiæ, sed etiam attributis intellectionis, & volitionis, licet attributum non includat in suo conceptu essentiam. Hæc dixi non satis cohærenter pronunciari: etenim non potest designari speciale aliquod attributum *sanctitas*, quatenus sanctitas diuina est, si semel conceptus sanctitatis conuenit formaliter naturę diuinæ. Erit namque sanctitas ratio communis essentiæ attributo, ergo aliud munus est quærendum in attributo sanctitatis, vt tale dicatur, præter munus sanctificandi, ac proinde alio speciali nomine deberet explicari illud attributum; sicut amor dicitur attributum, quia licet vita sit, adfert tamen præter conceptum vitæ specialem rationem vitæ non repertam formaliter in essentia, quæ specialis ratio declaratur nomine diuini amoris: at vero illud attributum aliud non præstat quam reddere Deum liberum ab omni inquinamento peccati, & mundissimum, quod habet formaliter per suã essentiam. Neque inueniri in aliquo attributo prædicatum aliquod cõmune essentiæ sufficiet vt talis conceptus, seu commune prædicatum constituat nouum attributum: alioqui omnia prædicata, quæ transcendũt essentiam, & attributa essent noua attributa, & cõsequenter formalitas entis improducti erit attributum, quia reperitur in Deo vna ratio entis improducti realiter, quæ est ipsa diuina essentia, & alia ratio entis improducti virtualiter distincta ab essentia, idemque erit de prædicato perfectionis infinitæ nam quodlibet attributum Dei est infinite perfectum. 5. *Vrgetur Torres* *Cur difficile adstruatur speciale attributum sanctitatis.*

Eumque rursus ad hominem refellere libet, & ostendo non posse affirmare vnicum speciale attributũ sanctitatis, & iuxta sua principia esse in Deo duo attributa formaliter ratione sui sanctissima. Etenim aiebat Torres speciale attributum sanctitatis in Deo esse amorem, quo se diligit vt summũ bonũ, eo quod amor summi boni est ratio maxime opposita peccato; atqui hæc ratio etiam iuxta sua principia debet probare visionem quã Deus habet 6. *Vrgetur rursus ad hominem.*

de se ipso esse attributum sanctitatis: nam ex vna parte eam distinguit ibi dubio 1. ab essentia, eamque vocat attributum, & aliunde negare non poterit visionem Dei esse rationem maxime oppositam peccato; præsertim cum ibidem parte 2. disp. 12. dub. 2. & opusculo de forma sanctificante disp. 9. dub. 1. affirmet visionem Dei creatam esse formam sanctificantem, cur ergo visio qua Deus se intuetur non erit attributum sanctitatis sicuti est amor?

7. Eius fundamenta infirma. Cur ipse putauerit Dionysium huic nostræ cogitationi contradicere non video; nam dicto cap. 12. solum contendit declarare quid sit in Deo sanctitas, quid dominatus, quid diuinitas, & incipiens declarare sanctitatem inquit; *sanctitas quidem est, vt nostra ratione dicam, & sententia, ab omni scelere libera, perfecta, & omni ex parte incontaminata puritas*, quæ ratio omni formalitati diuinæ aptissime congruit, veluti si bonitatem Dei transcendentem omnia attributa declarasset. Addiderim nullo colore potuisse ipsum ex præfatis Dionisij verbis colligere speciale illud attributum sanctitatis; quoniam omnia illa, vt euidenter apparet, verificantur de sanctitate Dei consistente in diuina natura, quam sanctitatem ipse non inficiatur; aliunde igitur quærenda erit firmior probatio illius attributi. Imo ex illo testimonio potius colligitur quodlibet diuinum attributum esse formaliter sanctitatem; nam quodlibet Dei attributum *est puritas quadam ab omni scelere libera*, atque perfecta, & prorsus incontaminata, quæ de se non solum excludit peccatum veniale sed est radix operationis moralis summè honestæ. Vnde notat Dionysius Carthusianus in citatum locum definitionem sanctitatis primario, & per se conuenire sanctitati increatæ, deinde sanctitati beatorum, quæ non admittit consortium culpæ venialis, ac tandem sanctitati viatorum, quæ excludit peccatum lethale.

Dionys.

Carthusia.

8. Neque firmior erit probatio quam sumit ex D. Aquinate; quoniam eo loci solummodo dicit rationem impetrandi quod petimus à Deo *esse ex parte Deipsius sanctitatem*, propter quam *petimus exaudiri secundũ illud* Danielis 9. *Propter temetipsum inclina Deus meus aurem tuam*, quod non probat sanctitatem esse speciale attributum; sed potius nobis non modice fauet: nam cum dicimus Deo; *Propter temetipsum inclina aurem tuam*, & propter suam naturam & propter omnes suas perfectiones postulamus vt exaudiat preces nostras, Vnde quando oramus allegamus promissionem ipsius Dei, bonitatem, & misericordiam ipsius, & quod ipse nos inuitet ad petendum, & petimus propter eius bonitatem, omnipotẽtiam, misericordiam, & orare incipimus *Omnipotens sempiterne Deus*, & ab ipso petimus, quia omnipotentiam suam miserando maxime manifestat, & suam bonitatem, quia non vult mortem peccatoris, sed magis vt conuertatur & viuat, & quia est salus æterna credentium petimus exaudiri pro salute infirmi, & quando postulamus ab vna persona, quod non postulamus ab omnibus, non dirigimus locutionem ad alias ex propria & formali intentione orantis, nam possumus cogitare de vna persona non ita cogitando de aliis, & cum Ecclesia in litaniis *Pater de cælis Deus* miserere nobis petimus à Patre quia Pater, & quando postea subiungit, *sancta Trinitas vnus Deus miserere nobis*, postulamus exaudiri propter Trinitatis mysterium, petimusque à Patre propter Filium exaudiri; & à Spiritu sancto postulamus quia est dator munerum, lumen cordium. Sic etiam ipsum laudamus secundum cognitionem quam de ipso habemus iuxta verba Psalm. 47. *secundum nomen tuum Deus, sic & laus tua in fines terræ*, id est secundum cognitionem, quam de te habent, sic laus tua. *Psal.* 47.

S. Tho.

Ex his constat solutio propositi argumenti, & confirmationis ipsius; negamus namque personalitatem diuinam non esse formalitatem sanctitatis, aut non sanctificare naturam diuinam. Et quamuis omnis sanctitas debeat esse participatio diuinæ naturæ, adhuc personalitas diuina est sanctitas respectu diuinæ naturæ, quia est excellentior participatio diuinæ naturæ quam gratia habitualis: nam diuina relatio per realem identitatem participat Dei naturam: at vero gratia habitualis solum imitatiue diuinam naturam participat: perfectior autem modus participandi diuinam naturam est realiter esse idem cum illa, quam solum imitatiue per quandam analogiam, seu proportionem. Instaturque argumentum aperte contra adstruentes speciale attributum sanctitatis in Deo: etenim illud attributum est formaliter sanctitas diuinam naturam sanctificans, & nihilominus neque est natura diuina formaliter, neque per participationem imitatiuam ad modum gratiæ habitualis, quia non est prima radix videndi & amandi Deum. 9. Soluitur obiectio.

Suntque aliæ instantiæ contra Turrianum: nam ipse in censuris Theologicis centuria 2. dub. 89. affirmat charitatem quamuis distinguatur à gratia habituali esse formam sanctificantem, & nihilominus charitas nequit habere illam participationem diuinæ naturæ. Si autem dixeris charitatem esse participationem attributi sanctitatis, ergo similiter personalitas per se ipsam esse potest sanctitas, quin sit participatio diuinæ naturæ. Rursus putat hic author visionem beatificam esse formam sanctificantem, quæ neque habet illam participationem diuinæ naturæ, quæ consideratur in gratia habituali, neque est participatio illius attributi sanctitatis. 10. Instatur cõtra Turrianum.

Alij respondent argumento non esse de ratione sanctitatis esse participationem diuinæ naturæ, & ideo licet personalitas diuina per impossibile distingueretur realiter à diuina natura adhuc sanctificaret humanitatem. Sic Lorca disp. 36. n. 16. quia licet sanctitas (aiebat ipse) definiatur per participationem diuinæ naturæ, hæc non est definitio totius sanctitatis, sed creatæ duntaxat; quæ fit per habitum gratiæ. Idemque sentire videtur Basilius Poncæ. 1. p. variarum relect. 4. in fine; quia personalitas adhuc in illo casu redderet naturam humanam impeccabilem. Cæterum si illa sanctitas comparetur respectu humanitatis Christi non est cur dicant illam non esse participationem diuinæ naturæ respectu humanitatis; nam est prima radix videndi, & amandi Deum, omniumque supernaturalium habituum, qui sunt in humanitate Christi: ideo namque ab ipsis gratia habitualis dicitur participatio diuinæ naturæ, quia est prima radix videndi, & amandi Deum, omniumque habituum supernaturalium. 11. Aliorum responsio. *Lorca. Basilius. Ponce.* Non satisfacit omninò.

Instaurant nihilominus argumentum: quia Verbi personalitas vt virtualiter differt à deitate non sanctificat formaliter naturam diuinam, seu diuinam personam, ergo neque humanam Christi naturam. Antecedens probatur; quia sicut hominem sola illa forma sanctificat, quæ est radix beatitudinis naturæ humanæ, ita naturam diuinam, ac diuinam personam solam formaliter sanctificabit illud prædicatum, quod sit prima radix diuinæ beatitudinis: atqui Verbo non personalitas, sed diuina essentia duntaxat est formaliter 12. Instaurant obiectionem iterum aduersarij.

prima

prima radix suæ beatitudinis, igitur sola natura diuina ipsam sanctificat ac diuinas personas. Hinc prouenit vt gratia habitualis sit sanctitas, quia est participatio diuinæ naturę, quę est sāctitas,& ideo dicitur participatio diuinæ naturæ, quia quemadmodum Deo ratione suæ essentiæ debetur nostro modo intelligendi beatitudo, ita gratia habitualis est talis naturæ, vt ratione ipsius primariè debeatur beatitudo habenti gratiam habitualem.

13. Responsio Lorcæ, & Cardinalis de Lugo. Respondet Lorca supra n. 17. & Cardinalis de Lugo disp. 16. n. 37. negando consequentiam, quia licet personalitas Verbi nequeat esse sanctitas respectu naturæ diuinæ, eo quod non sit prima radix beatitudinis ipsius, potest esse sanctitas humanitatis, quia potest esse prima radix beatitudinis ipsius humanitatis. Opponit contra hanc responsionem Bernal n. 38. quia non est cur personalitas Verbi non sit radix beatitudinis ipsius Verbi, quemadmodum ob suam perfectionem præstat, vt humanitati beatitudo supernaturalis debeatur. Imo addit hoc non posse negari quia personalitati debetur vnitas, seu identitas cum diuina beatitudine. Hæc tamen obiectio non videtur omnino attigisse quæstionis cardinem: contendit namque ipsa, sanctitatem debere esse primam radicem supernaturalis beatitudinis inefficaciter, videndi scilicet, & amandi Deum; certumque est formaliter loquendo naturam diuinam pro priori rationis ante personalitates esse primam radicem diuinæ beatitudinis: personalitates vero, tametsi essentialiter exigant identitatem cum diuina beatitudine, non sunt formaliter aut virtualiter prima radix illius beatitudinis.

Reiicitur à P. Bernal.

14. Vera responsio. Melius tamen occurritur argumento antecedenti; quia non est de ratione sanctitatis esse primam radicem beatitudinis illius naturæ, quam sanctificat, sed esse radicem totius operationis diuinæ laudabilis in genere moris, & incompossibilem cum peccato: etenim sanctitas aliud non est quam perfecta mundities, & rectitudo morum: is enim dicitur sanctus, cuius operationes, & amores exactè congruunt legi æternæ Dei: relationes autem diuinæ, licet non sint prima radix diuinæ beatitudinis; tamen sunt radix omnis actus liberi diuini, qui in genere moris sunt summe honesti, & sunt incompossibiles cum quouis peccato etiam veniali; naturaque diuina nouo titulo redditur impeccabilis per diuinas personalitates, quemadmodum ratione sui est impeccabilis, & quemadmodum natura humana Christi redditur impeccabilis tam ab ipsa diuinitate; quam à personalitate Verbi. Quo etiam pacto est mihi nimium probabile æternitatem, & immensitatem diuinæ essentiæ denominate nouo titulo personalitates diuinas durantes, & præsentes locis, nec non essentiam ipsam durare, & esse in loco nouo titulo per durationes, & præsentias relatiuas. Sic etiam vna persona dicitur perficere & & sanctificare aliam nouo titulo. Ita apprime exponitur circumincessio vnius personæ in alia, quoniam vna persona est in alia tanquam in præsentia, & persistentia, eo quod vna persona existit in loco, & durat per præsentiam, & durationem alterius, & similiter durat per productionem actiuam illius, sicut in creatis productio rei est duratio eiusdem.

Non est de cōceptu sanctitatis esse primam radicem beatitudinis. Quænam sit eius conceptus.

Circumincessio vnius personæ in alia.

15. Exponitur amplius cōceptus sanctitatis. Conceptum supra positum sufficienter declarate quidditatem sanctitatis, vel inde inclarebit; quoniam nomine sanctitatis aliud non intelligitur quam moralis bonitas diuini ordinis in actu vel in habitu, & ideo dicitur rectitudo morum in actu vel habitu, quæ rectitudo in sacris literis *iustitia* solet appellari; quia congruentia cum lege æterna est sanctitas. Ideo vt supra ex Dionysio sumpsimus sanctitas cōsistit in puritate animi aliena ab omni labe peccati, quia fons totius puritatis, nempe omnis operationis honestæ ordinis diuini, aliena debet esse ab omni contagione culpæ: tunc enim aliquid dicitur commensurari suæ regulæ, quando in actu vel habitu habet positiuam conformitatem cum illa, & omnem difformitatem declinat. Et quia natura diuina est radix operationum, quæ sunt summe honestæ dicitur Deus summe sanctus & essentialiter sanctus, & sanctus sanctorum, & in amore creaturarum est sanctus. Vnde scriptura Psal. 144. *Iustus Dominus in omnibus viis suis, & sanctus in omnibus operibus suis*, Psal. 144. Hinc fit vt Deus non possit non odio habere peccatum.

16. Bernal. Bernal vero supra n. 39. concedit personalitate Verbi sanctificari ipsum Verbum, quia relatio est vera sanctitas, cum qua nequit in eodem supposito peccatum consistere: cæterum non considerat in ratione sanctitatis quasi physicæ esse principium actionum moralium, sed potius ait n. 34. diuinum attributum sanctitatis moralis, quod est proximum principium moralium operationum, esse solius diuinæ voluntatis, & non agnoscit speciale attributum sanctitatis quasi physicæ: nos vero sect. sequenti illud attributum ratione nostra explicare conabimur, & illud prædicatum sanctitatis moralis potius naturæ diuinæ se determinandi ad tales operationes, quam voluntati conuenire putamus, vel saltem non posse negari speciali titulo conuenire diuinæ naturæ, præsertim cum ipsa sit prima radix illius moralis operationis.

17. Noua obiectionis confirmatio. Instant aduersarij. Si personalitas diuina esset formaliter sanctitas in Deo essent tres sanctitates realiter distinctæ: atqui non videtur consonum doctrinæ Patrum tres sanctitates in diuinis admittere, igitur diuina relatio non est ratione sui formaliter sanctitas. Minor probatur: si enim essent tres sanctitates essent tres sancti substantiue, quod videtur opponi Augustino de Trinitate c. 8. ante medium dicente: *Bonus Pater, bonus Filius bonus Spiritus sanctus; nec tres boni, sed vnus est bonus*; vbi non potuit adiectiue sumere bonos sed substantiue; nam sunt tres habentes bonitatem. Nec dissimiliter Damascenus lib. 1. fidei cap. 11. inter principium, & medium scripsit: *Vna bonitas, vna virtus*. August. Damasc.

18. Occurrunt, Bernal. Loca. Zuniga. Respondent Bernal supra n. 34. Loca n. 16. esse tres sanctitates relatiuas, & tres bonitates relatiuas, æternitates etiam relatiuas, aut tres veritates non quidem morales, & in dicendo sed in essendo, seu transcendentales. Nec dissentit Zuniga de Trinitate disp. 14. dub. 1. Non tamen dicendi sunt tres increati etiam relatiue, sicut dicuntur tres sancti, seu infiniti; quia vox *sancti*, aut *infiniti* non est ità determinata ad significandam sanctitatem, aut illimitationem Dei essentialem, quin significet etiam cum addito relatiuam sanctitatem, aut illimitationem: at vero vox *increatum* restricta est ad significandum naturam non creatam, quin significet etiam cum addito relationes, sicut vox natura, aut essentia nequit cum addito applicari ad relationes adfirmando esse tres essentias relatiuas, quia licet nomen essentiæ, & naturæ in creatis apud Philosophos præscindat ab absoluto, & relatiuo, tamen in Deo ex vsu Patrum, & Theologorum non præscindit. Vide Zunigam loc. citato mem. 2.

19. Fateor studiosissimos nos esse oportere ne discedamus

damus à modo loquendi magis probato à Patribus vt patet in voce *substantia* non enim absolute admittimus tres substantias in diuinis, licet relationes non sint accidentia, sed formalissime substantiæ relatiuæ: quia concilia & Patres optimo iure distinguenda putarunt duo nomina, quorum vno significaretur essentia, quæ vnica tantum est, altero vero personæ & ad significandam essentiam frequenter vtuntur nomine *substantia* & ideo vnam dicunt esse substantiam Dei, ad significandas vero personas vtuntur nomine subsistentiæ. Tamen in præsenti non solum propter cōmunem vsum loquendi Patrū sed propter rationem ipsam non debent concedi tres sancti in diuinis, quamuis addatur illa vox relatiui, si vox *Sancti* sumatur substantiue; quemadmodum licet eadem humanitas terminaretur tribus personalitatibus, & perficeretur tribus albedinibus, licet essent tria alba adiectiue eo quod essent tres personæ habentes albedinem, non essent substantiue tres albi, quia ad hoc opus erat multiplicari naturam humanam, quia sicut vt multiplicentur albi adiectiue necesse est multiplicari supposita, eo quod supposită dicatur habere naturā, ita vt multiplicetur albū substantiue, necesse est multiplicetur natura; quia nō attenditur multiplicatio ipsius accidentis, sed totius substantiæ componentis suppositum, & ideo vnica albedo existens in pluribus hominibus sufficeret constituere plura alba, plures autem albedines in eodem subiecto non efficiunt plura alba; sanctitas autem in hoc concreto *Sanctus* considerarut à nobis quasi per modum accidentis. Ratio est quia in Trinitate licet sit *alius* & *alius*, non tamen est *aliud*, & *aliud* vt sæpe pronunciatunt Patres, ac proinde non est aliud sanctum, licet sit alius, & alius sanctus, quia vt esset aliud sanctum opus erat esse aliam naturam sanctam. In Christo vero econtra non est *alius*, & *alius*, sed *aliud*, & *aliud*, & ideo est *aliud*, & *aliud* sanctum. Sed non propterea in Christo sunt duo sancti substantiue, quia vt essent duo necessatio etiam erat multiplicatio personalitatum vt enim profitetur ecclesia in symbolo Athanasij; *Licet Deus sit, & homo, non duo tamen sed vnus est Christus.* Indeque probari debet veritas illius propositionis *Deus est homo*, quia homo non est alius à Deo, sed idem est Deus, & homo.

An possint concedi tres sancti in diuinis.

Athanas.

20\. Pro maiori tamen intelligentia huius responsionis obserua ad multiplicationem personarum sufficere multiplicari personalitates terminantes eandem naturam; quia persona licet in recto dicat naturam, & personalitates, tamen exprimit personalitatem, & ideo Christus, quia homo est dicitur persona diuina licet natura sit humana, quia personalitas, quæ determinate significatur per vocem *Persona* est diuina: at vero vt multiplicentur homines opus est multiplicetur humanitates, quia homo determinat humanitatē. Ideoque in diuinis nō sunt plures Dij, licet sint plures personæ habētes deitatē; quia Deus expresse dicit deitatem, eàmque importat in recto, ac proinde ad multiplicationem Dei necessaria erat multiplicatio diuinitatis. Quando significatur concretum substantiale per modum suppositi, & non magis expresse significatur personalitas, seu suppositalitas, quam natura, nec natura potius quam personalitas, vt tale concretum substantiue multiplicari dicatur necesse est multiplicetur tam natura quam personalitas, quia requiritur multiplicitas personalitatis, & non est cur potius requiratur multiplicari personalitat[illegible] quam naturam. Imo vt multiplicentur homines non satis erit multiplicatio naturarum, quæ eadem subsistentia terminaren tur aliaqui de facto essent in Christo duo viuentes. Et quia *Duo sancti*, seu æterni substantiue significant duo supposita æterna, & non magis determinat suppositalitatem, quam naturam, adeo vt sint duo sancti absolute, opus erat dari duas naturas sanctas cum duabus personalitatibus. Ita licet vnica natura humana terminaretur duplici personalitate, & afficeretur duplici sanctitate non essent duo sancti: at vero quamuis vnica tantum sanctitate afficerentur duæ naturæ terminatæ duplici subsistentia essent duo sancti. Adiectiue tamen sunt in diuinis tres sancti; quia cum in Trinitate sit *alius*, & *alius* adiectiue erit vnus habens sanctitatem, & alius habens sanctitatem, & consequenter tres habentes sanctitatem, & tres sancti adiectiue.

Obseruatio: quomodo multiplicentur concreta.

Resoluitur dubium pariterque sit satis confirmationi.

21\. Cur vt multiplicentur homines, non sufficiat multiplicari personalitates, sed adhuc necessaria sit multiplicatio humanitatum dixi tom. 1. disp. 45. sect. 4. & 6. & sequentibus, in quibus explicui mentem S. Tho. qui recte ex vnitate sanctitatis communi tribus personis colligit non esse tres sanctos substantiue: tradidit namque regulam pro terminis diuinis; nam vnitas formæ significata per nomen in tribus suppositis denotat pariter naturæ vnitatem, & ideo non possunt esse tres sancti substantiue; secus adiectiue; quia quando nomen adiectiuum dicitur de Deo non exprimendo substantiuum, subintelligitur persona. Neque potuit regula S. Tho. 1. p. q. 39. art. 3. asserens pluralitatem nominis substantiui attendi secundum formam significatam per nomen, essentialiter vnitatem, esse vniuersim vera, quoniam licet eadem ars esset in pluribus hominibus, essent plures artifices, & licet plures artes essent in vno homine esset vnus artifex

22\. Confirmationibus adhuc vires acquiret hæc doctrina. Ac primo licet in natura diuina essent scientiæ realiter distinctæ non ideo tres personæ diuinæ essent plures scientes substantiue, quemadmodum licet dentur de facto in Deo plures scientiæ virtualiter distinctæ, non dantur plures scientes virtualiter distincti, sic etiā licet Deus à creatione dicatur creator & quia nos saluos fecit dicatur saluator, non tamen dantur plures creatores aut saluatores, licet plures dentur creationes, & multoties salutem hominum operetur. Econuerso etiam si darentur tres Dij licet eandem haberent omnipotentiam in diuersis naturis essent tres omnipotentes substantiue

23\. Addimus præterea tres diuinas relationes licet sub vno sensu sint tres sanctitates, & bonitates; tamen sub alio sensu esse vnicam tantum bonitatem, & sanctitatem: sunt enim vnica perfectio simpliciter simplex, quæ denotat vage hanc vel illam personalitatem: nam perfectio simplex est melior quam non ipsa, & melius est esse personam diuinam quam non esse personam diuinam, licet melius non sit esse Patrem quam esse Filium, ac proinde esse personam diuinam est perfectio simpliciter simplex in Patre, quæ non sit in Filio, necesse est vt illa ratio personæ diuinæ, quæ dicitur perfectio simpliciter simplex non sit ratio communis; alioqui multiplicaretur in inferioribus, sed potius conceptus vagus dicens indeterminate sub ratione vnicæ perfectionis in indiuiduo hanc vel illam personalitatem, & consequenter omnes tres personæ non constituunt nisi vnicam perfectionem simpliciter simplicem Quando in eadem entitate concurrunt & ratio perfectionis simpliciter simplicis, & perfectionis non simpliciter

Tres diuinæ relationes licet sub vno sensu sint tres sanctitates, sub alio tamen sunt vnica sanctitas.

Quamuis ratio personæ sit perfectio simpliciter simplex omnes tamē personæ vnicam numero constituunt perfectionem.

cit er

citet simplicis, dum loquimur de bonitate, sanctitate, perfectione illius prædicati absolute sumitur quatenus est perfectio simpliciter simplex quia vt sic est maior perfectio saltem extensiue. quam perfectio non simpliciter simplex: etenim perfectio simpliciter simplex, vel est essentia, vel omnes tres diuinæ relationes quæ constituunt eandem numero perfectionem, vt accuratius proponemus tract. de Trinitate.

Sect. VIII.

Expeditio alterius obiecti, & explicatio attributi sanctitatis.

Secunda obiectio.

1. PErgere possunt aduersarij vt ostendant diuinam relationem non esse formaliter sanctitatem. Si relatio diuina esset sanctitas maxime quia est incompossibilis cum quouis peccato in eodem supposito, & est infinite purior gratia nostra habituali: hæc autem ratio non apparet satis firma: quoniam actus liberi Dei non sunt formaliter sanctitas physica, sed moralis, quemadmodum & in puro homine actus supernaturales honesti dicuntur sanctitas moralis insufficiens tamē de se ad veram amicitiam inter Deum & hominem, & vt homo dicatur gratus, & Deo amicus.

1. responsio.

2. Respondetur primo ex nostra doctrina adhuc non inferri actus liberos Dei participare illam rationem physicæ sanctitatis hucusque à nobis declaratam, quamque participant diuinæ personalitates: non sanctitas illa est radix omnium operationum ordinis diuini laudabilium in genere moris, vnus autem actus liber Dei non est radix omnium moralium operationum diuinarum: nam ille actus est vna ex moralibus operationibus diuinis, & non est radix sui ipsius, neque est radix omnium aliorum actuum liberorum Dei: at vero personalitates diuinæ, vt copiose probaui in tractatu de Trinitate antecedunt omnia libera Dei decreta, & sunt radix illarum operationum diuinarum; cum igitur ad rationem prædictæ sanctitatis non satis sit si ob suam perfectionem, & munditiem pugnet cum peccato, sed etiam debeat esse radix totius operationis moraliter honestæ, quæ est in eodem ordine cum visione Dei seu in ordine diuino, non est vnde ex nostro discursu ostendatur actus liberos participare rationem illam sanctitatis. Ratio est quia ad sanctitatem pertinet esse rectitudinem morum, & pugnare cum contrario huius rectitudinis, videlicet cum culpa. Hæc non possunt conuenire qualitati creatæ, quin sit participatio diuinæ naturæ quoniam si ob suam perfectionem, & munditiam pugnat cum peccato & est radix cuiusuis operationis supernaturalis, ac moralis circa quodlibet obiectum honestum, iam dat nobis iure hæreditario posse Deum clare intueri, in quo aiunt aduersarij consistere participationem diuinæ naturæ, & talis qualitas est Dei amicitia; quia petit mutuam communicationem arcanorum, & amicitia solum requirit consortium in natura secundum illum gradum, qui sufficiat ad mutuam communicationem arcanorum.

Ad conceptum sanctitatis non sufficit pugnare cum peccato. Quid amplius requiratur.

2. responsio.

3. Secundo respondemus concedendo actus liberos Dei (qui ratione sui sunt perfectissimi, quin Deo potuerit deesse aliqua perfectio, vt suppono ex dictis tract. de voluntate Dei) esse ratione sui perfectissimam sanctitatem etiam physicam. Tum quia diuinam naturam perfectiori modo participant, quam gratia habitualis; etenim illam participant per identitatem. Tum etiam quia licet formaliter non sit radix totius operationis diuinæ laudabilis in genere moris, sunt tamen per æquiualentiam; quia quælibet ex illis operationibus diuinis est summe laudabilis in genere moris laudabilitate essentialiter permanente & indefectibili, quin Deus sit intensiue laudabilior ob plures actus liberos, quam per vnicum tantum: nam excellentia entitatiua ipsius actus eleuat actum vt sit summe laudabilis, quemadmodum supernaturalitas actus creati eleuat actum vt sit laudabilis supra alios actus creatos, & veluti personalitas diuina eleuat actus humanitatis Christi vt sint valoris simpliciter infiniti, & summe meritorij. Neque distinguenda est perfecta sanctitas moralis actualis aut habitualis; si perfecta sanctitas sit, à sanctitate physica: omnis namque sanctitas dicitur rectitudo morum, seu bonitas moralis, quæ generatim non est aliud quam morum perfectio, vt recte docet Lessius de perfectionibus diuinis lib. 8. quoniam ille dicitur sanctus, cuius mores exacte congruunt legi Dei quæ est mensura totius moralis perfectionis, & sanctitatis; cum igitur creata sanctitas comparata ad puritatem diuini actus moralis, sit quasi nihilum, & veluti impuritas quædam, & actus liber Dei sit summa honestas moralis, non est cur non sit purissima, ac perfectissima sanctitas.

Actus liberi Dei sunt ratione sui sanctitas etiam physica.

Lessius.

4. Subintrat modo quæstio an sit admittendum in Deo speciale attributum sanctitatis? quoniam vt vidimus sanctitas transcendit per omnia attributa, ac proinde non non videtur constituendum in Deo attributum sanctitatis. Hæc difficultas eodem iure locum habet in æternitate, & immensitate, seu esse vbique; quia etiam quodlibet attributum ratione sui petit esse ab æterno, & esse vbique. Non esse specialia attributa docet Bernal hic disp. 20. sect. 3. quia sunt rationes transcendentes, sicut ens diuinum & ens existens, indeque infert attributa diuina solum esse tria, nempe intellectiuum, Volitiuum, & Omnifactiuum. Allegat in sui patrocinium P. Erize disp. 8. cap. 2. n. 7. & Suarium lib. 11. de Trinitate cap. 5. num. 18. Priusque Hemelman tom. 2. titulo 10. disp. 6. c. 5. postquam asseruerat esse nimium probabile dari in Deo tres immensitates, & æternitates cum addito, nempe relatiuas, recenset placitum affirmans quamcumque diuinam perfectionem etiam relatiuam ex quidditatiuo conceptu substantiæ spiritualis exigere esse in spatiis temporis, & loci absque superaddito attributo immensitatis, & æternitatis, eo quod quælibet diuina perfectio sit sibimet æternitas, & immensitas: tamen ipse illam sententiam eiicit vt nouam, & falsam.

Sitne in Deo speciale attributum sanctitatis.

Bernal. Herize. Suarez. Hemelman.

5. Alij vero non minus distingunt virtualiter immensitatem, & æternitatem à natura diuina quam volitionem ab intellectione, & ideo aiunt licet in diuinis dentur tres durationes, quoniam duratio est transcendens, non dari tres æternitates; nam æternitas est attributum Dei proprium. Hunc loquendi modum retinet etiam Suarez. 3. p. tom. 1. disp. 11. sect. 2. & 1. p. lib. 3. de Trinitate cap. 11. num. 6. Verum tamen Suarius. 1. p. lib. 1. de essentia Dei cap. 9. docuit sanctitatem non esse speciale Dei attributum, sed varia complecti, nimirum vniuersa illa quæ specialem aliquam virtutem, seu actum diuinæ voluntatis denotant, vt charitatem, misericordiam. Quare iuxta hunc authorem sanctitas in Deo considerata in actu primo ratione nostra est sola naturalis rectitudo voluntatis eius; in actu vero secundo est volun-

tas

tas libera: quoniam prout se ipsum amat, non est ibi propria bonitas moralis. Hoc etiam ex Suario transcripsisse cernitur 1. part. disput. 11. sect. 4.

6. Dico primo. Conuenienter assignatur in Deo ratione nostra speciale attributum sanctitatis, nec non attributa æternitatis, & immensitatis; quia licet sanctitas, immensitas, æternitas non distinguantur virtualiter à diuina natura; quia illa formalitas se ipsa est sancta, & ab æterno, & determinata vt sit vbique; tamen eadem obiectiua formalitas ratione nostra diuiditur in varia prædicata per ordinem ad diuersa cõnotata. Itaque æternitas, immensitas, sanctitas, omnipotentia, licet virtualiter non distinguantur à natura appellantur attributa, quatenus primo consideratur gradus ille repertus in substãtia creata perfectissima, nimirum substantiæ intelligentis, & in hoc additâ differentia entis à se, consistit ratione nostra, essentia Dei. Et quia respectu substantiæ de facto creatæ esse in loco, durare, esse sanctam se habent vt quid consequutum ad conceptum substantiæ intellectiuæ, ideo in Deo ratione nostra differunt ab essentia; suntque attributa; quia pertinent non ad conceptum primarium, sed secundarium. Et licet in nostra sententia creata duratio consistat in actione productiua rei, adhuc est extra primarium conceptum illius. Et præterea res existens in instanti antecedenti petit durationem pro sequenti, ac proinde ab ipsa essentia rei oritur sequens duratio. Consequenter tenendum erit, etiam actuale intelligere esse attributum Dei; quia per comparationem ad creata potest fieri aliqua distinctio rationis in Deo inter intelligens vt *quod* increatum, & actualem intellectionem necessariam, qua Deus se cognoscit. Imo & per comparationem ad diuina, quia cognitio libera Dei, tametsi substantialis sit, & infinita perfectio formaliter loquendo, distinguitur virtualiter ab intelligente vt *quod*, ac proinde per connotationem ad scientiam liberam Dei potest in Deo distingui ratione nostra intelligens vt *quod* ab intellectione necessaria. Iuxta hac intelligi debet S. Thomas 1. part. quæst. 26. art. 2. dum aiebat: *In Deo non esse aliud esse, & intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiæ rationem*, quia scilicet ens à se per modum radicis intellectionis est ratione nostra natura Dei, & inde subintullit Angelicus D. beatitudinem, quæ est cognitio Dei non conuenire Deo secundum essentiam, sed secundum intellectum. Inde pariter explicandi sunt Patres qui naturam distingunt à scientia vt Chrysostomus homil. 1. *De incomprehensibili Dei natura* Basilius lib. 1. contra Eunomium, Cyrillus lib. 11. Thesauri. cap. vnico Nazianzenus orat. 42. necnon. 35. & 36. Marius Victorinus lib. 2. contra Arium; licet intellectio vt probaui tract. de Trinitate non possit distingui virtualiter à natura Dei, si loquamur de intellectione necessaria per quam Deus se ipsum intuetur.

Authoris mens. Sanctitas, æternitas immensitas non distinguntur virtualiter à natura.

Actualis intellectio est etiam attributum Dei.

S. Thom.

Chrysost. Basi. Cyril. Nazian. Marius Victor.

7. Dico 2. Minime est negandum (licet daretur sanctitatem non esse prædicatum imbibitum in omnibus prædicatis virtualiter in Deo distinctis) amorem Dei esse formaliter ex parte obiecti, sanctitatem, quamuis loquamur de amore quo Deus necessario se amat. Hac assertio est contra Suarium, & Machin supra. Probatur tamen; quia ille amor est radix totius operationis diuinæ moraliter honestæ: nam ex amore quo Deus se amat oritur omnis amor liber Dei in creaturas, & omnia referuntur in Deum per amorem necessario, & ille amor est summa coniunctio permanens affectiua cum Deo, habetque vim excludendi à diuino supposito quoduis peccatum, quia talis amor est summa affectio erga diuinam bonitatem, & quia peccatum etiam leue diuinæ bonitati repugnat, vt quid deuians à sua regula, ille amor præstat vt Deus odio infinito prosequatur peccatum.

Amor Dei necessarius est formaliter ex parte obiecti sanctitas.

8. Dico tertio. Quamuis intellectio diuina virtualiter differret à natura Dei, adhuc illa intellectio necessaria per quam Deus se intuetur esset formaliter sanctitas secundum illam formalitatem obiectiuam intellectionis. Ratio sit, quoniam illa formalitas est radix totius operationis diuinæ moraliter honestæ, & est perfecta, ac permanens possessio summi boni, idque habet ex conceptu formali diuinæ beatitudinis, quod non ita quadrat in alia attributa: quoniam immensitas ex vi sui conceptus formalis facit Deum præsentem omnibus rebus, æternitas cunctis temporibus realibus, & imaginariis: at vero illa cognitio facit vt summum bonum se ipsum perfecte possideat, & de se dirigit ad amorem Dei necessarium, à quo oritur omnis amor liber creaturarum, quia illias amat propter excellentiam diuinæ bonitatis Ipsa etiam natura diuina, quamuis virtualiter differret à tali intellectione, non posset non esse formalissime sanctitas, & prima sanctitas formalis, quia esset prima radix totius sanctitatis, & totius moralis operationis sanctissimæ, quemadmodum anima est formaliter vita substantialis, quia est prima radix ab intrinseco totius vitæ in actu secundo.

E. si intellectio virtualiter differret à natura, esset tamen sanctitas formaliter ex parte obiecti.

9. Dico quarto: Quælibet Dei moralis virtus considerata quasi in actu primo est formaliter sanctitas. Colligitur conclusio ex suprapositis; quoniam illa virtus diuina est radix operationis diuinæ moraliter, quoniam quælibet operatio moralis Dei est intensiue æque laudabilis ac omnes liberæ volitiones simul sumptæ vt supra dixi. Ideo etiam quælibet volitio libera Dei est sanctitas, quia summa rectitudo morum in actu secundo, est de se permanens. Si autem non intelligeretur de se permanens, non posset esse perfecta sanctitas, correspondensque illi, quæ potest hominem iustificare, ipsumque reddere Deo amicum: quia sanctitas perfecta de se habet ne perire possit nisi per peccatum, sanctitatis enim perfectæ contrarium non est nisi sola culpa. Ideo non potest dari perfecta hominis amicitia cum Deo, quæ se ipsa absque culpa pereat: nam qui semel fuit dignus amore Dei cum vero iure ad gloriam non amittit ius illud absque forma reddente positiue hominem indignum gloria, quemadmodum per solam physicam cessationem actualis culpæ non redditur homo non peccator, sed permanet adhuc dignus odio ac pœna.

Quælibet moralis virtus diuina est sanctitas formaliter.

Cur sanctitas debeat esse permanens.

10. Sumitur hæc doctrina ex Magno Basilio lib. de Spiritu sancto cap. 26. *Quemadmodum* (docebat) *ars est in eo qui nactus est illam, ita gratia est in eo qui recipit, semper quidem præsens; at non perpetuo operans*, quibus verbis demonstrat dari non posse gratiam sanctificantem, & habitualem amicitiam in Deum, quæ non sit permanens, & operatiua: quia scilicet sanctitas, quæ hominem reddit Deo amicum & gratum non pugnat nisi cum peccato, & de se formaliter, aut æquiualenter omnem inducit sanctitatem. Cuius etiam ratio est quoniam sanctitas formaliter aut æquiualenter constituit filium: filiatio autem, & ius ad hæreditatem per se est permanens, & non cessat nisi filius fiat indignus illo iure, & in pœnam delicti priuetur

Basilius.

priuetur ipso. Quare cum etiam omnis creata sanctitas de se constituere possit filium Dei adoptiuum, debet esse permanens, quia filiatio adoptiua non cessat per meram cessationem actus personæ adoptatæ, postquam adoptionem acceptauit, vt cernitur in humanis, quia licet physice non duret voluntas adoptantis, aut adoptati, semper perdurat adoptio, nec non ius in hæreditatem, dum aliam ob causam non priuatur filius illo iure.

11. Ex his colliges primo visionem beatam creatam esse formam sanctificantem; quia de se in beato est radix totius operationis moralis ordinis diuini, licet gratia habitualis sit prima radix, sufficit autem ratione suæ excellentiæ esse radicem totius operationis diuinæ moralis, & repugnare peccato vt sit sanctitas: ideo namque gratia habitualis est forma sanctificans, quia ex vi illius pellitur peccatum; & debentur deificæ operationes supernaturales. Visionem beatificam esse incompossibile cum peccato non vnico fundamento ostenditur. Tum primo, quia summa fœlicitas cuiusmodi est visio beata sicut est cõsecutio summi boni, ita excludit summũ malum, & recessum à summo bono. Tum secundo quia visio beata est consecutio finis vltimi, ac proinde debet exigere carentiam peccati mortalis, per quod natura rationalis aberrat à fine, quem natura eleuata collimauit; non enim potest simul finem consequi, & ab ipso recedere actualiter, vel in ipso recessu moraliter permanere. Tum denique tertio, quia visio beatifica tribuit ius ad perpetuam permanentiam visionis, quemadmodum habitualis gratia tribuit ius ad beatitudinem, & simul est ipsa actualis possessio beatitudinis; atqui gratia habitualis sanctificat, quia ratione sui tribuit ius ad beatitudinem, ergo à fortiori, visio beata erit forma sanctificans; quia tribuit perfectius ius ad perpetuitatem visionis, nimirum ius absolutum, gratia namque habitualis solum tribuit ius conditionatum ad gloriam nempe sub conditione decessus in gratia, & præterea ipsamet visio beatifica est actualis possessio summi boni, firmissimaque possessio tribuens pariter ius ad perpetuam possessionem.

Visio beata est forma sanctificans.

12. Secundo probabiliter inferes amorem beatificum esse pariter sanctitatem, & Dei amicitiam; est enim longe probabilius illum amorem specie differre ab amore Dei elicito in via, & consequenter est natura sua permanens, cum per se postulet emanare à visione Dei de se permanenti, eo quod magnitudo tanti amoris commensuretur per se cum perfectione illius notitiæ Dei. Ideo namque ille amor est necessarius non quia repræsentari non posset aliquod malum amanti ex parte obiecti; nam posset Deus repræsentari vt priuaturus hominem illum visione beata in perpetuum illumque deputaturus æternis cruciatibus, sed quia repræsentatur vt plene satietiuus totius appetitus beati, vti in alio bono non possit de facto habere quietem vllam, quia tanta est obiecti bonitas vt non possit perfecte cognosci. & non satiare appetitum, aut diuerticula quærere in quo aliquo modo quiescat appetitus; & aliunde ille amor necessarius est radix totius operationis moralis ipsius beati; nam ab illo amore procedit vt nihil possit beatus amare, quod non referat in Deum tanquam in finem & centrum: pugnatque ille amor de se cũ peccato; quia ratione suæ excellentię partialiter constituit beatitudinem: quoniam beatitudo obiectiua quæ est summum bonum non possidetur perfecte, donec possideatur à potentia quærente formaliter bonum; sicut neque alia bona possidentur formaliter sub ratione boni donec teneantur non solum re ipsa, sed etiam per affectum: est quidem amor ille possessio Dei, quia est perfecta vnio cum vltimo fine, & amor licet nõ habeat vim assimilandi habet tamen vim maximam vniendi. Hæc latius sect. sequenti proponemus.

Item amor beatificus.

Qui essentialiter differt ab amore viæ.

13. Obiiciat quis. Amor ille non est participatio diuinæ naturæ formaliter, quia non est prima radix videndi & amandi Deum, propter quod gratia habitualis est participatio diuinæ naturæ, igitur non est sanctitas. Respondetur primo non esse de ratione creatæ sanctitatis vt sic esse participationem diuinæ naturæ, licet gratia habitualis, quia est prima radix videndi, & amandi Deum, & totius operis supernaturalis sit participatio diuinæ naturæ, eo quod natura diuina consistat in prima radice videndi, & amandi Deum, & totius operationis diuinæ; quia, scilicet, sufficit ad sanctitatem si sit ab omni peccato perfecta mundities, & radix omnis operationis supernaturalis laudabilis in genere moris, idque habeat permanenter; amor autem necessarius ortus à visione beata de se est permanens, pugnans cum peccato, & radix totius operationis supernaturalis laudabilis in genere moris.

Obiectio.

Respondetur primò.

14. Respondetur secundò amorem beatificum esse participationem diuinæ naturæ, quia est intentionalis possessio diuinæ naturæ; est enim beatitudo nostra, partialis, quæ consistit in possessione perfecta diuinæ naturæ; possidere autem diuinam naturam est participare diuinam naturam. Ita ostendi tom. 1. vnionem hypostaticam esse participationem diuinæ naturæ, & sanctitatem, quia licet non participet diuinam naturam eo modo quo gratia habitualis, alio tamen excellentiori modo illam participat quatenus est physica possessio diuinitatis per veram vnionem ad diuinitatem: amor autem ille est talis affectiua vnio cum diuinitate vt sit diuinitatis possessio.

Secundò.

15. Supponit hæc responsio consistere beatitudinem hominis partialiter in amore Dei orto ex visione. Quod mihi ex eo pro nunc probabile apparet, quia Deus est noster vltimus finis, centrum, & beatitudo obiectiua; tunc autem obtinetur centrum in quod natura eleuata ordinatur, quando in illo perfecte quiescit, quemadmodum grauia & leuia tunc possident centrum quando in illo posita quiescunt: anima autem non quiescit in Deo perfecte donec per amorem perfectum & gaudium in illo quiescat. Quare duplex genus possessionis considerari debet, prima per modum tentionis, & vnionis; secunda per modum quietis: ratione autem visionis beatæ, & stricti amoris in Deum possidetur Deus per modum tentionis, & vnionis nam visio est tentio; amor vero strictus est vnio cum obiecto: cæterum ratione gaudij possidetur Deus per modum quietis. Neque esset simpliciter beatus, qui non posset quiescere in bono quod tenet. Etenim quemadmodum est de ratione beatitudinis, ne parum æstimetur bonum quod possidetur, ita vt affectus parui pendat illud bonum, ita est de ratione illius vt affectus appretiatiue summe æstimet illud bonum; quod enim non amatur esto optimum iudicetur, adhuc nõ satis in pretio habetur. Quod Augustinus expressit in lib. de moribus Ecclesiæ cap. 3. inquiens: *Beatus vt existimo, neque ille dici potest qui non habet quod amat, neque qui quod habet non amat, etiam si optimum sit*, Et infra. *Restat ergo vbi beata vita inueniri queat, quando id quod est optimum, & amatur, & habetur*

Beatitudo nostra partialiter consistit in amore Dei.

August.

habetur. Qui etiam significat satis clare gaudium seu fruitionem esse de essentia beatitudinis, nam lib. 8. de ciuitate Dei scripsit, *Nemo beatus est; qui eo quod amat, non fruitur.* Rationemque à nobis positam adhibet 10. de Trinitate cap. 10. dicens: *Fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit*, quia scilicet voluntas non acquirit centrum suæ felicitatis donec in ipso termino, seu fine conquiescat quia scilicet positiua quies in centro est acquisitio centri, ante cuius acquisitionem per se inquieta est voluntas, & quoties quies est positiua est melior quam motus præcise in quietem; cognitio autem, & amor sunt de se motus in illam quietem. Sic homo in illis facultatibus in quibus antecellit brutis finem assequitur, scilicet per intellectum & voluntatem, & eius beatitudo consistit in rectitudine respectu summi veri, quà tale est, & respectu summi boni formaliter quia summum bonum est: nam per visionem attingitur summum verum, quatenus summum verum est, & per amorem, vt summum bonum est. Sed in summo bono quatenus tali non datur quies nisi per gaudium, & ideo antecedenter ad ipsum non datur tota essentia beatitudinis. Ideoque Augustinus lib. 8. de ciuitate Dei cap. 9. aiebat: *Nam qui amant non se beatos putant amando sed fruendo*, non quia neget amorem constituere essentiam beatitudinis; quoniam ibi hoc expresse fatetur, sed solum negat esse essentialiter beatum absque gaudio, quia non solum dicitur beatus amando, sed fruendo.

Beatitudo nostra fruitionem essentialiter includit. *August.*

Confirmatur primo. Ideo (vt postea ostendemus) ad essentiam beatitudinis pertinet agnoscere perpetuitatem visionis, quia absque tali notitia non est omnimoda securitas, & securitas de possidendo vltimo fine est de conceptu beatitudinis; sed non est cur illa securitas sit de conceptu beatitudinis potius quam quies in bono possesso est de quidditate fœlicitatis nostræ; atqui quies hæc consistit in gaudio: ergo gaudium intrat in constitutionem essentialem beatitudinis. Ad hæc. Inde probant communiter Theologi beatitudinem nostram obiectiuam esse solum Deum, quia vt aiebat Augustinus; *Inquietum est cor nostrum Domine donec perueniat ad te.* quia nimirum solius Dei est satiare nostram voluntatem, igitur quia formalis nostra beatitudo non est essentialiter constituta donec satietur voluntas; hæc autem non satiatur absque quiete fruitionis, igitur etiam in gaudio, seu fruitione nostra formalis beatitudo consistit.

Sect. IX.

Oppositio altera contra formalem sanctitatem diuinæ personalitatis eliditur.

1. obiectio

1. Obiicitur vltra. Si personalitas diuina esset sanctitas, quælibet participatio increatæ personalitatis esset sanctitas; quemadmodum creata participatio diuinæ naturæ est sanctitas, quia ipsa natura diuina est formalissime sanctitas; hoc autem admitti nequit, aliàs quælibet personalitas creata esset sanctitas formaliter, etenim creata personalitas est participatio increatæ personalitatis, quemadmodum creata sapientia est participatio sapientiæ Dei. Quo eodem argumento videtur euinci diuinam sapientiam non esse formaliter ratione sui sanctitatem; quoniam alioqui creata sapientia esset formalis sanctitas; esset enim formalis participatio sanctitatis increatæ; nam sicuti habitualis gratia participat diuinam naturam, ita sapientia creata participat increatam sapientiam, igitur si gratia habitualis ideo est sanctitas, quia participat diuinam naturam, quæ est sanctitas, pariter creata sapientia esset sanctitas, si diuina sapientia esset formalis sanctitas.

Respondetur licet quodlibet diuinum attributum, & personalitates diuinæ sint formaliter sanctitas non sufficere esse aliquam participationem attributi, aut personalitatis, vt eiusmodi participatio sit sanctitas, sed debet attributum, aut personalitas participari sub ea ratione sanctitatis vt talis participatio sit sanctitas, nempe sub conceptu repugnantis peccato & radicis totius operationis laudabilis ordinis diuini. Instaturque argumentum contra aduersarios: nam ipsi aiunt attributum sanctitatis in Deo esse amorem quo Deus se diligit vt summum bonum, aut diuinam voluntatem, & nihilominus neque voluntas creata, quæ est participatio diuinæ voluntatis, neque habitus charitatis iuxta plures ipsorum est forma sanctificans, licet charitas habitualis sit aliqua participatio diuinæ charitatis, quæ est sanctitas, quia creata charitas non habet vim de se ratione sui, immediate expellendi peccatum. 2.

Qualis participatio diuinæ naturæ debeat esse gratia iustificans.

Quam obrem immerito vis consequentiæ impulit P. Torres in dicto opusculo ad existimandum non solum gratiam habitualem, sed habitum charitatis à gratia distinctum hominem sanctificare minus perfecta sanctificatione: non enim participare attributum diuinæ sanctitatis sufficit ad sanctificandum, nisi attributum participetur sub ea ratione sanctitatis nempe formalis repugnantię cum peccato ratione sui: charitatis habitus non habet, si distinguatur à gratia habituali vim expellendi peccatum ratione sui, vti calor expellit frigus, aut albedo nigredinem; non enim apparet aliquod fundamentum id existimandi. Neque video alium authorem, qui cum charitatem à gratia distinguat, affirmet habitum charitatis sanctificare formaliter. 3. *P. Torres.*

Habitus charitatis à gratia distinctus non est forma sanctificans.

Opponi tamen potest S. Tho. dist. 19. q. 1. art. 1. quæstiuncula 1. affirmans *Habitum charitatis expellere peccatum formaliter, sicut albedo expellit nigredinem*, & nihilominus ipse docuit 1. 2. q. 110. art. 4. gratiam à charitate distingui: nam inquirit an gratia sit idem quod virtus, & respondet non esse virtutem; *Quia non est fides, spes, aut charitas, quia charitatem præuenit vt ait Augustinus de Prædestinatione Sanctorum.* Et art. 4. sentit ob hanc causam subiectari in anima, & ab ea promanare virtutes mediis quibus operamur. Respondeo me legisse verba S. Thomæ in editione Antuerpiensi facta anno 1612. quæ editio est noua, & vt in ea adducitur, correcta à mendis perpluribus quibus scatebat nec non collata cum exemplari Romano, aliisque codicibus vetustissimis manu scriptis, & ibi solum legitur *Esse proprium gratiæ delere peccata formaliter*, sicut albedo dicitur delere nigredinem. 4. Obiicitur sanct. Tho.

Responsio.

Melius obiici potest idem D. Angelicus 2. 2. quæst. de charitate art. 2. in solutione ad 2. vbi scripsit: *Charitas est formaliter vita animæ sicut anima vita corporis.* Respondetur noluisse S. Thomam in omnibus vtramque vitam comparare: alioqui sicut anima est prima radix, etiam charitas distincta ab habitu gratiæ esset prima radix, sed quæsito respondet charitatem esse vitam per modum potentiæ, quæ semper coniungitur cum vita animæ, quæ est gratia habitualis, & operatio charitatis non procedens ab ipso habitu est dispositio vltima 5. Obiicitur iterum.

Qualiter charitas appelletur vita animæ à S. Thoma.

vltima ad vitam animæ per gratiam. Et quia ipsa charitas speciali modo potius quam aliæ virtutes, dicitur vita animæ contendit, debere vniri immediate ipsi animo, esto aliæ virtutes non immediate vniantur animo, sed potentiis, & in hoc posuit similitudinem inter vitam corporis, & vitam animæ; quia sicut anima est vita corporis vniendo se immediate corpori, ita charitas est vita animæ per vnionem immediatam cum anima. Sumitur aperte hæc doctrina ex responsione ad 2. & ex disputatis in quæst. de charitate.

6. Similiter ex dictis fit non esse aliquod sufficiens fundamentum existimandi lumen gloriæ esse formam sanctificantem; quia non apparet vnde habere possit ratione sui formaliter & immediate expellere peccatum. Neque verum est lumen gloriæ esse perfectiorem visione; alioqui non esset cur illi denegaremus esse formam sanctificantem, quandoquidem visioni beatæ id non negamus; licet P. Suarez lib. 6. de gratia cap. 13. num 9. censeat lumen esse perfectius visione, & Valentia tom. 2. disp. 1. quæst. 1. punct. 2. in fine concedat lumen gloriæ esse consecutionem Dei magis perfectam quam visionem. Nobiscum tamen sentit P. Salas 1.2. tract. 2. disp. 2. sect. 3. Colligiturque lumen esse inferius visione in physica excellentia; quia fatetur Suarez loc. cit. & alij communiter lumen gloriæ esse longe inferioris perfectionis, quam gratia habitualis: at visio beata non est minus perfecta quam habitualis gratia, sed multo perfectior: ideo enim gratia habitualis est adeo perfecta, quia est participatio diuinæ naturæ, quia repugnat peccato, & tribuit ius ad hæreditatem, sed visio beata perfectius participat diuinam naturam; & quia natura diuina virtualiter consistit in cognitione Dei, & quia visio perfectius imitatur Deum; nam ex perfectione imitationis est perfecta possessio Dei, quod non competit gratiæ habituali. Deinde visio beata (vt ex præcedenti sect. constat) magis pugnat cum peccato; nequit enim componi cum peccato etiam leui. Præterea confert visio perfectiori modo ius ad hæreditatem; quia non solum est ipsamet hæreditatis possessio, sed præstat ius inamissibile ad hæreditatem; quia ex se repræsentat hominem perpetuo fore beatum; gratia autem habitualis etiam connaturaliter amitti potest per peccatum.

Lumen gloriæ non est forma sanctificans. Nec est perfectius visione.

Suarez. Valentia. Salas.

Visio beatifica est excellentior quam gratia habitualis.

7. Quod aiebat P. Valentia nempe lumen gloriæ esse consequutionem Dei magis perfectam quam visionem est inintelligibile: nam lumen gloriæ non est possessio Dei vt vltimi finis: nam possessio est illa qua stante & cognita tribuitur materia gaudij, & illa est possessio summi boni sub ratione vltimi finis satiantis perfectè voluntatem, qua stante & cognita, reperitur materia summi gaudij & plenæ quietis voluntatis: atqui stante lumine gloriæ, & cognito, & seclusa visione Dei non datur materia sumi gaudij, nec satiatur voluntas vt constat, nequit ergo lumé gloriæ dici possessio Dei.

P. Valentia deseritur.

8. Ex inde colliges potissimam rationem, quare beatitudo nostra debeat consistere in operatione, & pariter cur consistere debeat in clara Dei visione. Etenim formalis nostra beatitudo est possessio nostri vltimi finis in ratione perfectè satiatiui nostræ voluntatis ac proinde non potest existere illa possessio, & vt talis cognosci quin perfectè satietur nostra voluntas: atqui quælibet alia possessio alterius boni, aut quælibet alia possessio illius boni, quamuis existat, & cognoscatur existere non est sufficiens causa vt voluntas prorumpat in gaudium, per quod omnino satietur, quia solus Deus clare cognitus potest nostram voluntatem satiare: nam aliud bonum nequit plene satiare nostram voluntatem, neque illud dum clare non cognoscitur nostram satiat voluntatem iuxta illud Psalmi 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua*: ideo neque Deus intelligitur beatus donec per affectum voluntatis intelligatur seipso satiari absque indigentia alterius boni, & ideo etiam nulla creatura rationis incapax potest esse beata, quia nequit perfecte cognoscere bonum plene satiatiuum affectionis. Ipsaque finis cuiuslibet natura detegit hunc discursum: nam finis possessus si non ignoretur possessio statim generat gaudium: ac proinde finis vltimus natura sua valens explere voluntatem, nequit possideri perfecte, & cognosci vt possessus quin satietur humana voluntas.

Cur beatitudo in operatione consistat.

Psal. 16.

9. Secundo ex his subsumes rationem cur Deus nequeat amare creaturas, quin illas amet propter seipsum, neque beatus possit amare obiecta creata quin illa ordinet ad Deum tanquam ad finem vltimum, & centrum suæ voluntatis; quia scilicet appetitus beati Deo ipso satiatur, voluntas autem quæ plene aliquo obiecto satiatur, non quiescit in alio obiecto; alioqui non plene satiaretur priori obiecto, neque ipsum obiectum esset plene satiatiuum necessario in actu primo proximo ex vi possessionis ipsius. Ideo non consistit beatitudo nostra in alio bono præter Deum; neque etiam in virtute; quia solius Dei est proprium satiare mentem nostram: non autem illam plene satiaret, si aliud bonum voluntas quæreret & non propter ipsum. Tamque essentiale est Deo satiare mentem nostrã si perfecte possideatur vt finis, quam communicare bonitatem creaturæ, si creatura actu bonitatem possideat, vnde sicut à solo Deo altem mediate procedit omnis bonitas creaturæ, ita in solum Deum mediate & vltimo debet referri omnis amor possidentis perfecte Deum tanquam finem, qui enim in alio bono quiescit, alio bono explet aliquam suæ voluntatis sitim. Ideo Exodi 33. dicitur. *Ego ostendam tibi omne bonũ* quia dum semel possidetur hoc bonum in alio non quiescimus; videre autem Deum est ipsum possidere. Hæc breuiter complectitur Nyssenus oratione 6. de beatitudinibus inquiens. *Quis enim aliquid post huiusmodi bonũ, aliud desiderauerit cum omnia habeat, in eo quem vidit. Nam videre in vsu scripturæ idẽ significat quod habere, vt illud Psalmi 127. Videas bona Hierusalem.*

Beatus nequit aliquid amare quin amet illud propter Deũ.

Exodi. 33.

Nyssenus.

10. Tertio disces cur amor patriæ erga Deum, dicatur à nobis sanctitas, & radix totius operationis moralis, quia ipse amor necessarius, vt penitius declarabo in proprio loco impellit beatum, vt non eliciat actum liberum honestum nisi ordinando illum extrinsece, & vltimò in Deum. Cæterum, quamuis id non esset necessarium, habet nihilominus sufficientiam ille amor, vt ab ipso procederent operationes aliquæ morales circa omna genera virtutum, quod simul cum vi excludendendi peccatum sufficeret ad sanctitatem. Quam ob causam si habitus charitatis, aut lumen gloriæ essent incompossibilia ratione sui cum peccato, essent formalis sanctitas, quoniam charitas per imperium est radix operum supernaturalium in omni materia virtutum, & circa omnia formalia obiecta ipsarum, & lumen gloriæ dum est radix visionis, quæ pariter est radix totius operationis moralis, etiam mediate est radix totius operationis ordinis diuini laudabilis in genere moris.

Cur amor beatificus sit sanctitas.

Ex quo capiste lumẽ gloriæ & charitas deficiant à ratione sãctitatis.

11. Collige quarto. Si aliæ virtutes supernaturales essent de se incompossibiles cum peccato etiã fore sanctitates, quia quælibet virtus potest imperare actus

actus aliarum virtutum, & sic est radix cuiuslibet operationis honestæ ordinis diuini, quare si ratione sui immediate excluderet peccatum, nihil illi deesset ad veram sanctitatem, licet non esset participatio diuinæ naturæ, eo quod non esset prima radix videndi, & amandi Deum & totius operationis laudabilis in genere moris constitutæ in ordine supernaturali: ille enim est sanctus qui est intrinsece idoneus, ad opera diuina, & ineptus peccato; quia sanctitas est rectitudo morum.

12. Veruntamen licet esset de formali conceptu sanctitatis in genere esse participationem diuinæ naturæ non deberet visio beatifica excludi à conceptu sanctitatis, quia licet de se non sit prima radix totius moralis operationis ordinis diuini, nec videndi, aut amandi Deum, quia per se supponit aliam priorem radicem, nempe gratiam habitualem: nihilominus visio beata alia ratione non minus perfecta participat diuinam naturam; nempe in ratione visionis claræ Dei; consistit nanque natura Dei formaliter & virtualiter in actuali Dei cognitione. Alio etiam titulo Dei visio est participatio diuinæ naturæ, quatenus est illius possessio & consequutio, & ideo beatitudo nostra consistit in visione Dei & est talis repræsentatio diuinæ naturæ, vt nihil obiectiue ita possit repræsentare diuinam essentiam. Similique modo amor in quo partialiter nostra beatitudo sita est, participat diuinam naturam, quia singularem continet commendationem, & laudem Diuinitatis, & est eminentissima vnio cum Diuinitate diuersæ, ac superioris speciei ab vnione affectiua viæ; quia ex se causat gaudium in quo plene quiescit voluntas, quod non habet amor viæ, & quia illa vnio amoris Dei in patria est perfecta vnio, per se orta à perfecta cognitione Dei, ideò affectiue reddit perfecte beatum vnum cum Deo: nam ex perfecte se amantibus fit vnum vt docet Aristoteles 2. polit. cap. 2. & propterea Dionysius de diuinis nominibus p 2. cap. 4. vocat amorem *virtutem commiscentem*, quia amor respicit amicum vt alterum se. Legantur Bernardus serm. 83. in cantica, & Augustinus 8. de Trinitate cap. 10. Ideo ille amor dicitur possessio Dei, quia per illum consequimur Deum vt finem vltimum, ex ipso enim sequitur gaudium, qui est plena quies, & satietas voluntatis. Hæc vnio amoris cum Deo non solum vnit beatos quia in Deum amatum transferuntur, sed etiam quia per amorem ipsum Deum ad se trahunt, & sic fiunt Deiferi, quia sicut per cognitionem beatam diuinæ perfectiones miro modo enarrantur iudicatiuè, ita per amorem beatificum in summo pretio habentur, & hæc appretiatio obiecti est ipsum in corde habere iuxta Paulum ad Philippenses 1. *Eo quod habeam vos in corde*, & 2. Corinth. 7. *In cordibus nostris estis.*

Qualiter visio beatifica sit participatio diuinæ naturæ.

Amor Dei in via & in patria specie differunt

Aristo. *Dionys.* *Bernar.* *Augusti.* *ad Phili. 1.* *ad Cor. 2.*

13. Ex nuper positis deducere fit, non vnicam esse causam cur gratia dicatur participatio diuinæ naturæ, quia non solum est prima radix operationum diuinarum, quæ non possunt deberi substantiæ non diuinæ attenta ratione substantiæ; sed etiam est radix possessionis diuinæ naturæ, quæ possidetur per cognitionem, & amorem. Prima ratio optimè ostendit cur homo non dicatur participare naturam Angeli neque Angelus per participationem, quia scilicet homini non debentur operationes, quæ non possint deberi personæ nisi Angelicæ; at vero gratiæ habituali debentur operationes, quæ non possunt deberi personæ non diuinæ attenta substantia personæ.

Quot titulis dicatur gratia diuinæ naturæ participatio

Sect. X.

Obiectiones, quibus probatur diuinas relationes ratione sui perfectionem non includere diluuntur.

Contra sanctitatem diuinarum relationum, si supponatur ipsas esse ratione sui perfectissimas, nihil opponi potest, quod non satis, superque diluerimus in præcedentibus sectionibus. Contra perfectionem relationum formaliter ratione sui opponuntur multa præsertim à pluribus recentioribus. Ac primo opponitur. Si in Deo essent relationes diuinæ ratione sui perfectæ, essent in Deo tres perfectiones relatiuæ, & consequenter tres bonitates, consequens videtur esse contra asserta SS. Patrum. Inter quos Isidorus 7. etymologiarum cap. 1. post medium constituit bonitatem inter prædicata illa, *quæ ad totam Trinitatem pertinent propter vnam & coæternam substantiam*; si autem multiplex esset bonitas, aliqua ex illis bonitatibus non ad totam Trinitatem pertineret, quemadmodum relatio paternitatis non pertinet ad totam Trinitatem. Haud aliter Damascenus lib. 1. fidei cap. 9. aiebat, *Innascendi proprietatem non significare substantiæ differentiam, neque dignitatis, sed subsistendi modum*, ergo eodem modo negatur differentia dignitatis seu perfectionis, ac differentia substantiæ seu essentiæ. Et cap. 11. ante medium asserit, *in Deo esse bonitatis identitatem non similitudinem*, paucisque interiectis scribit: *Vna bonitas vna virtus non tres ad inuicem similes.* Anselmus in Proslog. cap. 23. fine: *Hoc est illud vnum necessarium, in quo omne bonum, imo quod est omne, & vnum totum, & solum bonum*, vbi non aliter agnoscit vnum bonum, vnamque bonitatem ac vnum Deum, vnamque Deitatem. Augustinus lib. 5. de Trinitate cap. 8. *Bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus sanctus, nec tres boni, sed vnus bonus*, nempe propter vnitatem bonitatis, vti vnus est Deus propter vnitatem Deitatis: quoniam multiplicata bonitate essent plures boni, veluti essent plures Dij, si multiplicaretur Deitas.

1. Tertia obiectio.

Isidorus. *Damas.* *Ansel.*

Respondetur primo relationes diuinas sub vna consideratione constituere eandem perfectionem cum essentia: quia sunt idem cum essentia, ac proinde etiam inter se sunt eadem perfectio eo quod non possint constituere entitates adæquate distinctas, & non identificatas cum tertio. Perfectio nanque est plenitudo essendi virtualiter aut formaliter; essentia autem ante relationes habet formale esse essentiæ, & virtualiter relationum, quatenus est prima radix illarum per ordinem ad quam intelliguntur relationes perfectissimæ; essentia autem quia petit secum identificare relationes, reddit illas maxime æstimabiles, & ipsa ratione sui pro priori ante relationes intelligitur maxime æstimabilis & summe fœlix, licet relationes nequeant intelligi infinite æstimabiles nisi quia petunt identificari cum essentia: cum igitur perfectum sit, extra quod nihil aliud sit per identitatem vnde desumatur sua æstimabilitas, fit vt relatio simul cum essentia constituat vnam perfectionem, licet etiam essentia ante relationem intelligatur perfecta. Ita intelligo Aristotelem lib. 1. de cœlo cap. 4. tex. 23. dum perfectum ita definit: *Perfectum est id extra quod nihil eorum, quæ sunt ipsius accipi potest*, & lib. 3. physic. cap. 6. dum ait *Totum, & perfectum, aut idem penitus sunt*,

2. Prima responsio.

Aristo.

sunt, aut naturam finitimam habent, quia vel est ipsum totum in esse entitatis, vel id in ordine ad quod reliqua prædicata identificata suam intelliguntur sumere perfectionem, quem duplicem perfectionis modum clarius proponit lib. 5. Metaph. cap. 16. tex. 21. *Perfectum* (inquit) *uno quidem modo dicitur extra quod non est ullam accipere particulam.* Ideo in diuinis non sunt tres plenitudines, ac magnitudines. Et ita intelligendus venit S.Tho. de potentia quæst. 2. art 4. vbi docet Paternitatem, & Filiationem esse vnam dignitatem, & bonitatem, quia non constituunt diuersam bonitatem à bonitate essentiæ, & 1. p. quæst. 32. art. 2. ad 4 dum dicit Spiritum sanctum non habere bonitatem aliam à bonitate Patris.

S.Tho.

3. Secundo respondemus essentiam diuinam formaliter loquendo esse ratione sui perfectiorem relationibus, quia sola illa est quæ formaliter intelligit, & amat, & est summe fœlix: in diuinis autem illud absolute intelligitur nomimine dignitatis, bonitatis, magnitudinis, quod est formaliter intensiue summa bonitas, quemadmodum licet dentur tres substantiæ relatiuæ, tamen absolute, & absque addito dicitur in diuinis esse vna substantia, & vna essentia, quia nomine substantiæ, & essentiæ in diuinis intelligitur quod intensiue imbibit omnem substantialem perfectionem diuinam. Alia non pauca quæ prædictas responsiones confirmant legi possunt sect. 11. nec non sect. 7.

Secunda responsio.

4. Secundo argui potest. Relatio diuina nequit ratione sui esse tam perfecta ac essentia, ergo ratione sui nullam dicit perfectionem; quia si diceret illam deberet esse formaliter summa; alioqui formaliter careret aliqua perfectione, & sic esset imperfecta: nam aliquod prædicatum esse imperfectum alud non est quam carere perfectione, quemadmodum in genere moris imperfectio moralis non est aliud quam carentia actus perfectioris. Non posse relationem ratione sui esse formaliter tam perfectam, quam essentiam videtur non difficile euinci; quoniam diuina natura pro priori rationis intelligitur cognoscens, & amans, summeque fœlix; personalitates vero superuenientes, non cognoscunt, aut amant formaliter, quemadmodum nostra subsistentia non est quæ formaliter viuit per intellectionem, & amorem.

Quarta obiectio.

5. Respondetur admittendo libenter diuinas relationes non esse formaliter ratione sui tantæ perfectionis, quantæ essentia, inde tamen sinistre inferes esse imperfectas; non enim dicunt carentiam perfectionis essentiæ, si quidem identificantur cum essentia; conceptus autem formalis licet non includat formaliter essentiam, illam non negat positiue, sed ab illa præscindit, quemadmodum conceptus animalis non negat rationalitatem, sed ab ea præscindit. Sic etiam essentia pro signo ante relationes nec imbibit omnem perfectionem carentem imperfectionē, neque illam excludit, sed præscindit, veluti pro signo proximæ indifferentiæ humanæ volūtatis ad amandum & non amandum, neque dicitur amare, neque habere carentiam amoris sed præscindere ab vtroque.

Dissoluitur.

6. Replicabis. Si relatio non identificaretur cum essentia esset positiue imperfecta eo quod careret realiter summa perfectione, ergo si virtualiter in suo conceptu formali obiectiuo non includit perfectionem essentiæ erit imperfecta; non enim est cur potius non esse realiter perfectionem essentiæ arguat imperfectionem, quam non esse virtualiter. Respondetur primo hoc argumentum potius præliari contra aduersarios: etenim iuxta ipsos relatio ratione sui tantum abest vt includat perfectionem essentiæ, vt potius nullam imbibat perfectionem. Deinde instatur; quoniam ipsa essentia, seu omnipotentia licet non dicat formalitates virtualiter distinctas, tamen potest ratione nostra in varios conceptus diuidi, & potest concipi diuina omnipotentia vt productiua hominis quin cognoscatur formaliter vt potens producere Angelum, neque ideo sub vno conceptu dicitur imperfecta; quia non negatur altera perfectio, sed præscinditur ab illa. Militatque pari iure argumentum contra perfectionem diuinæ volitionis necessariæ, quæ virtualiter distinguitur à natura Dei, & à cognitione, eo quod cognitio dirigat ad amandum. Requiritur ergo ad imperfectionem vt tale prædicatum non sit vere, & realiter summa perfectio; quia non esse virtualiter, seu formaliter ratione nostra summā perfectionē, non facit vt absolute, & simpliciter nō sit summa perfectio: eo autem quod absolute, & simpliciter sit summa perfectio sub nulla consideratione potest dici imperfecta; quia imperfectio importat non esse simpliciter, & absolute summam perfectionem. Sic licet actus diuinus summe perfectus in genere moris possit sub aliqua ratione concipi quin intelligatur diuinus, & summe honestus, nō idcirco concipitur imperfectus in genere moris, quia solum præscinditur per conceptum illum à summa perfectione. Adde falso sumi in principali argumento imperfectionem moralem alud non esse præter carentiam actus perfectioris, ostendemus namque postea potuisse Christum physice loquendo omittere actum perfectiorem quin idcirco esset imperfectus.

Instauratur obiectio.

Respondetur.

Cur relationes esto formaliter sūmam perfectionē non includant, imperfectæ non sint.

Instaurabis adhuc obiectionem. Si relatio esset ratione sui perfectio non tanta formaliter, quanta essentia, etiam relatio Patris esset ratione sui perfectior filiatione, aut spiratione passiua, quia neutra ex his relationibus est formaliter perfectio summa, & aliunde Paternitas est principium productiuum Filiationis; principium autem *quo* adæquatum, æquiuocum est perfectior termino, si aliunde ipse terminus non eleuatur ad conceptum summæ perfectionis: consequens autem non est admittendum, diuinas namque relationes esse simpliciter æquales constat ex Patribus. 7.

Instauratur secundo.

Respondetur diuinas relationes non esse formaliter inæqualis perfectionis licet non sit tam perfectæ ac essentia, quia ob exigentiam identitatis cum essentia, quæ est summè perfecta eleuatur quælibet diuinæ relatio ad gradum summæ perfectionis infra essentiam, & ideo vna relatio nequit formaliter potiri maiori perfectione quam altera. Sic licet merita Christi Domini non merentur tantum præmium quantum esset ipsa persona diuina secundum se, quia ex maiori dignitate personæ non crescit valor operis arithmetice, sed geometrice vt tom. 1. ostendi, tamen omnia Christi merita sunt æqualia in ratione meriti, quia quodlibet Christi opus promeretur omne præmium possibile, nec vnum meritum est maius alio. 8.

Occurritur.

Cur vna relatio non sit perfectior alia.

Tertio participaliter arguitur. Si diuina relatio ratione sui contineret perfectionem, perfectio essentiæ intensiue cresceret per relationē, & consequenter non probaretur æqualitas diuinarū personarum, eo quod personalitates exigant identificari cum essentia, quod admitti nequit. Sequela probatur: quoniam natura diuina in ratione perfectionis compleretur per relationes, & omne 9.

5. Obiectio.

complementum perfectionis, intensiue auget perfectionem: nam quemadmodum omne reale complementum intrinsecum, per quod natura petit realiter compleri, intensiue auget perfectionem realiter, ita omne complementum virtualiter distinctum à natura, auget intensiue virtualiter perfectionem naturæ.

10. Hoc argumentum, si termini nonnihil transmutentur potius premit aduersarios; quoniam relationes sunt de complemento intrinseco diuinæ naturæ; id autem quod est de intrinseco complemento alicuius perfectionis nequit non esse perfectio, & aliqua ratione perficere id quod complet. Relationes esse complementum essentiæ enuntiant sæpe S. Patres. Vnde S. Basilius lib. 5. de Spiritu sancto contra Eunom. post medium recitato, & laudato in Concilio Florentino protulit *Deitas Trinitate completur*, & lib. vnic de Spiritu sancto ad Amphil. cap. 18. *Spiritus sanctus per seipsum complet super omnia glorificandam, ac beatam Trinitatem*, & loquitur de Spiritu sancto, *Vt per seipsum profertur, & vnus est*. Consentit sanct. Paulinus Epistola 25. his verbis: *Spiritu sancto Trinitas Diuinitatis impletur*. Cyrill. 14. Thesauri cap. 3. de Spiritu sancto ait: *Sancta namque Trinitatis ipse est complementum* Nazianzenus orat. 37. quæ est 5. de Theologia col. 2. scribit. *Quæ est imperfecta Deitatis vtilitas? imo quæ Diuinitas, si imperfecta? Perfecta autem quomodo erit in qua ad perfectionem aliquid desideratur? Desideratur autem si sanctitate careat; hanc autem quomodo habere queat nisi Spiritum habeat*. Cyrill. 2. Thesauri c. 1. col. 1. *Non enim potest esse perfecta Deitas nisi Filium habeat*. Et lib. 1. cap. 6. *Absurdum est supremum intellectum qui est Deus infœcundum opinari*: si autem personalitas Verbi secundum esse non esset de complemento, & perfectione diuini intellectus, non esset cur absurdum esset existimare illum intellectum esse infœcundum. Neque esset vnde probaretur productionem Verbi, aut Spiritus sancti esse necessariam, & non liberam, si personalitas Verbi, & Spiritus sancti non essent ratione sui supra omnem dignitatem finitam.

Basilius.
Pauli.
Gull.
Nazian.
Productio Verbi cur necessaria.

11. Restat soluere argumentum. Cui dicito diuinas relationes complere diuinam naturam & adhuc non augere intensiue perfectionem; quia ipsa ratione sui est summe perfecta, & summe felix, ac proinde nequit intensiue augeri eius perfectio: auget tamen extensiue eius perfectionem; quia non esset ratione sui summe perfecta nisi exigeret compleri per tres relationes. Quod si relationes distinguerentur realiter ab essentia & illam complerent non esset ipsa essentia in se summe perfecta, & ideo intensiue perficeretur per relationes. Ita actus liber imperatus est de complemento actus alterius diuini imperantis; quia actus efficax diuinus imperans esset mancus, & imperfectus absque actu imperato, & nihilominus actus imperatus non auget intensiue laudabilitatem imperantis, quia imperans de se est summe laudabilis in genere moris.

Respondetur.
Relationes non augent intensiue perfectionem essentiæ.

12. Quarto. Nulla potest esse in Deo perfectio quæ non sit simpliciter infinita, sed perfectio, quæ per seipsam non est omnis perfectio carens imperfectione non est simpliciter infinita, igitur nulla est perfectio possibilis in Deo, quæ seipsa non sit omnis perfectio carens imperfectione, igitur relationes diuinæ, prout virtualiter differunt ab essentia, non sunt ratione sui perfectio. Minor probatur: tum quia nequit esse infinitum formaliter in omni genere cui deest formaliter aliqua perfectio carens imperfectione, seu quod formaliter non includit omnem perfectionem sine imperfectione: tum etiam quia perfectio infinita simpliciter, seu in omni genere per seipsam formaliter amouet omnem imperfectionem, ac proinde quæ non claudit omnem perfectionem formaliter, non est perfectio simpliciter infinita, seu in omni genere, quia perfectio, & imperfectio contradictoriè opponuntur.

Sexta obiectio.

Hæc obiectio æque probat volitionem necessariam Dei virtualiter distinctam à natura non esse ratione sui perfectionem, cuius oppositum toties probaui præsertim tract. de Trinitate. Et rursus intorquetur contra aduersarios; quoniam siue relationes diuinæ sint ratione sui perfectiones siue non, Deus esset imperfectus si careret tribus personalitatibus, & esset *Iudaicum quoddam inuidum, impotens, angustumque principium*, vt loquitur S. Nazianzenus in oratione de laudibus Heronis colum. 5. à fine, & nihilominus illam imperfectionem non excludit natura diuina formaliter per seipsam, sed solum radicaliter; nam carentia filiationis diuinæ formaliter intelligitur excludi per filiationem, quemadmodum aduersarij contendunt, si filiatio sit ratione sui formaliter perfectio, carentiam illius perfectionis formaliter excludi per ipsam filiationem. Nec dissimilis instantia apparet in scientia libera Dei: quoniam si Deus ignoraret determinate vnam partem ex duabus contradictoriis esset imperfectus, vt si neque sciret Antichristum peccaturum, neque non peccaturum; illa autem imperfectio non intelligitur formaliter excludi nisi per ipsam scientiam; nam carentia scientiæ formaliter excluditur per scientiam; atqui illa scientia est in aliquo signo post existentiam diuinæ naturæ; nam pro primo signo existentiæ Diuinitatis neque intelligitur Deus sciens Antichristum peccaturum, aut sciens non peccaturum, sed ab vtroque præscindit. Quamobrem deficit obiectio dum supponit pro quouis signo debere verificari vnam è duabus contradictoriis; quia lex contradictoriarum solum est vt in instanti seu duratione reali vna sit vera, & altera falsa, non vero vt pro quouis signo rationis debeat intelligi determinata veritas vnius.

13. Retorquetur.
Nazian.

Vlterius absolute respondeo diuinam naturam secundum se esse perfectionis, & bonitatis simpliciter infinitæ; ad hoc autem non est opus vt sit ipsa formaliter in omni genere perfecta ratione sui, & complectatur formaliter omnem perfectionem sine imperfectione, sed satis est vt intensiue sit summa perfectio, ita vt intensiue nequeat excogitari alia maior: quoniam eo ipso quod intensiue sit summa, simpliciter & absolute non datur alia perfectio maior. Et ideo ex Deo & creatura non resultat simpliciter maior perfectio, sed solum secundum quid, & duæ diuinæ relationes non sunt simpliciter maior perfectio quam vnica tantum, quia quælibet relatio est summa perfectio infra essentiam intensiue loquendo. Diuina natura est summa intensiue, quia nequit excogitari alia maior, aut æqualis formaliter, & ipsa est summe fœlix, & ceterarum quasi mensura; quia omnis alia maior, aut minor perfectio desumitur per maiorem, vel minorem accessum ad Diuinitatem, & quia ipsa est summe fœlix, & per maiorem, minorem ve accessum ad ipsam desumitur maior, minorue perfectio cæterorum, ideo nihil est quod intensiue aut simpliciter augeat perfectionem simul cum Diuinitate, tamquam valet absolute sola Diuinitas, ac ipsa simul cum quauis alia bonitate.

14. Respondetur absolutè.
Cur essentia diuina si formaliter infinita, esto formaliter non imbibat perfectionẽ repertam in relationibus.

Opponitur

15. Septima obiectio. Opponitur quinto. Si relationes diuinæ essent ratione sui formaliter perfectio, esset in natura diuina appetitus naturalis innatus ad illas: quia omnis res appetit naturaliter illam perfectionem sine qua esset imperfecta: consequens autem est falsum; quia de ratione innati appetitus est indigentia, & ideo Deus non habet appetitum innatum ad bona externa, quia illis non indiget. Bernar. Ideo Bernardus serm. 2. de S. Victore inquit. *Quis enim quærat sibi, qui nullius indiget* vt enim Bonauen. ait S. Bonauentura in 4. dist. 49. art. 1. quæst. 2. Alber. Magnus. num. 6. *Duo sunt de ratione appetitus scilicet conuenientia, & indigentia*, & Albertus Magnus in 3. dist. 4. art. 1. ad 2. *Appetibilia appetuntur propter indigentiam*, & ideo elementis inest, quidam locorum, atque ordinis appetitus, quia his indigent ad quietem: datur enim inquietudo, & violentia donec in termino conquiescant, quia appetitus est pondus naturæ ad bonum sibi conueniens: atqui natura diuina non dicitur indigere relationibus, neque vna persona indiget Anse. altera: vt enim ait S. Anselmus in Monologio cap. 58. *Necesse est vt nullus eorum trium alio indigeat.*

16. In Deo est appetitus innatus ad relationes. Respondetur concedendo naturam diuinam habere appetitum innatum ad relationes propter rationem factam. Quod etiam dicere debent aduersarij, quia licet in esse physico non essent ratione sui perfectio, tamen negari nequit relationes esse conuenientes diuinæ naturæ, quia sine illis esset manca & imperfecta: appetitus autem innatus est ad id sine quo res esset manca, & imperfecta, & ideo animal appetit carentiam doloris, & tristitiæ, quia illa carentia conuenit animali. Negamus tamen talem appetitum esse proprie indigentiam, aut de ratione appetitus esse veram indigentiam: nam indigentia sonat veram inopiam & potestatem carendi perfectione illa, aut necessitatem habendi illud bonum vt per ipsum constituatur magis fœlix: atqui diuina natura nequit carere relationibus, & antecedenter ad relationes intelligitur summe fœlix. Late tamen & minus proprie illa necessitas habendi relationes, ita vt sine illis natura diuina esset imperfecta dicitur indigentia, quo sensu August. Augustinus tom. 4. lib. 83. qq. q. 22. aiebat. *Vbi nulla indigentia nulla necessitas.*

17. Qualis appetitus innatus sit in Deo ad bona externa. Neque omnino verum est Deum non habere aliquem appetitum innatum ad bona creata; licet enim non habeat appetitum determinate, & absolute ad bona creata: tamen habere inclinationem vagam, seu indeterminatam, quæ fertur in creaturas quatenus sunt participatio diuinæ bonitatis & in actum diuinum liberum productiuum illarum, vel in actum incompossibilem cum productione illarum: non tamen determinate fertur in illas; quia quamuis illis careat Deus, est summe fœlix, & omnis creata bonitas coram Deo est quasi non sit. Si autem in Deo esset appetitus innatus circa existentiam creaturarum, esset inquietus quandiu non possideret terminum, in quem determinate, & suopte pondere fertur. Et hoc sensu dixit S. S.Tho. Tho. in 3. dist. 23. q. 1. art. 2. ad 4. & dist. 27. quæst. 1. art. 2. ad 1. in Deo in ordine ad bona externa solum esse voluntarium appetitum, loquitur de appetitu determinate inclinante in bona creata, agit enim Sanctus D. in obiectione de appetitione, quam habent omnes res naturales, & suum assertum firmat eo quod nihil creatum, vi suæ bonitatis determinet ad se Deum, illam tamen inclinationem vagam in Deo ponimus; quia Deus vt pote summe bonus inclinationem debet habere ad se communicandum, vt loquitur S. Dionysius cap. 4 de diuinis nominibus, & cum eo Patres & Theologorum schola. Neque hoc est habere inclinationem in creaturas etiam indeterminate propter ipsas, sed propter Deum ipsum, quia ipsum decet communicare suam bonitatem. Omnisque actiua potentia habet aliquam inclinationem in terminum sibi proportionatum. Tamen vt dixi, ille appetitus non fertur determinate in creaturam; quia cum bonitas creaturæ sit finita, & limitata, decet Deum ob suam libertatem, & excellentiam, in qua fundatur Dei dominium, creaturam non producere, vt eius voluntas sit super omnia: vt enim aiebat Augustinus to. 3. lib. de Genes. ad lit. cap. 13. *Virumlibet enim faciat, hoc faciet, quod Deum, & omnipotentem, & sapientem posse, & facere congruebat.* Et statim *Vt eius voluntas sit super omnia: potentia quippe sua numeros creaturæ dedit, non ipsam potentiam eisdem numeris alligauit.* August.

Ratio etiam cur ille appetitus non feratur determinate in existentiam creaturæ est, quia existentia creaturæ est incompossibilis cum alio actu libero Dei, per quem impeditur existentia creaturæ, & appetitus Dei innatus fertur æqualiter, & vage in omnes actus liberos Dei incompossibiles; quia constituunt vnam, & eandem perfectionem, neque est inæqualitas in perfectione actuum liberorum Dei, neque creatura intensiue auget perfectionem actus liberi diuini.

Consequenter ad ista, licet negemus Deum amare necessario creaturas possibiles amando suam ipsarum possibilitatem, seu essentiam secundum esse essentiæ, tamen indeterminate necessario amat Deus appetitu indeterminato existentiam creaturæ & actum liberum Dei productiuum ipsius, vel alium actum incompossibilem diuinæ voluntatis; quia ille appetitus innatus est inclinatio ad illum appetitum elicitum tendentem vage, & quia ille actus necessarius tendit vage manet illæsa diuina libertas iuxta illud Sap. 11. num. 18. *Subest tibi cum volueris posse* idest non solum potest Deus efficere quidquid voluerit, sed etiam suum posse, & appetere subordinatum est suæ voluntati tendenti efficaciter determinate. 19. Quomodo Deus amet possibilia.



DISPVT. XLVII.

Num Christi humanitas sanctificetur formaliter per Diuinitatem, vt condistinctam virtualiter à personalitate Verbi.



QVIA Diuinitas non vnitur formaliter immediatè humanitati, ideo, licet sit formaliter sanctitas, specialis est difficultas, vtrum Deitas vt distincta virtualiter à personalitate Verbi humanitatem formaliter sanctificet?

SECT. I.

Sententia affirmans eligitur & Patrum testimoniis comprobatur.

1. Lorca. Hurtado. Vasquez. Gaspar. Hurta. Bernal. Lugus. Ragusa.

EX his qui affirmant sanctificari Christi humanitatem per increatam sanctitatem, nonnulli putarunt non sanctificari per Deitatem. Ita opinantur Lorca disp. 36. Petrus Hurtado disp. 47. sect. 3. Oppositum tamen, & merito post alios plures tradunt P. Vasquez disp. 41. cap. 4. Gaspar Hurtado disp. 7. diffi. 2. Bernal disp. 19. sect. 3. Lugus disp. 16. sect. 2. Ragusa disp. 67. §. 2. Probantque primo locutionibus Patrum asserentium Christum fuisse Diuinitate vnctum, alios vero gratia, quoniam vt disp. 1. vidimus vnctio apud Patres idem est quod sanctificatio.

2. Quid senserint Patres. Prima interpretatio cõfutatur primò.

Respondent vnus, aut alter ex nuperis, Patres forte accipiendos de Diuinitate significante naturam concrete non vero abstracte: non enim separant naturam à supposito, neque illis cura erat tam metaphysice distinguere abstractum à concreto. Huic euasioni acquiescendum non est. Primo quia Patres passim, & fere semper de humanitate delibuta à Diuinitate in abstracto loquuntur. Vnde sicut non dicerent Deitatem terminare humanitatem, vel Deitatem produci, quia hoc est proprium personalitatis, ita neque toties dicerent Deitatem sanctificare humanitatem, si hoc proprium esset solius subsistentiæ relatiuæ. Diuinitatem fuisse vnctionem seu sanctificationem humanitatis docet apertis verbis Nazianzenus orat. 13. apologetica, & orat. 4. de Theologia, Eusebius Cæsar. lib. 8. *de demonstrat Euang.* cap. 2. Nicætas lib. 3. Thes. cap. 3. Remigius Altisiodorensis Episcopus lib. de celebratione Missæ explicans illud verbum, *Christe Eleyson* dum docet Christum fuisse vnctum plenitudine Diuinitatis, quod etiam aiebat Origenes 2. Periar. cap. 6. Basilius in Epistola 65. in Sozopoli agentibus, & alij, qui non dicerent Deitatem produci, eo quod persona producatur, aut Deitatem passibilem esse, eo quod Deus dicatur passibilis per communicationem idiomatum. Et ob id Patres disertis verbis enunciarunt Deitatem esse innascibilem, ingenitam & non generare, legantur Basilius lib. 5. contra Eunomium paulo post medium, Iustinus in confutatione dogmatum Aristotelis circa librum de naturali auscultatione versus finem. Athanasius dialogo 2. de Trinitate contra Anomæum prope finem. Innocentius III. in Concilio Lateranensi cap. *Damnamus* de summa Trinitate. Concilium Toletanum I. in confessione fidei. Ioannes Theologus in Concilio Florentino Sess. 19. col. 3. §. *vt exemplum.*

Nazian. Eusib. Cæsarius. Nicætas. Remigi. Orige. Basi.

Iusti. Athana. Innocen. Conci. Tolet. Ioannes. Theolo.

3. Secundò. Damas. Cyrill.

Secundo: quia Damascenus lib. 1. fidei cap. 6. aperte distinguit naturam à personalitate quando ex sententia Cyrilli, & Athanasij naturam Verbi dixit incarnatam: apponit nanque quandam expositionem; *Cum Verbi naturam dicimus Verbum ipsum significamus*, & hanc interpretationem refutat cap. 11. Ex Epistola 2. Cyrilli ad Sucessum, quia ibi distinguit duas naturas in Christo, ac proinde non sumpsit naturam pro persona. Idque iterato confirmat quoniam Verbi naturam incarnatam dicimus; non autem passam fuisse, *vnde infert* non accipi naturam pro persona, quia personam fuisse passam conuenienter asserimus. Lege etiam eundem Cyrillum dialogo de Trinitate lib. 7. & alios perplures Patres, quos erudite aduocat P. Ruiz. de Trinitate disp. 12. sect. 4. secernentes Diuinitatem à personalitatibus, & rursus disp. 14. sect. 2. & sequentibus. Imo Damascenus supra cap. 11. negauit Diuinitatem esse incarnatam, & concedit naturam Verbi esse incarnatam, quia prima propositio violetur significare naturam primario, & adæquate fuisse incarnatam, atque adeo in omnibus tribus personis fuisse incarnatam. Attamen de rigore sermonis vti Diuinitas simpliciter dici potest vnita carni, sic dici poterit incarnata, & ita loquitur S. Thomas, qui illam locutionem examinabat. Ruiz.

Eodem spectant Verba Concilij Toletani XI. approbati ab Innocentio Papa: *Solus tamen Filius* (inquit) *formam serui accepit in singularitate personæ, non in vnitate diuinæ naturæ*: nam manifestè distinguit concretum ab abstracto. Similiaque habentur in Concilio Toletano VI. Accedit Iustinianus Imperator in edicto relato to. 2. Conciliorum post Synodum Constantinopolitanam inquiens. *Naturam quidem hoc quod est commune significare, subsistentiam autem, siue personam, hoc quod est speciale.* Et antea prædixerat: *Omnes sancti Patres consonanter nos docent aliud esse naturam siue substantiam, & aliud subsistentiam siue personam.* Et iterum: *Cum per se absolute natura dicitur, non adiuncta ei speciali cuiusdam persona, infinitum, & non subsistens aliquod significat.* 4. Concil. Tolet. XI. Conc. Tolet. VI.

Secunda responsio est, Patres egisse de Diuinitate abstracte pro quocunque conceptu existente formaliter in Deo. Hæc eisdem quatitur argumentis: sic enim diceretur Diuinitas produci, & gigni. Neque Patres Diuinitatem cum personalitatibus confundunt iuxta illud Athanasij in symbolo: *Sed Patris, & Filij, & Spiritus sancti vna est Diuinitas.* Propterea Dionysius de diuin. nomin. cap. 1. *In omnibus* (aiebat) *ferme sacris libris aduertimus Diuinitatem sanctè prædicari, vt singularem quidem atque vnicam ob simplicitatem; atque vnitatem illius excellentis indiuidui.* Propter vnamque Diuinitatem est vnus Deus, vt docent Damasus Papa primus in professione fidei, & anathematismis aduersus hæreses Apolinaris, & Arij. Iustinus quæst. 17. ad Orthodoxos, Nazianzenus orat. 37. quæ est 5. de Theologia inquiens: *Indiuidua in diuiduis* (*vt vno verbo dicam*) *est Diuinitas.* 5. Secunda interpretatio. requiritur. Athana. Damasus. Iustinus. Nazianz.

Est præterea alia obiectio; quia licet nomen Diuinitatis extenderetur ad relationes, non tamen extendendum esset nomen Deitatis: Patres vero humanitatem enuntiant sanctificatam fuisse Deitate. Verba Damasceni sunt lib. 5. cap. 15. *Ipse enim seipsum vnxit, vngens quidem, vt Deus sua Deitate, vnctus autem vt homo: nam ipse est hoc, & illud; si quidem Deitas est vnctio humanitatis.* Ideo etiam humanitas Christi dicitur deificata, vt habetur in VI. synodo Generali Act. 17. in definitione fidei orthodoxæ. Deitatem vero esse vnam, quæ tota sit in Patre, & tota in Filio, pronunciant idem Damascenus lib. 3. fidei cap. 6. inter principium, & medium, nec non Athanasius lib. 1. de vnita Deitate sub init. dicens: *Vnitatem Deitatis vniter non pluraliter in Trinitate consistere.* Attamen inter diuinitatem, & Deitatem non est aliqua distinctio quærenda; quoniam Patres eodem modo loquuntur de diuinitate ac deitate, inter quos præcitatus Damascenus lib. de decretis primæ institut. init. ait: *Patris, & Filij, & Spiritus Sancti vna in tribus personis consistit Diuinitas.* 6. Damas. Syno. VI. Gene. Athana.

Quocirca reiiciendus est Lorca loc. cit. qui licet 7.

fateatur

Reiicitur Lorca.

fateatur absolute tenendum, hæc testimonia probare humanitatem fuisse formaliter sanctificatam per aliquid diuinum, negat debere intelligi de natura diuina, quia non curabant Patres de distinctione illa concreti, & abstracti: Etenim sæpe vsurpant vnum pro alio: & Nazianzenus sicuti aiebat humanitatem fuisse vnctam Diuinitate, ita enunciauit esse vnctam totius vngentis præsentia, & idem factum esse cum eo, à quo vncta est, quod solum verificatur in concreto, quia Deus est homo, & homo est Deus. Damascenus etiam in eodem lib. cap. 17. asseruit vnctum fuisse hominem & vngentem esse Deum. Verum tamen hæc responsio nimium deficit à vero vt ex nuper dictis constare potest: quoniam vniuersi Patres vno ore nos docent, aliud esse Diuinitatem, aliud vero subsistentiam siue personam, vt supra vidimus ex edicto Iustiniani Imperatoris loquentis nomine Patrum Synodi Constantinopolitanæ. Neque Patres toties diuinitati tribuissent hãc sanctificationem, si non ipsa, sed personalitas sanctificaret: quoniam vt in prædicto legimus: *Cum per se absolute natura dicitur non adiuncta ei speciali cuiusdam persona, infinitum & non subsistens aliquod significat.*

8\. Fundamenta ipsius infirma.

Oppositiones Lorcæ non obstant. Fatemur namque cum Nazianzeno humanitatem fuisse vnctam totius vngentis præsentia: hoc autem non ostendit non fuisse vnctam præsentia Diuinitatis, sed potius monstrat fuisse per diuinitatem sanctificatam, nec non per personalitatem. Quod si ad verificanda verba Nazianzeni satis esset naturam humanam sanctificari formaliter per personalitatem Verbi, pari iure sufficeret sanctificari per diuinitatem vt diceretur sanctificata per præsentiam totius vngentis, ac proinde ex illo loco non licet inferre non reddi sanctam formaliter per diuinitatem, aut aliquid cogere ad detorquenda verba in significationes minus proprias.

10\. Plus non iuuat ipsum, quod Nazianzenus adiungit; nimirum humanitatem Christi idem effectam, quod id, quo peruncta est: constat enim loquutum fuisse hyperbolice; nam statim adiungit, Et vt audacter loquar *Homotheos*, id est simul Deam; nam si solum per communicationem idiomatum assereret, illum hominem esse Deum, non esset audacter dictum hyperbolicè, sed verissime cum omni proprietate: igitur humanitatem in abstracto appellauit idem cum Deo, seu deam per hyperbolem, quia diuinitate fuit penetrata, & quasi eiusdem naturæ effecta veluti ignitus carbo aut ferrum candens videtur esse eiusdem naturæ cum igne, quibus exemplis vtuntur Cyrillus lib. 1. in Isai. cap. 4. ad illud; *Et missus est ad me vnus de Seraphin*, & in scoliis de Incarnat. cap. 8. & lib. 6. Dialogorum de Trinitate procul à principio, Origenes lib. 2. de Principiis cap. 6. Anastasius Sinaita lib. 4. Anagogicarum Contemplat. in Hexameron ante medium, Damascenus lib. 3. Fidei cap. 15. 16. & 17. Basilius Homil. de humana Christi generatione. Ideo etiam Patres aiunt humanitatem Christi per diuinitatem deificari.

Cyrill. Origen. Sinaita. Damasc. Basil.

11\. Hinc est vt hæretici Monotelitæ vt probarent vnicam tantum esse in Christo voluntatem nimirum diuinam, pro se allegeuerint verba Naziãzeni. Cæterum: VI. Synodus Generalis in definitione fidei orthodoxæ Act. 7. exponit Damascenũ dicens non asseruisse humanam naturam, aut voluntatem fuisse peremptam; sed Deificatam, & eximie sanctificatam ipsa Deitate: vbi supponit Concilium egisse Nazianzenum non de persona, sed de humanitate in abstracto quando dixit *Idem effectam quod id à quo vncta est*. Inde etiam Eutychiani ansam arripuere existimandi in Christo vnam tantum esse naturam, id est, diuinam vt testis est Gelasius tom. 4. Biblioth. Patrum lib. de duabus naturis illis verbis, *Euthychiani dicunt vnam esse naturam, id est, diuinam.*

VI. Synod. Genera.

Gelasius.

12\. Plus non fauet Lorcæ, quod opposuit ex Damasceno suprà, nimirum vnctum fuisse hominem, & vngentem esse Deum: etenim Christus dicitur sanctificatus ratione vnionis, eo quod humanitas sanctificetur à Deo, seu per Diuinitatem: quis enim dubitet hominem illum fuisse sanctificatum per gratiam habitualem? non est autem cur potius repugnet, hominem illum sanctificari per gratiam habitualem, quam per Diuinitatem. Et quemadmodum in sententia illius authoris Christus vt homo dicitur vnctus per personalitatem, ita per Diuinitatem sanctificatus dicitur. Simili modo Deus dicitur vngens, siue vnctio tatione Diuinitatis, sicuti Deus humanitatem deificare dicitur per Diuinitatem.

13\. Tertio respondent humanitatem, non proprie, sed late, & improprie per Diuinitatem sanctificari, seu deificari; quatenus sanctificari vsurpatur pro sequestrari à prophanis, veluti crux sanctificata, & deificata fuit à Christo, indeque habet fundamentum adorationis. Huic euasioni plura incommodant, quæ attigi disp. 1. quæ vel ex eo auscultanda non est quoniam ad sensus improprios restringit Conciliorum, ac Patrum tot locutiones Sufficienterque falsitatis arguitur: quia VI. Synodus Generalis loc. cit. nunquam respondit Monotelitis humanitatem Christi, eiusque voluntatem fuisse deificatam improprie, licet hac responsione omnino frangeretur argumentum hæreticorum, qui probabant vnicam esse in Christo voluntatem, nempe diuinam, quia humana voluntas proprie deificata fuit.

Humanitas non sanctificatur improprie per naturam diuinam.

Sect. II.

Hæc veritas constat ex rationibus.

1\. Communis ratio.

Probari solet assertio, quia Christus etiam vt homo est filius Dei naturalis; non posset autem vt homo esse filius Dei naturalis nisi natura humana participet diuinam naturam, ita vt ab illa deificetur; non potest autem deificari quin sanctificetur: igitur Christi humanitas sanctificatur per Deitatem. Hæc obiectio nullius est momenti iuxta varias sententias plurium Theologorum asserentium Christum non constitui filium Dei naturalem per diuinitatem, sed per filiationem diuinam, aut vnionem hypostaticam, est tamen efficax iuxta nostram sententiam affirmantem Christum etiam quà homo est, constitui filium Dei naturalem per naturam diuinam communicatam humanitati, quæ diuinitatem participat sub conceptu diuinæ naturæ, prout est prima radix videndi, & amandi Deum, & operationum moralium, quæ deberi non possunt substantiæ non diuinæ. Ideo namque licet Verbum assumeret naturam irrationalem, verbi gratia, Leonis, non esset illud suppositum vt leo, filius Dei naturalis, quia vt sic non esset simile in natura Patri æterno, quia non participaret naturam diuinam, sub conceptu diuinæ naturæ, prout ius tribuit in hæreditatem, & est prima radix videndi, & amandi Deum, & operationum moralium, quæ deberi nequeunt substantiæ non diuinæ. Sic etiam gratia habitualis constituta in bruto non

Examinatur

non redderet illud filium Dei adoptiuũ, quia nequit participare naturam, prout participatur à gratia habituali, & quatenus eſt prima radix videndi, & amandi Deum, nec non operationũ moralium, quæ deberi nequeunt ſubſtantiæ non diuinæ. Quamobrem ſicut gratia conſtituta in natura bruti non eſſet in eſſe gratiæ, ita neque natura diuina communicata bruto eſſet in ratione naturæ prout eſt radix præcipua videndi, & amandi Deum, & operationum, quæ deberi nequeunt naturæ non diuinæ.

2. Naturam diuinam exaltaſſe Chriſtum qua homo eſt vt ſit Filius Dei naturalis docent Eccleſiæ Patres, vt Ildephonſus in lib. de perpetua Virginitate Mariæ colom. 3. qui habetur tom. 4. Biblioth. *Diuinitatis natura (inquit) illum in proprium Dei Filium exaltauit.* Auguſtinus lib. de Trinitate, & vnitate Dei cap. 11. ſcribit: *Sicut iuſti filij gratiâ ille naturâ, quia in iſtis participatio Diuinitatis, in illo plenitudo.* Idem habet Cyrillus Hieroſolymitanus catheches 5. in principio. Accedit Gregorius Bœticus Illiberitanæ ſedis, nempe Granatenſis, Antiſtes in lib. de fide, ſeu Trinitate, quem nimium commendat Hieronymus lib. de Script. Eccleſi. qui inde probat Chriſtum, quà Deus eſt, habere naturam diuinam eandem cum Patre, quia eſt Filius naturalis, quæ conſequutio ſupponit conſtitui Filium Dei naturalem, eo quod ſit ſimilis in natura diuina, & in eo diſtinguit filium adoptiuum à naturali, quod adoptiuus non habet adoptantis imaginem, ſeu imaginis naturam. Alcuinus lib. 3. de Trinitate cap. 9. oſtendit Chriſtum, etiam vt homo eſt, eſſe filium Dei proprium, & naturalem: *Quoniam æterna Diuinitas Filij cum plena humanitate ſua, & eadem plena humanitas Filij cum æterna Diuinitate ſua, vna eſt in ſancta Trinitate perſona, & hæc non adoptiua, ſed propria, & perfecta, & ipſe totus in Diuinitate, ac humanitate ſua vnigenitus, & verus Filius Dei.* Facitque Concilium Fræcofordienſe in Epiſtola ad Epiſcopos Hiſpaniæ colom. 7. in qua redditur ratio cur Chriſtus aliter ſit Filius, quam reliqui iuſti: *Quia in illo plenitèr fuit Diuinitas.* Baſilius lib. 2. contra Eunomium. *Generatio naturæ coniunctionem facit*, non igitur ſtat Chriſtum eſſe genitum à Patre, & Filium naturalem abſque coniunctione in natura. Nazianzenus orat. 36. de Theologia prope finem: *Compendioſa (ait) facilisque paternæ naturæ declaratio eſt Filius: omne quod genitum eſt genitorem ſuum tacita quadam voce definit.* vbi ſupponit eſſe de conceptu cuiuſlibet Filij naturalis vt naturam Patris imitetur, & ſit illi per omnia ſimilis.

Ildephon. *Auguſt.* *Cyrill. Hieroſol.* *Greg. Bæt.* *Alcuin.* *Conc. Fran.* *Baſil.* *Nazianz.*

3. Probat præterea concluſionem Lugus; quia potentior eſt vnio mediata cum Deitate ad ſanctificandam naturam humanam, quam vnio mediata cum gratia habituali: etenim plus participat de Diuinitate per talem coniunctionem, quam per gratiam habitualem, ergo ſi gratia habitualis ſanctificat humanitatem, vt certum eſt ſanctificare, nemo iure infitiebitur Diuinitatem ſanctificare animam Chriſti. Nec diſſimiliter arguit Bernal ſupra num. 41. inquiens, Diuinitas vt ſic eſt ſanctitas, vt diſp. præcedenti oſtendimus, & nullus negare poteſt, igitur mediate vnita humanitati illam reddet ſanctam; quia gratia habitualis iuxta communem ſententiam licet mediate vnitur voluntati voluntatem ſanctificat; & in ſententia Scoti licet gratia mediate copuletur animæ illam reddit gratam, & in quacumque ſententia, licet non vniatur immediate toti homini, ſanctificat totum hominem.

Lugus & Bernal à probant concluſionē.

4. Nihil obtinet hic diſcurſus, nimiumque probare videtur, nempe ſanctificari humanitatem à perſonalitate Patris, & Spiritus ſancti. Et quamuis Lugus concedat humanitatem aliquomodo ſanctificari à perſonalitatibus Patris, & Spiritus ſancti, tamen hoc ſi intelligatur de propria ſanctificatione, ita vt anima Chriſti proprie dicatur Deo grata, & amica per perſonalitatem Patris, aut Spiritus ſancti, vti per gratiam habitualem redditur Deo grata, & amica, admitti nequit, aliàs deberet concedi Patrem, & Spiritum ſanctum fuiſſe incarnatum, quemadmodum Diuinitas proprie dicitur incarnata. Neque quæ adduxit Bernal quidquam proſunt: voluntas enim poteſt mediate ſanctificari; quia ipſius ſanctificatio non conſiſtit in eo, quod ipſa reddatur grata, & Deo amica formaliter, ſed in eo quod exiſtat in anima Deo grata, & amica, ita vt in ſenſu compoſito illius ſanctitatis nequeat proſilire in actum mortifere peccaminoſum, & illi debeantur principia ad operationes ſupernaturales. In ſententia Scoti non vnitur proprie mediate animæ ipſa gratia habitualis, ſed immediate abſolute, & ſimpliciter, quia licet voluntas ex natura rei diſtinguatur ab anima, identificatur abſolute cum anima, & inter gratiam habitualem, & animam nihil mediat realiter diſtinctum. Neque plus mouet quod poſtremo adiungit, nempe totum hominem ſanctificari per gratiam habitualem, licet non vniatur gratia immediate toti homini: etenim corpus non ſanctificatur ea ſanctificatione, de qua loquimur; non enim ipſum redditur formaliter Deo gratum & amicum, ſed ſolum denominatiue ab anima, quemadmodum homo dicitur ſpiritualis, & intellectiuus, non quia corpus ſit ſpirituale, aut intelligat. Sanctificatur etiam corpus, quatenus per gratiam vnitam animæ redditur venerabile, & adoratione dignum. Sic etiam modo inferiori veſtes alicuius ſancti dicuntur ſanctificatæ, quia ſunt veneratione dignæ, & ſequeſtratæ à prophanis.

Non ſatis efficaciter.

Qualiter voluntas ſanctificetur à gratia.

5. Multo melius ex oppoſito principio ſtabiliri poteſt aſſertio: quoniam Diuinitas, quæ formaliter eſt ſanctitas ſimpliciter, & abſolute immediate vnitur humanitati, quia nihil ſimpliciter mediat; nam mediare aliquid ſimpliciter, eſt mediare aliquid realiter diſtinctum, & quemadmodum Verbi perſonalitas non diſtinguitur ſimpliciter à Diuinitate, ſed ſolum ſecundum quid, ita non mediat ſimpliciter inter Diuinitatem, & humanitatem, ſed duntaxat ſecundum quid, ſeu virtualiter, ac proinde non eſt cur non ſanctificetur ſimpliciter humanitas per Diuinitatem. Ideoque Diuinitas ſimpliciter dicitur incarnata, non vero perſonalitas Patris aut Spiritus ſancti, quia perſonalitas Patris, aut Spiritus ſancti non vnitur immediate humanitati, ſed media perſonalitate Verbi, quæ realiter differt à perſonalitatibus Patris, & Spiritus ſancti.

Vera probatio.

Diuinitas ſimpliciter & abſolutè immediate vnitur humanitati.

Cur diuinitas ſimpliciter dicatur incarnata.

6. Quam ob cauſam recedere oportebit à P. Vaſque diſp. 41. cap. 4. Arauio. quæſt. 7. art. 1. dub. 2. num. 6. Vvadingo diſp. 5. dub. 2. num. 10. aſſerentibus Chriſti humanitatem ſolum moraliter ſanctificari per Diuinitatem. Sed potius eſt dicendum ſanctificari phyſice per Diuinitatem, quemadmodum phyſice ſanctificatur per gratiam habitualem. Quare licet perſonalitas Verbi non eſſet forma ſanctificans, adhuc ſanctificaretur phyſice, & immediate ſimpliciter, quia perſonalitas non eſt medium ſimpliciter inter humanitatem, & Diuinitatem, eo quod non diſtinguatur realiter perſonalitas à Diuinitate. Sic etiam Deitas, vt infra

Humanitas non ſanctificatur ſolum moraliter per diuinitatem.

infra latius dicam, non dicitur solum moraliter incarnata, sed physice. Ratio est quia est forma non solum moraliter intrinseca, sed physice, & vere physice, & actualiter intrinsice denominans humanitatem. Quod si propter mediationem non diceretur Diuinitas physice sanctificare humanitatem, etiam Paternitas, & Spiratio passiua moraliter sanctificarent humanitatem; quia tunc recte argueretur ab eo, quod mediat proxime, ad formam quæ remote mediat; non enim esset cur non sufficeret mediate remote, sicut homo dicitur physice pulcher licet pulchritudo non inhæreat immediate iuxta communem sententiam substantiæ corporis, ac proinde solum mediate remote vniatur animo. Suntque aliqui effectus, qui solum important aliquam mediatam communicationem respectu subiecti, quod denominant; eiusmodi tamen non est effectus formalis grati Deo & amici, quia perfecte sanctum dicit perfectam vnionem cum sanctitate; vt autem esset imperfecte sanctum sufficeret vnio mediata, quemadmodum corpus dicitur imperfecte sanctum, & veneratione aliqua absolute dignum propter vnionem ad animam perfecte sanctificatam per gratiam habitualem.

7. Alio tamen sensu aiunt nonnulli ex aduersariis humanitatem non physice, sed moraliter sanctificari formaliter à Diuinitate; quia nimirũ effectus formalis sanctificationis ex genere suo est quid morale, videlicet in ordine ad mores, vnde & gratiam & habitualẽ aiunt sanctificare solum moraliter. Hoc tamen est abuti nominibus; nam habitus supernaturales virtutũ moralium physice denominant naturam potentẽ intrinsece elicere supernaturales actus, licet habitus illi sint in ordine ad mores. Confirmatur: nam Christus physice, & non tantum moraliter, qua homo est dicitur filius Dei naturalis, licet etiam illa filiatio sit in ordine mores, & reddat subiectum dignum amore diuino. Neque humanitas dicitur solum moraliter deificata, sed physice, & Diuinitas non moraliter, sed physice dicitur incarnata, quia physice intrinsece dicitur vnita carni, igitur cum sanctitas Diuinitatis sit in se quid physicum, & physice vniatur, non est cur non dicatur sanctificare physice, quia humanitatem reddit physice dignam amore diuino perfectissimæ amicitiæ, & non acceptatur in amicitiam absque physica dignitate per solum diuinum beneplacitum.

8. Tertio confirmat assertionem nostram Bernal supra n. 42. quia debemus concedere humanitati Christi sanctificationem omnium nobilissimam, quam possimus; hæc autem est sanctificatio per diuinitatem, igitur Christi humanitas sanctificatur formaliter à diuinitate Hoc argumentum supponit sanctitatem Diuinitatis longe superare sanctitatem relatiuam, & humanitatem Christi magis sanctificari per diuinitatem, quam per Verbi personalitatem, quod ex vtroque capite continet non modicam difficultatem. Prima pars est difficilis: quia omnia prædicata diuina videntur esse formaliter æqualis perfectionis: quia exigere identitatem cum natura diuina est formaliter tam perfectum ac ipsa essentia diuina, quoniam exigere identitatem cum aliquo prædicato est æquiualenter perfectio illius prædicati, alioqui non posset perfecte explicari conceptus identitatis inter ea quæ diuersis definitionibus declarantur, & virtualiter distinguuntur: nam licet aliquis conceptus identitatis sit nobis per se notissimus, alioqui neque ipsam identitatem possemus definire, tamen in ordine ad illum conceptum per se notum debemus declarare identitatem & summam communicationem inter formalitates virtualiter distinctas, quibus diuersa prædicata conueniunt: ostendi autem tract. de volunt. Dei vim communicationis summæ, quæ pertingit conceptum identitatis in aliis prædicatis per se notum consistere in exigentia æqualitatis perfectionis inter ea quæ communicantur, ita vt ex vi communicationis proueniat illa æqualitas; tanta enim est illa communicatio, vt propter ipsam vtrumque extremum debeat esse æque perfectum ita vt vnum extremum quoad suam perfectionem intensiue alteri æquiualeat.

Tertio probat conclusionem Bernal.

Eius probatio difficultatibus per vie.

Sint ne omnia prædicata diuina æqualis perfectionis.

9. Consideratur prius identitas per se nota, quam habet homo cum se ipso, seu cum animali rationali, & essentia diuina formaliter cum se ipsa, & quæuis formalitas cum se ipsa formaliter, & postea inter formalitates virtualiter distinctas, quibus opposita prædicata conueniunt constituimus æqualem communicationem simpliciter, & minorem secundum quid, propter illam distinctionem secundum quid; tunc autem est æqualis communicatio simpliciter, si vna formalitas sit æqualis perfectioni simpliciter cum alia ex vi cõmunicationis & vna non auget intensiue perfectionem alterius quemadmodum ex vi communicationis inter hominem, & animal rationale fit vt neque simpliciter neque secundum quid possit esse maior perfectio in homine, quam in animali rationali, aut in essentia diuina, quam in natura diuina, vbi neque intensiue neque extensiue crescit perfectio per additionem alterius formalitatis. Inter ea vero quæ ratione distinguuntur, vel virtualiter, non consistit identitas in eo quod extensiue non addatur perfectio ratione nostra, aut virtualiter per aliam formalitatem, quia simpliciter erit summa communicatio, si non augeatur intensiue perfectio licet extensiue, & secundum quid augeatur propter distinctionem illam virtualem, & secundum quid; quia dum intensiue vna per aliam ex vi communicationis perfici nequit, ex vi communicationis excluditur reale incomplementum. Et quemadmodum vnio importat aliquod incomplementum ex parte alicuius extremi, quod perficitur intensiue; ita illa est communicatio summa, & maior quam per vnionem, quæ ex vi communicationis non præbet locum incomplemento, & vt vnum extremum intensiue perficiatur per aliud, quemadmodum pefectio definiti non crescit per definitionem obiectiuam. Exinde monstraui distinctionem virtualem esse mediam inter realem, & rationis non præcisiuam ex parte obiecti, quia realis distinctio ex se relinquit locum vt intensiue & extensiue augeatur perfectio vnius additione alterius; distinctio autem rationis non præcisiua ex parte obiecti, facit vt ex parte obiecti, neque intensiue, neque extensiue augeatur perfectio vnius per aliud; at vero virtualis distinctio, licet de se habeat vt perfectio vnius formalitatis non possit intensiue, seu simpliciter crescere per aliam, tamen extensiue seu secundum quid, crescit, & ideo ex parte obiecti est distinctio secundum quid.

Explicatur conceptus identitatis realis.

10. Hæc quæ confirmaui latius loc. cit. satis probabiliter indicant relationes diuinas esse formaliter ratione sui æqualis perfectionis cũ essentia, quia petunt identificari cũ essentia. Nihilominus ibid. notaui valde probabiliter responderi posse naturã diuinam esse formaliter intensiue perfectiorem relatione, quia identitas præstat vt quælibet formalitas identificata cum alia sit paris perfectionis,

Cur distinctio virtualis sit media inter realem, & rationis.

ctionis, nisi inter formalitates illas realiter indistinctas detur vna in ordine ad quam desumenda sit perfectio cæterarum: nam si aliarum formalitatum perfectio desumatur per ordinem ad vnicam, quia scilicet identificantur cum illa, quæ aliunde intelligitur perfectissima, illa est perfectior intensiue cæteris formalitatibus; reliquæ autem sunt inter se pares in perfectione, & vna intensiue non auget perfectionem alterius, & ideo in Deo amor necessarius, qui virtualiter distinguitur à Diuina natura non est formaliter perfectior relatione, quia quælibet perfectio diuina ob identitatem cum essentia est summa infra essentiam.

11. Aliæ sunt difficultates, & argumenta, quæ probare videntur essentiam diuinam non esse perfectioré relationibus quę proponemus disp. proxime sequēti. Sunt & alia quibus impugnari posset hæc vltima ratio, eo quod licet natura diuina sit formaliter perfectior relationibus, in genere sanctitatis non sit perfectior, & quamuis in genere illo sanctitatis sit perfectior adhuc non magis sanctificabit humanitatem Christi. Cæterum ista examinanda sunt in sequenti disp.

12. Efficaciter proponitur ratio. Efficacior apparebit ratio si nonnulla fiat mutatio terminorum, & ita proponatur discursus. Vel personalitas diuina, aut attributum sanctitatis sanctificat humanitatem Christi, vel non? si primum dixeris, nempe naturam humanam sanctificari à personalitate Verbi, aut attributo sanctitatis, non est cur per Diuinitatem non reddatur sancta; si quidem Diuinitas non est minor sanctitas, & absolute immediate vnitur humanitati, vt probatum manet: si autem dicatur secundum, videlicet humanitatem nec reddi sanctam per personalitatem Verbi, neque per attributum sanctitatis, quia non datur illud speciale attributum sanctitatis, neque diuina personalitas est formaliter sanctitas, procedit ratio supra apposita, quia in illa hypothesi omnium perfectissima, & nobilissima sanctitas ęst natura diuina, ac proinde cum humanitas sanctificetur à gratia habituali, quæ longe superatur à sanctitate Diuinitatis, non est cur natura diuina non sanctificet humanitatem. Firmat hanc ratiocinationem, quod statim dicam appositis aliis paritatibus, seu confirmationibus.

13. 4. Ratio. Quarto pro nostra sententia argumentor. Deitas est forma, seu quasi forma deificans humanitatem, igitur & vi pollet sanctificandi eandem humanitatem; quia deificare aut est formaliter sanctificare, aut connectitur cum prædicta sanctificatione humanitatis per Diuinitatem; quoniam nulla idonea apparebit causa cur Diuinitas communicata humanitati sit potens deificare naturam humanam, non vero eandem sanctificare. Verum Patres pro eodem vsurpant deificari humanitatem, & ipsam sanctificari, eo quod quemadmodum carbo, aut ferrum igne penetratum ignitur, sic humanitas ipsa Deitate omnino penetrata ratione vnionis deificatur, & sanctificatur. Et ideo ob hanc penetrationem pronunciant humanitatem reddi impeccabilem, & radicem operationum diuinarum.

14. 5. Ratio. Quinto. Deitas est intrinsece vnita humanitati modo sufficienti ad tribuendam denominationem naturæ humanæ, quin relationes Patris, & Spiritus sancti talem vel similem denominationem possint illi tribuere, ergo Deitas est sufficienter vnita humanitati vt natura humana sanctificetur ab ipsa. Antecedens probatur, etenim Diuinitas ita est vnita, vt ratione vnionis aliquam denominationem suscipiat, quam minime recipit Paternitas, aut Spiratio passiua: nam diuinitas naturæ fuit incarnata, vt docent Augustinus 1. de Trinitate cap. 7. & 11. & aliis in locis, Nazianzenus orat. 51. Fulgentius quæst. 2. ad Ferrandum, Petrus Diaconus lib. de incarnat. cap. 2. Concilium Lateranense sub Martino V. Galasius Papa lib. de duabus naturis, S. Thomas hic quæst. 3. art. 2. aliique perplures. Ideo etiam pronunciarunt S. Patres formam Dei assumpsisse formam serui, & corpus fuisse à Diuinitate susceptum, & naturam Verbi fuisse incarnatam. *August. Nazian. Fulgen. Petr. Diac. Conc. Later. Gelasius Papa.*

15. Ratio à priori. Ratio à priori cur & Diuinitas simpliciter dicatur incarnata, & humanitatem sanctificare non ob eure supra fuit insinuata; quia scilicet perfecta identitas duarum formalitatum præstat ne vna immediate, directe, ac primario vniatur, perficiatque aliquod subiectum, quin altera formalitas identificata intrinsece vniatur immediate, & idem subiectum perficiat communicando illi effectum, seu quasi effectum formalem: licet enim vna formalitas dicatur directe, & primario vnita, altera vero non ita: tamen quia non mediat aliquid realiter distinctum à natura diuina, efficitur vt hæc simul cum natura humana strictiori modo copulentur, quam ea, quæ mediate solum vniuntur interueniente medio ab extremis realiter distincto: hæc autem maior communicatio sufficit vt vna recipiat effectum formalem. Sicut enim licet mediet vnio tribuit forma suum effectum formalem subiecto immediato, quia nihil mediat præter proprium vinculum, seu rationem formalem vniendi, ita licet mediet secundum quid vna formalitas, tribuit altera suum quasi effectum formalem, quia nihil mediat, quod non communicetur perfectius alteri extremo, quam communicatur extremis ipsa vnio.

16. Confirmatio prima. Confirmatur primo; quia distinctio virtualis inter naturam Dei, & personalitatem Verbi, licet præstet vt prædicata contradictoria conueniant illis formalitatibus, non tamen aufert perfectam identitatem, ergo neque efficit ne resultet vnum concretum sanctum, (sicuti si immediate etiam virtualiter vnirentur) ex natura diuina, & humana, quando ex natura humana, & personalitate Verbi vnum resultat: vbi enim præualet identitas cum extremo directe vnito, præualet & vis constituendi vnum, quia distinctio illa virtualis est solum distinctio secundum quid; identitas vero seu vnitas est talis simpliciter, ac proinde in ordine ad constituendum vnum perinde se habet illa distinctio secundum quid, ac si non esset distinctio.

17. Confirmatio secunda. Confirmatur secundo. Si daretur gratia sanctificans modalis vnita absque vnione distincta tribueret effectum formalem ita immediate, vt nihil mediaret; gratia autem, quæ de facto datur non tribuit effectum formalem nisi media vnione distincta & nihilominus proprie, & immediate tribuit effectum formalem quia nihil mediat præter ipsam rationem formalem vniendi, igitur similiter propriè & immediate realiter præstat natura diuina formalem effectum, tametsi secundum quid mediet personalitas, quia mediate aliquid directe vnitum absque distinctione vera, non plus poterit impedire effectum formalem, quam mediate vnionem distinctam.

18. V. Synodus. Hanc rationem censeo fuisse traditam à V. Synodo collat. 8. can. 8. nam ideo contendit naturam Verbi fuisse incarnatam, quia illa natura est idem cum Verbo directe, & primario vnito, & ideo non potuit Verbum vniri carni, quin natura illa

simpliciter

simpliciter immediate fuerit carni vnita, quia si extremum directe vnitum non distinguitur à natura, nequit tale extremum constituere vnum immediate, quin natura constituat vnum. Ideo communiter Theologi contra Durandum in 3. dist. 2. docent primariam rationem terminandi non fuisse aliquid absolutum, quia pater æternus diceretur proprie incarnatus, seu immediate vnitus carni; quia scilicet non potest aliqua formalitas directe & primario vniri, quin formalitas identificata cum ipsa dicatur immediate vnita, quæ ratio petita ex nostra doctrina si non subsisteret, nō posset inferri Patrem dici incarnatum, eo quod natura diuina directe, & primario incarnata fuisset nam aliqua conueniunt essentiæ formaliter, quæ non conueniunt toti Trinitati: etenim iuxta opinionem communem tota ratio seu principium *quo* generandi in diuinis est essentia, & tamen non sequitur generare esse commune tribus personis. Item essentia communicatur identice & formaliter Filio, & tamen non inde consequitur totas tres personas communicari formaliter, aut identice Filio. Natura etiam diuina non potuit immediate vniri humanitati, inde tamen non fit personas diuinas non potuisse vniri immediate naturæ humanæ. Fient hæc longe clariora ex enodatione sequentis obiectionis.

Duran.

Sect. III.

Quædam obiectio diluitur.

Obiectio. 1. Assurgitur contra nos. Si deitas formaliter sanctificaret humanitatem, etiam Paternitas, & spiratio passiua formaliter eandem naturam humanam redderent sanctam; consequens autem est falsum, quoniam alioqui Pater & Spiritus sanctus dicerētur immediate vniti humanitati, & incarnati, igitur necesse est negare illam formalem sanctificationem humanitatis per diuinitatem. Maior probatur ex nostris principiis, quia diuinitas ideo sanctificat humanitatem, quia est immediate vnita eo quod identificetur cum extremo immediate vnito, sed etiam Paternitas, & spiratio passiua identificantur cum extremo immediate vnito: ergo etiam immediate vniuntur, ergo cum sint ratione sui formalissime sanctitas, vt disp. 2. prædixi, non possunt non sanctificare formaliter humanitatem. Confirmatur. Inde ostendimus sect. præcedenti Diuinitatem immediate copulari naturæ humanæ, quia perfecta identitas duarum formalitatum præstat ne vna formalitas immediate vniatur alicui extremo, quin altera formaliter eidem extremo vniatur immediate, sed hoc principium probat Diuinitatem vniri immediate humanitati, & rursus hoc semel posito ex eodem principio sumitur non posse Diuinitatem immediate copulari naturæ humanæ quin Paternitas, & spiratio passiua identificatæ cum diuinitate immediate illi vniantur: alioqui vniretur immediate vna formalitas, quin alia identificata vniretur immediate, quod est funditus euertere principium statutum, cui cætera inædificantur, eoque probatur non posse aliquam formalitatem perficere aliquod subiectum immediate, quin altera formalitas idem subiectum perficiat, igitur si Diuinitas formaliter & immediate humanitatem sanctificat, etiam personalitas Patris & Spiritus sancti humanitatem sanctificant, quod nos non admittimus propter absurdum quod inde infertur nempe Patrem, & Spiritū sanctū fuisse incarnatos.

Primo intorquenda est oppositio contra aduersarios petendo ab ipsis cur Diuinitas dicatur incarnata, non vero Pater, aut Spiritus sanctus. Porro Diuinitatem fuisse incarnatam relinquitur probatum in præcedenti sect. eamque propositionem probat Damascenus lib. 3. Fidei cap. 6 ex sententia Cyrilli, & Athanasij, & refutat illam interpretationem, *Cum Verbi naturam incarnatam dicimus Verbum ipsum significamus*, quia Cyrillus affirmans naturam Verbi incarnatam fuisse simul distinguit duas in Christo naturas, ac proinde non sumit naturam pro persona: huius autem ratio alia esse non poterit nisi quia Diuinitas fuit immediate vnita naturæ humanæ, non vero personalitates Patris, aut Spiritus sancti, ergo licet Diuinitas humanitatem sanctificet, quia immediate cōpulatur humanitati, non inde consequitur Patrem, aut Spiritum Sanctum sanctificare humanitatem. 2. Soluitur. Damasc.

Absolute prodit responsio ex ratione à nobis sect. præcedenti exposita si euoluantur, quæ ibi, videbantur inuoluta; quoniam tunc formalitas aliqua dicitur immediate & perfecte vnita realiter alicui extremo quando nihil realiter distinctum mediat præter vinculum vnionis, quæ dicitur ratio formalis vniendi; atqui inter humanitatem, & Diuinitatem nihil realiter distinctum mediat præter ipsam vnionem hypostaticam, seu rationem formalem vniendi, quia licet ipsa personalitas Verbi, quæ directe vnitur quoddammodo mediet secundum quid & virtualiter hæc non distinguitur à Deitate & consequenter absolute nihil proprie mediat inter humanitatem, & Deitatem præter modum vnionis: cæterum inter humanitatem, & Paternitatem diuinam, aut spirationem passiuam mediat aliquid realiter distinctum, nempe personalitas Verbi, quæ differt realiter à Paternitate, & Spiratione passiua. En non intercurbatur, sed solidatur ratiocinatio apposita supra; nā potius ex illa colligere erit, Paternitatem non posse dici absolute vnitam immediate ex vi vnionis hypostaticæ; quia vt diceretur absolute immediate vnita opus erat ne posset dici mediare aliquid realiter distinctum. Quare semper verissimum est identitatem prout identitas est non obstare vnitati aut intimæ communicationi, quāuis illa identitas complectatur formalitates virtualiter distinctas, quia ne humanitas sanctificetur à Paternitate, vel passiua Spiratione, impedit non quidem essentia cum qua identificantur, sed Filiatio, à qua distinguntur, & quæ realiter intercedit inter humanitatem, & Paternitatem, seu Spirationem passiuam, quia Filiatio realiter differt à prædictis relationibus. 3.

Cur Persona Patris aut Spiritus san. non dicatur incarnata, aut humanitatem sanctificare.

En causam propter quam distorta est illa argumentatio; Ex vi vnionis hypostaticæ Diuinitas est absolute, & immediate vnita, & incarnata, igitur & diuina Paternitas erit immediate vnita, & incarnata, quia nihil mediat realiter inter essentiam, & paternitatem, quod dum contra me profertur, non aduertitur mediare aliquid realiter distinctum inter vnionem hypostaticam, & Paternitatem; si quidem mediat personalitas Verbi distincta realiter ab ipsa vnione hypostatica, & paternitate, quæ ratio non militat respectu Deitatis, quia inter vnionem hypostaticam & Deitatem nihil mediat realiter distinctum, eo quod Filiatio sit idem realiter cum diuinitate, ex quo patet, aduersarios difficultatem effingere quasi in aëre, quia principium à nobis statutum in conspicuam lucem non edunt. 4.

His decursis collige primo Filiationem diui- 5.
nam

In diuinis vna relatio ab alia formaliter sanctificatur.

nam perfici, & immediate intrinsece aliquo pacto sanctificari per relationem Patris, aut Spirationis passiuæ, quia inter ipsas nihil mediat realiter distinctum, si quidem essentia non differt realiter à relationibus, & ipsa essentia est etiam ratio formalis vniendi, seu perfectissimæ communicationis. Et quia vna relatio perficitur immediate intrinsece per aliam, ideo vna dicitur esse in alia per circuminsessionem, non tantum quia Diuinitas eadem est in omnibus personis identificata cum illis, sed quia personalia propria vnius sunt in personalibus propriis alterius per mutuam perfectionis relatiuæ communicationem, & sic vna persona est in alia, non solum ratione essentiæ, sed totaliter, vt recte aduertit P. Vasquez 1. p. disp. 169. cap. 2. & fauet ecclesiæ hymnus, *In Patre totus Filius, & totus in Verbo Pater.* Consequenter etiam scite noster Salmeron tom. 2. tract. 11. §. *circuminsessio* asseruit eodem modo vnam personam esse in alia, sicut Deitas est in humanitate Christi ratione vnionis hypostaticæ. Quo sensu nulla est perfectio etiam extensiua in vna persona, quæ non sit in alia, quia quidquid est in vna persona est in alia, sed diuerso ordine ac modo. Eaquepropter eleganter notauit Ruiz de Trinitate disputatio. 30. sectione 5. ecclesiæ Patres dixisse Patrem omnia Filio dedisse præter esse Patrem; quia licet Filius habeat in se intrinsece Paternitatem, non tamen per illam habet esse Patrem, sed potius per illam habet esse Filium.

Cur vna persona sit in alia per circum in sessionem.

P. Vaz.

Salm.

Ruiz.

6 Ad strictam sanctificationem non sufficit vnio mediata.

Secundo fit nullam sanctitatem, quæ solum communicetur mediate animo rationali posse stricte sanctificare animum, seu eo genere sanctificationis de qua loquimur; quia ad hanc strictam sanctificationem, quæ infert amorem amicitiæ ex parte Dei strictior requiritur communicatio sanctitatis, quam ad sanctificationem impropriam, & ideo gratia constituta immediate in solo corpore non posset stricte sanctificare animam, neque Diuinitas vt vnita corpori formaliter sanctificat animam Christi; quia tunc anima est proprie sancta quando ipsi immediate debentur operationes diuinæ, & ipsa immediate resistit peccato. Et licet apud aliquos constitutum sit, posse aliquid mediate vnitum præstare proprie effectum formalem subiecto mediato, hoc ad summum procedit quando forma postulat potius mediate, quam immediate vniri, & vnio mediata est ratio per quam forma debeat communicari: at vero personalitas Verbi non est ratio per quam debeant communicari humanitati Paternitas, aut Spiratio passiua, quoniam se ipsis communicari possunt modo aptiori, vt natura humana per ipsas sanctificaretur, & redderetur personata.

Quando possit forma mediate tantum vnita proprie tribuere effectũ formalem.

7 Paternitas, vel Spiratio passiua non sanctificant formaliter humanitatẽ.

Elicio tertio ex dictis Paternitatem, vel Spirationem passiuam non reddere formaliter naturam humanam impeccabilem, quia hic est effectus proueniens à forma quæ non communicatur realiter mediate, & interuentu alterius formæ, quæ non est ratio formalis communicandi illam mediatam. Neque quælibet vnio mediata sufficit vt præstetur hic effectus; aliàs si Angelus sanctus vniretur hypostatice naturæ humanæ peccatrici, hæc redderetur sancta per sanctitatem naturæ Angelicæ, & impeccabilis in sensu composito illius sanctitatis. Neque obstat esse magnam excellentiam humanitatis coniungi saltem mediate cum personalitatibus Patris, & Spiritus Sancti: nam etiam esset perfectio humanitatis vniri hypostatice prædicto Angelo, & ideo redderetur aliquatenus amabilior, quin propterea fieret impeccabilis.

Instas. Non potest natura Diuina reddere humanitatem sanctam, & impeccabilem quin tota Trinitas dicatur præstare hos quasi formales effectus: etenim ea quæ dicuntur conuenire naturę diuinæ secundum se, dicuntur toti Trinitati conuenire. Respondetur argumentum procedere casu quo ipsa Diuinitas primario, & immediate formaliter vniretur; tunc enim tota Trinitas denominaret humanitatem sanctam: ea vero quæ conueniunt naturæ secundario & ratione personalitatis non debent conuenire toti Trinitati. 9. Occurritur instantiæ.

Subinferimus quarto naturam humanam sanctificari formaliter per relationem actiuæ Spirationis, quia Spiratio actiua non differt realiter à Filiatione, & est formaliter sanctitas, ac proinde immediate, licet non primario, sed secundario communicatur humanitati, quod sufficit vt tribuat illum quasi effectum formalem, licet proprie non sit forma, quemadmodum Diuinitas licet forma non sit denominat humanitatem deificatam, & subsistentia diuina, licet forma non sit denominat naturam humanam subsistentem. 8. Humanitas formaliter sanctificatur ab spiratione actiua.

Sect. IV.

Licet Diuinitas reddat humanitatem sanctam, tamen æternitas non denominat humanitatem æternam, aut durantem.

Disputant secundo aduersarij. Si humanitas sanctificaretur à Diuinitate, etiam ab æternitate redderetur æterna, quia non minus communicatur humanitati æternitas quam Diuinitas, & non apparet ratio discriminis. Retorquent nostræ sententiæ asseclæ oppositionem, quia Verbi personalitas sanctificat humanitatem & licet ipsi correspondeat æternitas relatiua non denominat humanitatem æternam. Cæterum plures ex aduersariis negant humanitatem sanctificari à personalitate Verbi, & adhuc, qui hoc admittunt declinabunt instantiam negando æternitatem, & immensitatem relatiuam, quia plurium opinio est relationes diuinas durare per durationem absolutam essentiæ, & correspondere locis per immensitatem absolutam, qua opinione admissa fit satis instantiæ non solum circa quæstionem de facto, sed etiam de possibili quia nihil absolutum potest immediate communicari humanitati immediatione etiam virtuali, vt ponimus ex his quæ diximus tom. 1. Nos etiam licet putemus relationes diuinas se ipsis durare, & correspondere omnibus spatiis, non admittimus æternitatem, & immensitatem relatiuam, & ideo non vrget obiectio sub illis terminis, licet supersit difficultas cur per durationem, & præsentiam diuinam relatiuam non denominetur durans, aut existens in loco. Hæc tamen obiectio cunctis soluenda est, 1. Obiectio 1.

Omnes curant assignare differentiam cur Deitas deificet, & sanctificet humanitatem, æternitas vero non illam denominet æternam, aut durantem, & affirmant humanitatem esse incapacem vt denominetur æterna, non vero vt sit sancta; neque licet arguere ab vno effectu formali- 2. Discrimen ab aliquibus traditur.

mali ad alium; quia subiectum potest esse incapax vnius effectus formalis,non vero alterius prouenientis ab eadem forma, quemadmodum licet personalitas Verbi simul sit subsistentia,& relatio, denominat humanitatem subsistentem non vero relatam,ergo potest Diuinitas reddere humanitatem sanctam, & deificatam, quin reddat illam æternam. Humanitatem esse incapacem vt denominetur æterna ait Bernal supra n.51 esse per se notissimum, quia de ratione æterni est carere principio, & fine durationis,quod nequit humanitati conuenire. Quare licet humanitas dici possit æternizata (vt ita loquamur) non tamen æterna. Non euacuant hæc difficultatē. Primo quia non ostenditur, cur diuinitus non potuerit denominari humanitas à diuina æternitate carens principio & fine. Secundo, quia licet non possit humanitas denominationem illam sortiri, & carere principio, & fine, adhuc manet difficultas, cur per æternitatem non potuerit humanitas denominari correspondens huic tempori, quemadmodum Deus per suam æternitatem huic tempori labenti correspondet.

Bernal.

Non satisfacit.

3. Cardinalis de Lugo loc. cit. sect. 1. discrimen inuenit quod præsefert splendorem quendam; quia scilicet humanitas Christi iam supponebatur substantialiter completa si excipias rationem subsistentis, & ideo solum potuit substantialiter vniri in ordine ad id quod sibi deficit de complemento substantiali nempe in ordine ad subsistendum, non vero in ordine ad durationem, vel vbicationem; quia humanitas in ordine ad hoc non erat incompleta substantialiter,sed accidentaliter, & ideo, licet esset complebilis per durationem, seu præsentiam accidentalem,non tamen per substantialem. Supponit hic author non posse reperiri veram, & physicam vnionem inter duas substantias omnino completas. Sed & ipse sibi oppoluit fieri exinde, nec potuisse humanitatem sanctificari substantialiter à Verbo; quia non erat incompleta substantialiter in ordine ad sanctitatem creatam; hæc enim est accidens, vti duratio, & præsentia localis. Huic obiectioni responsum parauit negando sequelam; quia humanitatem sanctificari per Verbum aliud non est quam vniri Verbo; nam esse sanctum est habere in se quid diuinum, seu participare Diuinitatem, & ideo humanitatem sanctificari imbibitur in conceptu subsistendi in Verbo: at vero humanitatem esse æternam non est præcisè habere æternitatem, sed potius erit quasi æternizata, sicut redditur deificata; quia effectus formalis æterni non est effectus formalis transcendens effectum formalem subsistentis per subsistentiam Verbi.

Responsio Cardinalis de Lugo.

4. Cur hoc placitum non amplectar, nonnulla faciunt. Primo quia non explicatur cur effectus formalis sancti transcendat effectum formalem subsistentis in Verbo; effectus vero formalis existentis in hoc loco, aut tempore non transcendat effectum formalem subsistentis per immensitatem, aut æternitatem relatiuam, quam ipse admittit: si enim recurrimus ad rationem complementi substantialis potius videtur colligi, neque humanitatem reddi sanctam; licet enim perficiatur, & fiat amabilis per subsistentiam Verbi, adhuc non ostenditur reddi sanctam, quia subiectum erit incapax, eo quod humanitas non sit incompleta substantialiter in ordine ad sanctitatem; sicut etiam redditur amabilis à personalitate Patris alio genere amabilitatis, quin

Reiicitur. Primo.

reddatur sancta formaliter per ipsam, & sicut si Verbum vniretur naturæ lapidi non redderetur sancta illa natura, quamuis esset specialiter amabilis, & digna speciali veneratione. Quod si fiat recursus ad incapacitatem naturæ lapidis etiam attento illo discursu fiet recursus ad incapacitatem subiecti respectu huius formæ substantialis, ne ab illa sanctificetur, licet à gratia habituali reddatur sancta. Sicut humanitas non est incapax existendi in loco, aut durandi per accidentia; est tamen incapax existendi in loco, aut durandi per durationem, aut præsentiam diuinam. Addiderim neque in sententia huius authoris esse formaliter idem subsistere per subsistentiam diuinam, & per ipsam sanctificari naturam, quæ potest esse sancta, & subsistit per ipsam: quoniam ipse eo loci num. 36. affirmat per onas diuinas non sanctificari à suis personalitatibus.

5. Secundo, vt clarior affulgeat veritas fingamus substantiam aliquam potiri subsistentia modali, quæ pariter sit vbicatio, aut duratio, & demus hanc subsistentiam vniri naturæ humanæ, illamque reddere subsistentem, sane per talem subsistentiam natura humana redderetur vbicata, si semel vbicatio aliena accidentalis posset naturam humanam reddere vbicatam; quia licet natura humana non esset incompleta substantialiter in ordine ad præsentiam; tamen si semel compleatur per talem subsistentiam geret illa munus complementi substantialis, & accidentalis.

Secundò.

6. Tertio, Natura diuina non dat humanitati subsistere, neque est humanitas incompleta in ordine ad illam formaliter; non est ergo cur illam denominet sanctam potius, quam immensam, aut æternam si solum consideremus assignatum discrimen. Antecedens conceditur ab ipso disp. 12. numero 43. vbi supponit non dari in Deo subsistentiam absolutam. Et quamuis concederemus subsistentiam absolutam non poterit per illam natura humana reddi subsistens vt inferius dicam.

Tertiò.

7. Quarto. Supponit ipse Diuinitatem sanctificare humanitatem independenter ab eo quod sanctitas sit prædicatum transcendens rationem subsistentis per subsistentiam Verbi; etenim ibidem sectio. 2. numero 48. asserit, quamuis personalitas non esset forma sanctificans humanitatem, adhuc Deitatem formaliter illam sanctificare; pero igitur in dicto casu impossibili cur potius humanitas deberet dici sancta à Diuinitate, quam æterna ab æternitate? si quidem tunc in conceptu formalis subsistentis per subsistentiam diuinam non contineretur sanctificatio humanitatis.

Quartò.

8. Plenior difficultatis satisfactio debet minutius per partes declarari. Ac primo asserimus non potuisse humanitatem vniri æternitati ad durandum æterne, quia illa vnio ex propria quidditate deberet esse ab æterno, quod implicantes terminos includit; nulla nanque creatura ex propria essentia potiri debet æterna duratione tam à parte ante, quam à parte post; quoniam in ipsamet productione creatæ entitatis fundatur Dei dominium vt possit illam redigere in nihilum pro vt voluerit pro quouis temporis momento. Neque ipsa productio, quæ tale dominium fundat poterit fundare impotentiam destruendi rem. Ideoque quam verissime docent Theologi non posse Deum non concurrere, causis secundis concurrentibus,

Fit satis difficultati. Secunda conclusio. Nulla creatura ex propria essentia sortiri potest æternam durationem.

currentibus, quia ipsius est posse immediate impedire defectum per cessationem concursus, & consequenter dominij Dei est posse impedire conseruationem effectus quamuis permaneant causæ secundæ, quæ influxum præstitere in illum effectum, sicut tunc censemur perfecti domini nostrarum operationum, quando non solum habemus plenam potestatem illas exercendi, & non exercendi, sed illas conseruandi, & non conseruandi.

9. Repugnat creatura, cuius productio sit essentialiter duratio eiusdem pro aliquo tempore.

Eaquepropter impossibilis censeri debet creatura huiusce naturæ vt ipsam producere sit essentialiter durare per aliquod tempus etiam breuissimum, quia productio ex se fundat nouum titulum dominij, & illa productio esset æquiualens pluribus successiuis ac proinde fundaret titulum æquiualentem pluribus productionibus successiuis, & consequenter productio rei essentialiter permanentis fundaret pro singulis momentis facultatem illam destruendi quæ apertam imbibunt repugnantiam, & pugnant cum dominio competenti Deo ipsi non solum titulo diuinæ excellentiæ, sed etiam iure creationis.

10. Satis cumulate probaui hæc tom. 1. disp. 36. per totam ex sacris litteris, & Patribus, satisque modo sit indicasse fontes, cuiusmodi sunt verba Sapientiæ 11. *Quomodo autem posset aliquid permanere, ni tu voluisses, aut quod à te vocatum non esset conseruaretur*, & Pauli ad Timoth. 6. v. 16. *Qui solus habet immortalitatem.* Recognoscendi sunt August. lib. 22. de ciuit. Dei cap. 26. & lib. 3. contra Maximum cap 11. nec non Epist. 28. nec non libro de Trinitate cap. 1. & in libro sent. senten. 3. Iustinus in quæstionibus gentium in principio ad 11. interrogationem vtens ratione ad probandum soli Deo competere immortalitatem, quæ pariter probat creaturam posse pro quouis tempore à Deo destrui. Quod idem præstant Hieronymus dialogo 2. contra Pelagianos, Ambrosius libro 3. de fide ad Gratianum cap. 2. Cyrill. libro 2. contra Iulianum, & libro 8. Thesauri cap. 1. Sophronius in Epistola relata in VI. Synodo act. 11. & approbata act. XIII. Alia innumera ex sacra pagina, & Patribus pariter efficaces rationes asserentibus, quæ rem ad solem cernere faciunt adduxi tom. 1. disp. 36. per totam, quæ neque cursim recensere fas est.

Sapient. 2. ad Timo. 6. August. Iustin. Hierony. Ambros. Cyrill. Sophron.

11. Secunda conclusio. Humanitas Christi non redditur ab æternitate existens in aliquo determinato tempore.

Dico secundo, Humanitas Christi neque potuit denominari durans pro aliquo tempore determinato, aut aliquo instanti ab æternitate Dei. Probatur assertio, quia non est cur potius redderetur humanitas ab æternitate existens in hoc tempore, quam in alio; quoniam æternitas de se omnia tempora complectitur, nec potest effectus formalis determinari ab vnione, vt forma det potius hunc effectum formalem quam alium subiecto de se capaci vtriusque; alioqui etiam posset dari vnio, per quam copularetur sanctitas substantialis humanitati quin illam denominaret sanctam, & alia ratione cuius denominaretur minus sancta, quam denominatur de facto. Similiter posset gratia habitualis vniri animo rationali non peccatori, quin illum denominaret sanctum, & albedo parieti quin ipsum redderet album, aliaque non dissimilia absurda excogitari poterunt.

12. Ratio à priori.

Ratio à priori est quia effectus formalis, cuius subiectum est capax, nequit communicari partim, quia sunt rationes formales indiuisibiles, & semel applicata forma subiecto capaci per applicationem vnionis nequit non consurgere formalis effectus. Sicut cognitio de tribus obiectis in sententia distinguente cognitionem ab vnione nequit communicari intellectus vt illi repræsentet vnum obiectum, non repræsentatis aliis; alioqui per eandem cognitionem posset vnus tantum apprehendere, & alter iudicare, vel idem ipse pro diuersis temporibus posset per eandem cognitionem modò tantum apprehendere, & postea iudicare, & qui docent, vbicationem licet sit essentialiter affixa tali spatio, vniri per vnionem distinctam, possent existimare eandem vbicationem, posse constituere modo in hac parte spatij, & postea non in hac, sed in alia parte spatij. Sic etiam per solam diuersitatem vnionis eiusdem gratiæ habitualis posset homo continuo crescere in sanctitate, quin augeretur qualitas, seu quin adueniret nouus gradus gratiæ; & non esset vnde probaretur cognitionem illam per quam Angelus cognoscit seipsum, absque noua repræsentatione ex parte sui non sufficere vt reliqua obiecta decursu temporis cognoscantur ab Angelo, quin nouas cognitiones eliceret. Similiter idem amor sufficeret, vt per ipsum modò voluntas amaret obiectum honestum ex motiuo honesto, & sequenti instanti solum obiectum turpe ob motiuum etiam turpe, quod rursus ostium aperit pluribus quæstionibus satis implexis.

Forma vnita subiecto capaci suum effectũ formalem totum simul necessariò communicat.

Nota quot exorantur in commoda.

Consequitur ergo ex dictis humanitatem minime reddi durantem per æternitatem Dei; quia, vt probatum manet in prima conclusione non redditur durans æternaliter, & indefectibiliter, sed neque redditur durans in hoc tempore potius quam in illo, vt ostensum fuit in secunda assertione. Hanc postremam partem alia persuadet ratio; quoniam alioqui vnio hypostatica esset essentialiter successiua: ideo enim denominaretur humanitas durans potius in hoc instanti, quam in illo, quia vnio de se respiceret potius hoc instans, quam illud. Nec posset dici vnionem esse applicationem formæ vt denominaretur humanitas per æternitatem durans pro tali instanti ex suppositione existentiæ instantis: nam possent præterisse vnio, & instans, quin humanitas duraret in illo instanti; si quidem potuit vnio destrui ante aduentum illius instantis; non ergo habet vnio de se vt æternitas communicet humanitati prædictum effectum formalem. 13.

Alia ratio secunda conclusionis.

Consequenter etiam ad ea quæ prædixi aliunde repugnat humanitatem denominari durantem ab æternitate per horam Verbi gratia quoniam vnio essentialiter duraret per illam horam, quin posset diuinitus destrui. Etenim si destruatur intra spatium illius horæ, humanitas denominata fuisset durans per illam horam, & simul non recepisset hanc denominationem, vt videbit, qui mediocriter attendat. 14.

Opponis: Sanctitas substantialis vnitur humanitati, quin illam reddat sanctam simpliciter infinite, licet Deum reddat sanctum simpliciter infinite, ergo recte potest forma non communicare adæquate suum effectum formalem subiecto. Respondetur humanitatem non esse capacem (vt inferius monstrabo) vt denominetur sancta simpliciter infinite, & ideo sanctificatur omnimodo excogitabili iuxta capacitatem subiecti. Hoc autem nequit applicari ad durationem, quia non est capax humanitas vt denominetur durans æternè aut sine fine à parte post, quia vnio esset indefectibilis; sed neque potest dici, denominari durantem omni modo possibili; nam designato quouis tempore 15.

Occurritur obiectioni.

pore

pore adhuc potest plus durare & procedetur in infinitum. Aliunde etiam vnio neque per breue tempus potest esse indefectibilis essentialiter, vt pro[b]atum manet, neque potest humanitas denominari potius durans in hoc in[st]anti quam in illo, vt mon[str]atum est. Alia quæ possent opponi commodius expedientur sect. proxime sequenti.

16. O[bi]icies secundo. Humanitas licet per vnionem quæ incipit esse in tempore non sit capax denominari existens ab æterno, tamen est capax vt per æternitatem denominetur durans in perpetuum ex quo vnio incipiat esse, quia non repugnat entitas incipiens esse in tempore, quæ sit essentialiter indefectibilis à parte post: sufficienter nanque differt duratio diuina à creata etiam in ratione durationis, si diuina duratio sit indefectibilis tam à parte ante, quam à parte post; duratio vero creata sit solum indefectibilis à parte post. Sed contra est, quia si semel non repugnaret creatura quæ essentialiter duraret per æternitatem à parte post, neque repugnaret creaturæ, quæ non posset existere, quin duraret tam à parte ante, quam à parte post, quia sufficienter differret Dei duratio à duratione illius creaturæ, quia Dei duratio non posset non durare absolute, & in æternum; duratio autem illius creaturæ posset non durare, eo quod posset non existere. Secundo si possibilis esset creatura quæ semel existens non posset non durare in perpetuum, possibilis etiam esset creatura, quæ non posset non produci à Deo ab æterno, licet posset ipsam destruere in tempore. Sequela probatur; quoniam non apparet cur sit de conceptu perfecti diuini dominij potestas non producendi creaturam, potiùs quam potestas illam destruendi postquam existit, ergo si semel admittitur non esse de quidditate diuini dominij potestas destruendi creaturam, quam in tempore produxit, non poterit negari possibilitas creaturæ, quæ necessario existat ab æterno, & in tempore possit destrui. Tertio, quia non esset vnde probari posset animum rationalem existentem de facto posse simpliciter à Deo annihilari. Plura de his tom. 1. disp. 6. sect. 2. 3. 4. & 5. quæ contendunt vt probent respectu omnium creaturarum casu quo existerent, & conseruarentur debere commendari non solum beneficium existentiæ, sed etiam conseruationis: nam inde Patres probant Deum assiduè operari, quia statim cuncta corruerent nisi omnipotentis manu tenerentur, quia non minus vniuersa pendent à Deo, quam operationes constitutæ in nostra potestate pendent à nobis; ipse enim omnia portat verbo virtutis suæ, eo quod cuncta suspensa tenet ne in nihilum recidant, quia quod ex nihilo factum est, non potest initio, & fine carere, & ideo comparatione Dei creaturæ non dicuntur entia, quia ex quo sunt, ad nihilum tendunt; omne enim, quod cœpit, natura sua perire potest, & sic Deus dicitur omnium æuum, & tempus, quia duratio cuiuscunque rei à diuina voluntate pendet. Quod si Ariani existimassent potuisse Deum producere ab æterno creaturam, quæ esset indefectibilis statim expungerent oppositiones Patrum, quibus probabant Filium Dei non esse creaturam, quia extitit ab æterno, & postquam extitit, non potuit non existere.

Altera obiectio.

Soluitur.

Cur repugnet creatura essentialiter durans per æternitatem à parte post.

* * *

SECT. V.

Neque ab immensitate Dei potest Christi humanitas reddi immensa, aut vbicata.

Aliam paritatem præsumunt aduersarij ab immensitate Dei; quia si Diuinitas humanitatem sanctificaret, etiam immensitas posset denominare humanitatem immensam, aut saltem existentem in loco: etenim rationes supra adductæ ne ab æternitate denominaretur æterna etiam à parte post, non habent locum in præsentia, cum satis aperte constet illas esse speciales pro sola æternitate, & transferri non posse proportione etiam seruatâ, ad immensitatem. Et quamuis humanitas non posset ab immensitate denominari existens vbique; quia hoc videtur esse proprium solius Dei, denominari posset existens summe infra Deum in spatiis locorum; quemadmodum, licet humanitas non sanctificetur à Diuinitate simpliciter infinite, quia ita sanctificari soli Deo tribuendum est, sanctificatur tamen summe infra Deum. 1.

Obiectio tertia.

Vt obiectum ex omni latere resecetur aliquas præassumam conclusiones. Dico primo; Nihil creatum potest denominari existens vbique. Firmant hanc assertionem Patrum scripta; illam enim disserte tradunt inter alios Ambrosius lib. 1. de Spiritu sancto cap. 7. initio. *Quis audeat* (inquit) *creaturam appellare Spiritum sanctum, quia in omnibus, & vbique semper est, quod vtique Diuinitatis est proprium.* Augustinus lib. 3. contra Maximum cap. 21. vtitur eodem ferme argumento, non ergo humanitati hoc conuenire potest. Sed & Hieronymus in Psal. 138. ait. *Quo ibo à Spiritu tuo? Ex quo intelligimus eum esse, qui totus vbique sit*, non igitur anima Christi poterit esse tota vbique. Cassiodorus ibidem; *Vbique, & tota esse non potest, nisi sola Trinitas*. Damascenus lib. 1. fidei cap. 17. *Solius Dei est vbique esse.* Anselmus in prosologio cap. 13. *Vbique & semper es, quod de te solo dici potest*, & paulo post; *simul esse vbique totum de te solo intelligitur.* Pende verbum illud *intelligitur*, quia scilicet in nullo casu possibili potest hoc de creatura intelligi. Quo etiam sensu aiebat Richardus de Sancto Victore libro 1. de Trinitate cap. 12. in fine: *Immensitas, & æternitas sic sunt vnicus (nempe Dei) vt non possint esse alterius.* 2.

Prima conclusio Nihil creatum potest existere vbique.

Ambros.

August.

Hieronym.

Cassiodor.

Damasc.

Ansel.

Richar. Victo.

Ratione probatur conclusio; quoniam Deus ex se petit superare vniuersas creaturas in peculiari perfectione, in qua resplendet aliqua virtus, seu potentia semotis cunctis imperfectionibus, & ideo quia est perfectio specialis huius intellectus præ illo clarius percipere obiectum, nulla creatura potest tam perfectè, seu clare cognoscere illud, ac Deus ipse, non solum, quia cognitio Dei est entitatiue perfectior, veluti cognitio supernaturalis est perfectior naturali, quamuis naturalis possit clarius percipere obiectum; sed etiam quia clariori modo debet percipere obiectum: alioqui posset Deus tam clare cognosci à creatura quàm à seipso, quæ propositio admittenda non est; quoniam in Concilio Basiliensi sess. 22. tanquam in fide erronea damnatur hæc propositio Augustini de Roma Archiepiscopi Nazareni; *Anima Christi videt Deum tam clare, & intensè, quam clare, & intense Deus videt seipsum.* Neque possunt non habere magnum authoritatis pondus tot Patres 3.

in ea Synodo congregati, quia tunc temporis Concilium Basiliense Eugenium non deposuerat, aut Felicem elegerat: nam 28. accusatur contumacia Papæ, & declaratur contumax, & copia bullæ translationis Concilij Basiliensis ad ciuitatem Ferratiensem data est ab Eugenio Bononiæ anno Incarnationis millesimo quadringentesimo trigesimo septimo, & postea. Sigismundus Imperator petiuit ne dissolueretur Synodus: at vero sessio illa 22. celebrata est anno millesimo quadringentesimo trigesimo quinto, & postea sess. 24. dicitur Ambasiatores Imperatoris Græcorum Basilæam aduenisse, & conclusisse modum sanctæ vnionis perficiendæ *assensu Sanctissimi D. Eugenij Papa accedente* vt videlicet ad locum Synodi vniuersalis tam nostri, quam sui, accedant. Fuitque postea approbata illius Concilij præfata definitio a Martino V. in Bulla cuius meminit F. Gregorius Martinez 1. 2. quæst. 3. art. 1. dub. 4. conc. 2.

Grego. Martinez.

Similiter quia virtus potentiæ intellectiuæ etiam resplendet in facultate attingendi plura simul cæteris paribus, Dei est in aliquo genere extensionis intuitiuæ erga obiecta, seu quidditatiuæ possibilis creaturis, infinite illas excedere, vt late postea ostendetur appositis aliis exemplis in confirmationem huius principij. Exindeque accipio suffulcrum nostræ assertionis; nam facultas coexistendi simul secundum idem pluribus spatiis est proculdubio perfectio facultatis existendi in loco: nam pro maiori perfectione substantiæ Angelicæ conceditur illi maior virtus extendendi se in ordine ad locum, seu occupandi maius spatium, & perfectionem animi rationalis deprehendimus ex virtute informandi totum corpus secundum eandem indiuisibilem entitatem. Vnde qui concedunt animis brutorum indiuisibilitatem, cæteris paribus maiorem perfectionem agnoscunt etiam in ea specie animarum, quæ secundum entitatem indiuisibilem maius corpus potest informare, ergo anima Christi, aut vnio inter ipsam, & hypostasim Verbi non potest esse vbique; nam Deus debet in ordine ad locum, seu coëxistendum pluribus spatiis imaginariis secundum entitatem indiuisibilem infinite excedere quodlibet ens creatum.

4. Tradidisse videtur hunc discursum Damascenus libro 2. cap. 3. etenim cum prædixisset *Angelos nullis terminis includi*, addit statim: *Ideo non concludi terminis quia vbicunque voluerint apparere possunt; nam alioqui id solum natura, ac proprio termino caret, quod minime creatum est; omnis enim condita res à conditore suo terminatur*, id est perfectionem recipit, quæ ab ipso Deo non solum in modo illam habendi, nempe à se; sed in ipsa ratione tendendi vel ad obiectum, vel ad spatium Verbi gratia infinite debet excedi. Recte ergo arguit Basilius libro de Spiritu sancto cap. 22. dicens. *Eum qui vbique est cuius natura credere oportet esse?*

Damasc.

5. Dico secundo, Nequit humanitas Christi denominari ab immensitate Dei existens in aliquo determinato loco. Habetur assertio ex dictis sectio. præcedenti; quia non est cur potius denominaretur existens in hoc spatio, quam in illo Quod si ab immensitate haberet existere potius in hoc loco, quam in alio, deberet ipsa vnio potius respicere hunc locum, quam alium, ac proinde accessione motus localis deberet variari vnio hypostatica. Ad hæc, si vnio hypostatica huic spatio esset affixa, ab ipsa potius, quam ab immensitate haberet humanitas existere in hoc loco; quia immensitas est respectu humanitatis indifferens vt illam denominaret existentem in hoc loco, vel in alio; vnio autem esset determinata ad hunc locum, ac proinde potius vnioni conueniret reddere humanitatem existentem in illo loco.

Secunda cõclusio. Nequit humanitas Christi denominari existens in aliquo loco ab immẽsitate.

Constat præterea ex dictis non posse formam communicari subiecto capaci vt det vnum effectum, quin præbeat alium, cuius subiectum est capax. Neque dici poterit subiectum reddi capax per vbicationem sibi propriam, vt denominetur existens in illo loco per immensitatem; quia subiectum non redditur capax recipiendi aliquem effectum formalem per priorem receptionem similis effectus formalis. Deinde iuxta aduersarios præscindendo ab vbicatione propria, & cum potentia se mouendi versus hanc partem, aut illam intelligitur anima Christi vnita Verbo, non ergo redditur ratione vnionis existens potius in vno loco, quam in alio. 6.

Hæc omnia similiter procedunt respectu durationis in sententia affirmante, naturam existere cum differentia pro primo signo ad hanc, vel illam durationem; nam tunc intelligitur vnio hypostatica secundum se existens, & æternitas non esset cur denominaret humanitatem durantem potius hoc tempore quam alio, quamquam humanitas de se erat capax, & indifferens ad hanc vel illam propriam durationem. In omniumque sententia percipi non poterit, humanitatem per propriam vbicationem reddi aptam vt denominetur ab immensitate existens in hoc loco, aut per promptam durationem reddi capacem, vt ab æternitate denominetur durans hoc tempore, nam propria vbicatio & duratio ita determinarent humanitatem, vt vnita immensitati existeret in illo loco potius quam in alio & vnita æternitati duraret potius hoc tempore, quam alio, vt in constitutiuo illius secundi effectus formalis existentis in tali loco, aut tempore, deberet ingredi primus effectus correspondentis tali loco, & tempori, quod cum recta Philosophia pugnare censebitur; quia immensitas, & æternitas non ordinatur ad præstandum effectum, quæ applicatio ipsius immensitatis, aut æternitatis maiori cum determinatione præstare debet formaliter. 7.

Ratio à priori est, quoniam localis præsentia ad hunc potius locum, quam illum, & duratio rei hoc tempore potius, quam alio debet esse forma auferens indifferentiam, ad existendum in alio loco, vel durandum non hoc tempore, sed alio, quam non aufert ab humanitate immensitas, aut æternitas, sed propria humanitatis vbicatio, aut duratio: non ergo humanitas ab immensitate denominatur existens in hoc loco aut ab æternitate durans hoc tempore. Quod vel ex eo stabiliri poterit, quoniam alioqui posset excogitari vbicatio creata de se indifferens ad hoc, vel illud spatium, per quam Petrus Verbi gratia esset in hoc spatio, vel duratio indifferens ad hoc vel illud tempus, per quam esset Petrus hoc tempore, & non illo absque necessitate existendi alio tempore, & vnio quæ de se non magis vniret hæc extrema, quam illa, & aliunde determinaretur ad vniendum hæc extrema, aut actio quæ de se non magis respiceret hunc terminum, quam illum, & aliunde determinaretur ad producendum hunc terminum, quæ omnia continent repugnantiam, quæ minime delitescit 8

Ratio à priori.

tescit, i leo enim admittitur vnio vt vltimo determinet ad vnienda extrema, & vbicatio vt detur eidem talis respectus ad hunc locum potius, quam alium.

9. Adhuc perurgeri videbimur instantia, quam adduxi pro sententia aduersa: quoniam licet humanitas sanctificetur simpliciter infinite per Diuinitatem; solus namque Deus est summe sanctus; nihilominus sanctificatur a Deitate summe infra Deum, igitur quamuis humanitas neque ratione immensitate denominari existens vbique, denominabitur existens in loco summe infra Deum.

Eluditur instantia. Respondetur non posse humanitatem constitui in infinitis spatiis actu, nisi occuparet omne spatium imaginarium; nullum enim potest assignari spatium actu infinitum, sed potius sunt assignanda spatia finita, designando maiora, & maiora finita in infinitum; sicut nequit à Deo produci aliqua quantitas infinita, licet possit a Deo produci quantitas finita maior, ac maior in infinitum, vt postea dicemus agentes de gratia habituali Christi: si autem solum occuperet spatium finitum humanitas, iam non erit in spatio summo infra illud quod Deus occupat: quoniam designari potest aliud spatium finitum maius. Quare humanitas est omnino de se incapax vt ab immensitate denominetur occupans summum spatium loci infra Deum; quia hoc esset considerare spatium finitum maximum omnium finitorum, quod ex ipsis terminis apertam claudit implicationem; quoniam illud spatium maximum adaptione alterius spatij finiti, licet ex guissimum esset, fieret infinitum. Hæc ratio non procedit respectu sanctitatis: nam diuina sanctitas non consideratur præcisè per æquiualentiam ad omnes gradus sanctitatis creatæ, seu ad gradus sanctitatis creatæ syncathegorematice infinitos, sed quia constituitur in ordine superiori Et sanctificatio Dei constituta est non tantum in ordine superiori respectu cuiuslibet sanctitatis creatæ, sed etiam respectu sanctificationis humanitatis per increatam sanctitatem: sanctifica io autem humanitatis per increatam sanctitatem dicitur summa infra Deum, quia est in ordine superiori ad omnem sanctificationem per gratiam creatam, quamuis per impossibile putus homo actu recipere omnem gratiam creatam, & creabilem, quod applicari non poterit respectu præsentiæ localis, quoniam præsentia localis quæ esset in superiori ordine ad omnem præsentiam occupantem spatium finitum, & superaret omne spatium finitum deberet esse vbique; quia non concludi aliquo spatio finito est esse vbique.

10. Sic etiam anima Christi est summe adorabilis infra Deum; non enim ipsa humanitas adoratur vt Deus, seu super omnia, licet adoretur eodem actu quo Diuinitas, & summe infra Deum; quia humanitas per Diuinitatem constituitur in superiori ordine excellentiæ supra omnes excellentias creatas, ita vt omnes excellentiæ creatæ simul sumptæ censeri debeant longe inferioris ordinis Attamen vt assignatur summum in ordine superiori ad sanctitates, & excellentias creatas, quia assignatur quoddam genus altioris sanctificationis, non potest assignari summum in ordine ad spatia finita, nisi intelligatur cum necessitate correspondendi omni spatio, & consequente immensum; quia nullum potest designari spatium cathegorematice infinitum, & necessitas correspondendi cuius spatio syncathegorematice infi-

Quomodo sit adorabilis humanitas Christi.

nito est immensitas.

11. At inquis, nulla erit repugnantia, si humanitas ab immensitate denominetur existens in toto spatio in quo non repugnat eandem humanitatem existere. Respondetur assumi ab arguente propositionem, quam vocant de subiecto non supponenti; quia nullum est determinatum loci spatium vltra quod non sit possibile aliud maius, quia in spatiis datur pro tessus syncathegorematice infinitus, & non posse concludi aliquo spatio determinato finito importat formaliter rationem immensi.

12. Altera ratio. Altero etiam ex capite constare poterit non potuisse humanitatem denominari ab immensitate occupantem spatia locorum summe infra Deum; quia cum præsentia ad plura loca connotet ipsa loca, occuparet humanitas aliqua loca, & non alia, quæ diuersitas, vt supra vidimus, & per se patet, non posset oriri ex ipsa immensitate sed ab vnione immensitatis cum humanitate, ita, vt posset esse alia vnio ratione cuius humanitas diceretur existere non in locis illis, sed in aliis: quod esse impossibile probaui sect. præcedenti, quia forma communicata subiecto de se capaci non limitatur ab vnione, vt potius efficiat hunc effectum quam illum, vt exemplis, & incommodis bene pluribus monstraui At præterea, vt ex nuper ostensis sumi potest, non ipsa immensitas, sed illa specialis vnio ad immensitatem denominaret humanitatem existentem potius in illis locis, quam aliis, quia vnio esset determinata potius ad coexistendum illis spatiis, quam aliis; immensitas vero de se esset indifferens vt denominaret humanitatem existentem in illis locis, aut aliis.

13. Nec per immensitatem, nec per creatam præsentiam humanitas vbique existere potest. Ex dictis colligere licet, neque diuina virtute potuisse humanitatem Christi vbique existere nec per præsentiam creatam, siue per increatam; quoniam singulare est perfectæ infinitatis, seu ipsius Dei, vt non solum sit infinitè perfectus intensiue, sed etiam extensiue in ordine ad cuncta quæ imperfectionem non continent, ac proinde vt coexistat de se locis syncathegorematice infinitis; quemadmodum substantia spiritualis, quo perfectior est, eo occupat maiorem locum, quoniam imperfectioni adhæret necessario finitas, & limitatio, & entis illimitati in perfectione proprium est vt eius existentia non sit limitata ad certam rem, vel locum.

14. *Mayroni* Angelus perfectior maiorem locum occupat. Secundo sit non recte Mayron. in 1. dist. 37. quæst. 1. art. 2. dixisse ratione naturali non ostendi Angelum perfectiorem posse maiorem locum occupare: quoniam constat esse perfectionem posse occupare maius spatium; quoniam si cæteris paribus non esset perfectior spiritualis substantia occupans maiorem locum, neque limitatio ad locum esset imperfectio, quod pugnat cum lumine rationis: Et ideo hæc veritas non latuit priscos Philosophos vt docet Athanasius orat. contra Idola post medium scribens. *Ratio, famaque de Deo obtinuit, eum vbique existere posse*: eamque fuisse Platonicorum & Peripateticorum sententiam asserebat Cicero. 1. Academic. idque cumulatius explicat. Plotinus Platonic. Ennead. 5. lib. 5. cap. 9. & Ennead. 6. lib. 8. cap. 16. Recognosci etiam possunt Eusebius Cæsariensis libro 13. præparationis Euangelicæ cap. 7. Cyrillus Alexandrin. libro 1. contra Iulianum referens testimonium Orphei Poëtæ antiquissimi tradentis conspicue Deum esse

Athanas. *Cicero.* *Plotinus.* *Eusæb.* *Cæsari.* *Cyrill.*

esse vbique, Hierony. in id Ezech. 40. *Introduxit me in atrium*. Sic etiam cæteris paribus rem esse maioris durationis est magna perfectio in ipsa.

Sect. VI.

Cur humanitas Christi non reddatur à diuina omnipotentia omnipotens, aut creans, aut aliquo modo potens efficere?

1. Quarta obiectio. QVoniam patefecimus humanitatem non potuisse denominari durantem, aut existentem in loco ab æternitate, seu immensitate Dei; quia duratio, & præsentia localis est vltima determinatio vt res dicatur durans, aut existens in loco; æternitas vero Dei, aut immensitas non est vltima determinatio vt humanitas duret, seu constituatur in loco; ideo aliam desumunt paritatem authores sententiæ aduersæ; quia saltem non esset cur diuina omnipotentia non denominaret humanitatem omnipotentem, vel saltem producentem alia præter seipsam, eo quod nihil possit producere seipsum per primam actionem, neque immediate etiam per secundam, vt tom. 1. ostensum est; non enim in præsenti militat repugnantia, quæ adferri solet ne humanitas ab æternitate, & immensitate fiat durans, aut præsens locis; quia licet effectus formalis durantis, aut vbicatæ non possit prouenire à forma, aut quasi forma de se indifferenti vt talis res existat, aut non existat, & ex suppositione suæ existentiæ dicatur coexistere huic vel illi tempori aut spatio: alioqui etiam posset existere vnio quæ solum vniret sub conditione quod extrema existerent, & actio, quæ solum influeret in terminum sub conditione quod terminus existeret ab alio agente productus; tamen non procedit hic discursus in denominatione omnipotentis, seu potentis producere; potest nanque res aliqua denominari productiua seu producens per virtutem, quæ potest existere, & producere, quin existat illud subiectum, aut subsistens quod modo dicitur producere; & quamuis illa virtus minime sit connaturalis illi supposito: nam aqua dicitur calefacere per calorem in se receptum, licet ille calor sit violentus aquæ, & quamuis ille calor posset existere independenter ab illo subiecto.

2. Aliorum solutio. Dices humanitatem non posse denominari omnipotentem, seu potentem aliquid efficere per omnipotentiam; quia omnipotentia, seu diuina potentia constituitur formaliter in ratione talis per velle diuinum liberum, quatenus denominat naturam libere volentem; humanitas vero nequit denominari volens per volitionem diuinam, aut sciens per scientiam increatam, vt apparebit postea in controuersia de scientia beata animæ Christi. Et quamuis humanitas per increatam volitionem posset denominari volens, non tamen posset dici libere volens, quia illa volitio non esset libera vt à voluntate creata, ac proinde non posset denominari humanitas omnipotens, aut potens per talem volitionem, quia illa volitio est virtus productiua quatenus denominat libere volens suppositum in quo est.

3. Confutatur primò. Omnipotentia non est formaliter volitio libera. Hac tamen consideratione non expeditur difficultas; quoniam nititur falso principio: etenim potentia Dei actiua, & exequutiua ad extra non est volitio libera: alioqui si Deus nihil producere decreuisset non habuisset immediatam potentiam producendi creaturam; quod existimare non licet: nam immediata continentia creaturarum in Deo est perfectio sine imperfectione, ac proinde nequit Deo deesse; deficeret autem si decretum liberum producendi creaturas esset immediata virtus ad illas producendas; nam respectu creaturarum possibilium, quas Deus statuit non producere, non est in Deo decretum producendi ipsas. Quod apertius constat in communi opinione asserente decretum liberum formaliter ratione sui, & qua Deo liber est, non esse perfectionem; nam virtus continens eminenter perfectionem creaturarum nequit non esse perfectio. Volitio libera.

4. Secundò. Secundo, quoniam Deus concurrit per suam omnipotentiam ad actum prauum, quem Deus non causat vt explicui tract. de peccatis disp. 2. & tamen licet diuina omnipotentia concurrat physice ad illum actum prauum, Deus non vult talem actum, igitur non concurrit Deus physice pe volitionem, quæ amet prauum illum actum; sed neque designari poterit altera Dei volitio cui tribui possit ille concursus physicus, & continentia prauæ operationis; nam permissiua Dei voluntas non est virtus continens actum illum, si quidem illa diuina volitio permissiua potius de se inclinat in carentiam talis actus, ac proinde non est cur illi tribuatur continentia illius operationis,

5. Tertio. Si volitio diuina libera esset principium immediatum exequutiuum creaturæ, qualibet actio creata, quæ simul est actio Dei & creaturæ, penderet essentialiter ab illa determinata volitione; quoniam quæuis actio in particulari habet essentialem respectum ad hoc determinatum principium in particulari, vt demonstrat recta Philosophia: atqui admitti nequit, omnes actiones, quæ ad extra fiunt respicere essentialiter determinate volitiones illas, à quibus de facto procedunt, quin potuerint prouenire ab aliis volitionibus; alias aditus pateret variis incommodis: quoniam non posset Deus velle conferre pluuiam propter orationes iustorum immediate quin talis productio esset supernaturalis, aut propter merita Christi, quia talis productio per se supponeret existentiam gratiæ habitualis in iustis, & vnionis hypostaticæ in Christo. De his plura dicemus data commodiori occasione.

6. Pro diluenda obiectione ponuntur aliquæ conclusiones. Prima conclusio. Dico primo pro enodando dubio. Humanitas est incapax vt denominetur omnipotens aut potens producere omnia possibilia præter seipsam, aut medietatem creaturarum possibilium. Probatur conclusio, quia Deus in denominatione potentis producere creaturas etiam secundum extensionem illam petit infinite superare creaturas, quemadmodum petit excedere denominationes creaturæ in ratione extensiuà durantis, aut existentis in loco. Vnde sicut nulla creatura potest dici existens vbique, aut potens occupare medietatem spatiorum, quæ à Deo occupari possunt, ita nequit sortiri denominationem potentis producere etiam dimidiam partem creaturarum, quæ à Deo produci possunt, & sicut nequit esse creatura, quæ ex vi præsentiæ, quam habet possit correspondere cunctis realibus præsentiis, quantumuis distantissimis: ita neque creatura, quæ dicatur potens producere cuncta possibilia ex vi virtutis, quam habet: nam quemadmodum Dei immensitas consistit non quidem in eo quod actu sit in spatiis imaginariis; quia spatia imaginaria nihil sunt, sed quia Deus se ipso habet necessitatem non distandi à quolibet ente in quouis loco producto, ita infinita virtus extensiua Dei

Dei non consistit in eo quod actu producat infinita, sed in eo quod nihil possit esse actu, quin procedat ab omnipotentia, & in eo quod infinities superet potestatem creaturæ.

Confirmatur primo.

7. Confirmatur, propter excellentiam diuinæ omnipotentiæ ipsius solius est vt possit producere actu non tot creaturas simul, quin plures possit simul producere, igitur propter eandem perfectionem diuinæ omnipotentiæ ipsius tantum erit denominari potens producere actu simul infinita syncathegorematice, ita vt nihil creatum possit tale denominari, quemadmodum propter eandem rationem nihil creatum potest denominari existens vbique, aut ab æterno. Ad hæc, Humanitas Christi (vt in sequenti disp. dicam) nequit à sanctitate increata denominari sancta simpliciter infinite, ergo neque ob omnipotentia potest denominari potens producere quidquid Deus potest, quia non est cur sit solius Dei denominari sanctus simpliciter infinite; non vero denominari potens producere quidquid non repugnat; quia virtus infinita eo quod infinita virtus sit sicut intensiue solum denominat summe potentem naturam infinitam, ita & extensiue solummodo denominat summe potentem, naturam infinitam, & consequenter natura creata neque denominari poterit potens prope summum extensiue, aut medietatem creaturarum, quas Deus producere potest, quia in his, in quibus excellentia Dei petit superare creaturam, non solum debet esse excessus duplo maior, aut triplo, sed facta etiam quauis calculatione infinities maior. Hinc est vt nulla sit possibilis creatura, quæ non determinet sibi numerum finitum effectuum, quos potest simul actu producere; quia quo plures actu producit eo magis exhauritur eius virtus, quæ cum finita, & limitata sit, nequit non exhauriri productione effectuum in numero finito. Et in hoc differt increata virtus à creatâ, quod virtus creaturæ potest eo quod finita sit tota actu manifestari productione finiti; virtus autem Dei non possit tota actu manifestari productione creaturarum.

Secundo.

Prima ratio conclusionis.

8. Ratio quasi à priori est, quia effectus debent proportionari essentiæ, ergo virtuti summæ debet singulariter correspondere summa effectuum multitudo, ac proinde finita entitas nequit denominari productiua summæ multitudinis effectuum, quia sicut non est nobilissima in genere entis, ita neque præstantissima multitudo effectuum illi potest correspondere: nam potentia quò denominatur plus potens eò perfectior est, & quæ denominatur summe extensiue potens, pariter dici debet præstantissima virtus. Sic etiam quia posse mensurare alienas durationes est perfectio illius positiuæ mensuræ, solius Dei est posse mensurare omnem durationem possibilem. Simili modo, quia essentia Dei est illimitata in genere perfectionis, quidquid perfectionis est excogitabile absque imperfectione reperitur in illa, & non in aliquo distincto à diuina natura, neque à diuina natura potest quid creatum denominari infinite perfectum; ergo quia diuina omnipotentia est illimitata in ordine ad terminos, illi ita correspondet quidquid non repugnat, vt nulli creaturæ etiam per omnipotentiam possit correspondere quidquid non repugnat.

Cur si Pater æternus immediatè humanitati vniretur, ipsa non denominaretur potés producere Verbum;

9. Ex hoc etiam desumenda est ratio cur licet Pater æternus vniretur immediate humanitati non posset ipsa dici productiua Verbi, quia scilicet Verbum est infinite perfectum, & terminus infinite perfectus nequit correspondere creaturæ, quæ perfectionis est finitæ. Et quemadmodum posse producere Verbum pertinet ad omnipotentiam Patris, sed non ad omnipotentiam simpliciter, quia omnipotentia simpliciter est communis toti Trinitati, & est vis productiua creaturarum; ita posse producere omnem creaturam est solius Trinitatis.

Cur virtus spirandi non denominet humanitatem potentem producere Spiritũ sanctum.

10. Secundo colligitur cur virtus spirandi vnita de facto humanitati Christi non illam denominet potentem producere Spiritum sanctum, licet posse spirare pertineat ad omnipotentiam Patris, & Filij, (vt colligitur ex Cyrillo Alexandrino lib. 2. Thesauri cap. 1. & ex S. Augustino contra Maximinum relato à S.Tho quæst. 1. de potentia art. 5.) non vero ad omnipotentiam simpliciter; quia scilicet terminus infinitus nimirum Spiritus sanctus nequit correspondere creaturæ.

Altera conclusionis ratio.

11. Alia est ratio ob quam non potuerit humanitas à Dei omnipotentia denominari omnipotens; quia illa sola natura dicitur omnipotens, quæ libere potest producere, & non producere creaturam: humanitati autem non est libera productio mundi. Sumitur hæc ratio ex S. Athanasio tom. 5. dialogo 1. de Trinitate contra Anomæos pag. 2. vbi cum Anomæus ex simplicitate Dei inferret Deum per idem genuisse Filium, per quod condidit creaturas, respondet orthodoxus: *Non dico per alia gignit, per alia condit, sed aliter gignit, aliter condit, hypostasi gignit, & mandato condit; mandatum enim concurrente potestate, fetum præsens sistit, quod mandanti libet; is vero qui gignit hypostasi non expectat mandatum*, vbi mandatum distinguitur ratione à potestate, & supponitur non denominari omnipotentem, nisi qui per mandatum concurrit.

Athanas.

Secunda conclusio.

12. Dico secundo, Humanitas nequit denominari à diuina omnipotentia producens potius has creaturas quam illas non habentes de se specialem repugnantiam vt ab humanitate prouenient. Hæc assertio patet ex adductis in duabus sectionibus proxime antecedentibus, in quibus monstraui, non posse formam de se aptam tribuere subiecto hunc effectum formalem, & illum, determinari ab vnione vt potius tribuat hunc effectum quam illum: alioqui etiam posset albedo vniri parieti quin ipsum redderet album, & alia innumera pullularent in commoda, quæ iterare superuacaneum censeo. In præsenti vero dignum erit consideratione ex opposita cogitatione fieri potuisse dari vnionẽ per quam humanitas denominaretur ab omnipotentia potens producere vnicam creaturã & non plures; & aliam per quam denominaretur potens producere duplicem creaturam, non vero triplicem; necnon & aliam, per quam redderetur creans, non autem generans; seu potens creare; secus vero generare, nec non & aliam, per quam nihil diceretur potens producere, ac per consequens etiam calor posset esse in igne quin illum denominaret potentem agere, quamuis calor receptus in igne calorem produceret in alio subiecto.

Probatur primò.

Secundò.

13. Sit præterea alia eiusdem conclusionis confirmatio. Quoties aliqua virtus naturâ suâ non agit nisi ex imperio voluntatis, non denominat potentem agere illam naturam cuius imperio non determinatur: diuina autem omnipotentia ex se petit determinari ab imperio libero diuinæ voluntatis, & nulli imperio parere potest nisi diuino, quemadmodum licet natura Angelica vniretur humanæ non propterea potentia loco motiua Angelica obediret imperio naturæ humanæ:

nam impetium voluntatis ex ſe ordinatur ad mouendas potentias illius naturæ, quæ dicitur volens.

14. Tertio. Virtus productiua illud ſolum ſubiectum denominat potens producere, à quo aliquomodo ad agendum iuuatur.

Tertio probatur omnipotentiam neque denominatiue potuiſſe humanitatem reddere potentem operari, vti aër recipiens lucem dicitur illuminare quia ſuſtentat lucem, quæ illuminat: nam ideo aër dicitur illuminare, & aqua calefacere, quia lux & calor non poſſunt eſſe niſi in ſubiecto à quo aliquo modo ſuſtentetur, & ſic aër, aut aqua præſtant aliquod iuuamen, vt lux illuminet, & calor calefaciat, at vero omnipotentia independenter ab vnione cum humanitate eſt perfectiſſime ſubſiſtens in omni ſuppoſito ſibi connaturali; & ideo nullum emendicat iuuamen ab humanitate vt producat, ac per conſequens deeſt titulus ob quem humanitas ſit capax illius denominationis potentis agere per illam virtutem; quia vnio omnipotentiæ cum humanitate non ſuſtentat, neque complet omnipotentiam, neque præſtat vt compleatur, aut ſuſtentetur per humanitatem, neque humanitas ſupplet munus, quod præſtat ſuppoſitum connaturale ipſi omnipotentiæ, ſicut aqua ſupplet recipiendo calorem munus, quod præſtat ſubiectum connaturale ipſi calori.

15. Noua ratio cur virtus ſpirandi non denominet humanitatem.

Hæc etiam eſt cauſa cur licet humanitas ſit vnita ſubſiſtentiæ Verbi diuini, non dicatur producere quidquid Verbum producit, quia non dicitur producere Spiritum ſanctum. Idemque eſſet quamuis ipſa virtus ſpirandi immediate formaliter vniretur humanitati. Sicut licet diuina paternitas formaliter immediate humanitati copularetur, non diceretur humanitas producere Verbum diuinum; quia vt paternitas habeat rationem principij in reſpectu Verbi non eget vnione ad humanitatem, neque illam requirit ad exiſtendum, vel ad exiſtendum in ſuppoſito.

16. Nulla creatura poteſt creare.

Ex hactenus expoſitis variæ ſunt cauſæ cur humanitas Chriſti non potuerit denominari à diuina omnipotentia potens creare. Neque ſolum ex adductis ſect. 4. & 5. hoc depromere licet, verum nullam eſſe poſſe creaturam, quæ polleat virtute creandi, quia quemadmodum Dei eſt ita perfecte attingere obiectum per cognitionem, vt nulla creatura etiam per eleuationem poſſit adeo perfecte illum attingere, ſeu pari claritate: ita diuinæ virtutis eſt ſpeciali modo poſſe attingere effectum, quo pacto nequeat attingi à virtute creata; hic autem ſpecialis modus attingendi effectũ nequit eſſe alter à creatione, qui modus agendi ex genere ſuo eſt perfectiſſimus, quoniam ex ſe non petit adiutorium alterius, vti poſtulat tale adiutorium generatio. Omnia creata agentia propter imbecillitatem ſuarum virium petunt ſubiectum à quo ſuſtentententur effectus, quos producũt, & nõ excogitatur modus producendi nobilior creatione: hic autem ſoli Deo conuenire debet nam quemadmodum in eſſe intentionali Deo cõuenit modus attingendi obiectum adeo perfectus non ſolum entitatiue ſed in claritate percipiendi vt neque per potentiam obedientialem poſſit creatura elicere cognitionem, quæ pari claritate attingat obiectum, ergo etiam in eſſe phyſico, & productiuo debet Deus habere modum tendendi erga creaturas, quæ communis eſſe non poſſit ipſis met creaturis: hic autem modus tendendi nequit non eſſe creatio, igitur modus operandi per creationem ſoli Deo competit.

17. Confirmatur illatio.

Oſtendi ſupra nullam poſſe excogitari creaturam quæ ſit vbique, quia exiſtere ſimul in pluribus ſpatiis eſt cæteris paribus magna rei perfectio, in qua Deus infinities debet ſuperare creaturam, ac proinde licet deſignari poſſet dimidia pars, ſeu medietas ſpatiorum, quæ imaginaria dicuntur, non poſſet creatura etiam diuinitus toti illi medietati ſimul coëxiſtere, quia Deus non ſolum debet ſuperare creaturam exceſſu duplo, ſed infinities duplicato, igitur cum Dei ſit attingere effectus modo perfectiori, non ſolum debet eſſe exceſſus in vberiori influxu, ſed in poteſtate influendi per influxum alterius ordinis ex modo ſuo tendendi omnino diuerſus à modo influendi creaturarum.

18. Reſponſio.

Reſpondeat quis, creaturam non poſſe creare niſi per potentiam obedientialem, & ſimiliter non poſſe vbique eſſe niſi per eleuationem, ſeu obedientialem potentiam, & conſequenter ſatis differre in virtute operandi, & exiſtendi in loco etiam quoad modum agendi, & exiſtendi in loco à ſuo creatore; nam Deus natura ſua eſt potens creare, & habet, eſſentialem determinationem exiſtendi vbique. Sicque explicari poſſunt Patres enuntiantes proprium eſſe Dei exiſtere vbique, quos adduxi ſect. 5. vt Ambroſius lib. 1. de Spiritu ſancto cap. 7. Auguſtinus lib. 3. contra Maximum cap. 21. Hierony. in id Pſal. 138. *Quo ibo à Spiritu tuo.* Anſelmus in Proſologio cap. 13. & alij, quia ſolum videntur ſignificare Deum ſe ipſo determinatum eſſe vt nullo concludatur loco, & in ſe ipſo eſſe cũ determinatione eſſentiali non diſtandi ab aliqua creatura vbicumque illa producatur, quod ſignificat Bernardus lib. 5. de conſiderat. cap. 6. fine, & Auguſtinus lib. 11. de Ciuitate Dei cap. 5. & lib. de natura boni contra Manichæos cap. 3. inquiens: *Vbi Deus, ita ſupra omne creatura modum eſt, ſuper omnem ſpeciem, ſupra omnem ordinem, nec ſpatiis locorum ſupra eſt, ſed ineffabili, & ſingulari potentia, à quo omnis modus, omnis ſpecie, omnis ordo.* quæ verba ſolum ſignificant exceſſum, & eminentiam diuinæ naturæ, quia creaturæ natura ſua certis limitibus concluduntur, non vero Deus.

Ambro. August. Hierony. Ansel. Bernard. August.

Reiicitur. Primo. Nulla creatura eleuati poteſt vt attingat tam clare obiectũ ac Deus ipſe.

19. Sed in contrarium primo erit; quoniam creatura neque per potentiam obedientialem poterit eleuari vt clarè tam attingat obiectũ ac Deus ipſe; alioqui poſſet eleuari vt tam clare cognoſceret Deum, ſicut Deus ſe ipſum intuetur, cuius oppoſitum tanquam omnino certum poſui illa ſect. 5. Et inde etiam patebit, quoniam alioqui anima Chriſti de facto omnia cognoſceret eadem claritate qua Deitas ipſa quæ propoſitio Arnaldi damnata eſt à Quæſitoribus fidei, ergo neque per potentiam obedientialem poterit creatura eleuari vt non minus ſit vbique quam Deus: nam vt ibidem patefecimus eadem procedit ratio vtrobique, quia ſcilicet creatura circunſcribitur, ne diuinitus etiam poſſit intenſiue aut extenſiue attingere vim cognoſcendi, durandi, aut exiſtendi in loco quæ Deo competit. Quam rationem attigiſſe credendus eſt Gregorius lib. 18. moralium cap. 39. inquiens: *Quantum ad immenſitatem Dei quidam nobis modus figitur contemplationis, quia eo ipſo pondere circunſcribimur, quo creaturæ ſumus.* & loquitur de viſione beatifica, quam niſi per eleuationem non elicimus; quia ſcilicet adhuc poſita quauis eleuatione diuinus intellectus in ordine ad cognoſcendum, & Dei immenſitas vt correſpondeat ſpatiis infinite ſuperat intellectum creatum, & capacitatem creaturæ ad exiſtendum in loco. Eamque ob cauſam S. Maximus centuria 4. cap. 74. ſcripſit: *Omni cognitione ſuperior eſt Deus quia omnem quoque pluſquam infinite ſuperat intellectum.*

Arnaldus. Gregor. Maximus.

Secundo

Secundo reiicitur; quoniam pronuntiarunt
20. Patres, Deum esse supra omnem modum præsentiæ creatæ possibilis: nam in concilio Ephesino tom. 1. cap. 6. ex sententia Cyrilli Alexandrini asseritur naturam diuinam esse omni termino, ac loco etiam imaginario superiorem, quo sensu Damascenus lib. 1. Fidei cap. 17. aiebat *Deum esse super omne vbique*, quoniam vt ait Gregorius lib. 10. moral. cap. 7. *Incircumscriptione sui cuncta transcendit*, & Ambrosius in id ad Ephes. 3. *Deus non solum implet omnia sed & excedit, vt solus ineffabilis, & infinitus habeatur.* Neque admittunt, esse possibilem casum, in quo Deus non omnia concludat, quia semper debet esse intra omnia & extra omnia: nam vt docuit Dionysius cap. 9. de diuinis nominibus, *Extrinsecus super omnem magnitudinem funditur*, & Alcuinus lib. 2. de Trinitate. *Deus exterior est, vt omnia concludantur ab eo, non locali magnitudine, sed potentiali præsentia, qua vbique præsens*, nec non Isidorus lib. 1. sent. de sum. bon. cap. 2. §. 3. *Immensitas diuinæ magnitudis ita est, vt intelligamus, cum intra omnia, sed non inclusum, extra omnia, sed non exclusum, & ideo interiorem vt omnia contineat, ideo exteriorem vt incircumscripta magnitudinis suæ immensitate omnia concludat.*

Secundò. Concil. Ephes. Damasc. Gregor. Ambros. Dionys. Alcuinus Isido.

21. Eandem impossibilitatem casus, in quo Deus non sit extra omnem rem, docent Athanasius Epist. 1. ad Serapion. de Spiritu Sancto & lib. 5. de vnita, & sempiterna substantia Trinitatis, Augustinus lib. de essentia Diuinitatis initio, Author lib. de speculo cap. 22. Redduntque rationem, quia Deus omnia, quæ implet, continendo implet. Quod magis explicant Irinæus lib. 2. aduersus hæreses cap. 2. his verbis: *Cum oporteat Deum omnia ei circumcontinere, ipsum autem contineri à nemine.* Origenes in Iob. cap. 1. *Venerunt Angeli Dei vt starent ante Deum*, hæc duo iungens, *Vniuersa eius circundat virtus, cuncta eius continet magnitudo.* Vbi distinguit continentiam per virtutem actiuam à continentia per magnitudinem. Ideoque Gregorius homil 8. in Ezechielem non solum ait Deum omnia implere, sed etiã circumplecti. Qua eadem ratione Augustinus lib. 7. confessionum cap. 5. aiebat Deum ambire totam massam creaturarum, vt immensum mare spongiã illi immersam. Hilarius lib. 1. de Trinitate non longe à principio expressit quod intendimus dicens: *Atque ita totus ipse intra, extraque, se continens, neque infinitus abest à cunctis, neque cuncta ei, qui infinitus est, non in essent.* quia scilicet omnem trãsilire creaturam necesse est.

Athana. August. Gregor. August. Hilar.

22. Prædicta paritas ab immensitate, si interiorem illius Spiritum scrutemur, optime ostendit, solius Dei esse habere virtutem creandi; quia quemadmodum soli nobilissimo enti conuenire debet modus existendi in loco cuius extensionem nequeat creatura pertingere, ita nobilissimo enti debet conuenire nobilissima actio, quæ creaturæ conuenire nequeat etiam per eleuationem. Sic etiam neque per potentiam obedientialem potest eleuari creatura vt producere simul possit syncathegorematice infinita; vt supra vidimus, quia adhuc posita eleuatione virtus est finita & exhauritur productione numeri finiti.

23. Confirmatur. Respectu omnium creaturarum, quæ specialiter de se non repugnant potest Deus facere se solo, quod potest agere mediis causis secundis, quia est perfectio sine imperfectione si adeo extendi possit diuina virtus; igitur similiter quoties non fuerit specialis repugnantia ex parte termini; Dei erit, vt actione sibi propria, quin similis in modo operandi elici queat à creatura; possit producere effectum; quia quemadmodum solius Dei est vt possit adeo extendi sua virtus vt agere se solo valeat quidquid agunt aliæ causæ, quoties ex parte effectus non est specialis repugnantia, quia hæc est maxima extensio suæ virtutis; ita solius Dei erit modo perfectiori intensiuo posse producere effectum, quo pacto non possit produci à creatura; hic autem modus est creatio; nam ex genere suo non indiget alterius ope seu sustentaculo.

Confirmatur.

Neque hæc ratio est aliena à S. Tho. qui 2. contra gentes cap. 21. probat solius Dei esse creare; quia actio ex suo genere nobilissima debet referri ad agens omnium perfectissimum. Quo etiam pacto exponenda est ratio S. Tho. 1. p. q. 45. art. 5. dum ait creationem esse productionem entis in quantum ens, quia scilicet ex parte rei producendæ nihil omnino supponit, neque subiectum in quo recipiatur. Ob eandem excellentiam actionis soli Deo Patres tribuunt creationem. S. Augustinus tom. 3. lib. 9. de Genesi ad literam cap. 15. *Creare* (inquit) *naturam tam nullus Angelus potest, quam nec se ipsum*, ac proinde quemadmodum se ipsum nec diuinitus producere potest, ita neque creare aliam creaturam. Cyrillus Alexand. lib. 6. Thesau. cap. 2. scripsit. *Nulla creatura vnquam substantiam à nihilo producere poterit, finita namque id virtutis esse non potest.* Imo infra hanc vocat præcipuam Dei proprietatem his verbis: *Præcipua Dei veri proprietas est vt à nihilo possit substantias producere.* Et lib. 14. cap. 6. *Potestas creandi diuinæ solummodo inest naturæ.* Idemque pronunciant Athanasius serm. 3. contra Arianos. *Sed qui quæso* (aiebat) *id quod creatur creare poterit* in Epistola ad Africanos. Et in Epistola ad Serapionem eo quod Spiritus Sanctus creet probat, non esse creaturam, quæ ratio non esset efficax si per eleuationem creatura posset creare. Qua etiam ratione vtitur in disp. contra Arium habita Laodiceæ, nec non concilium Nicænum lib. 2. post medium §. in libro Iob. Nyssenus orat. catechet. cap. 4. Nazianzenus orat. 44. in sanctam Pentecostem, Gregorius Bœticus lib. de Trinit. Basilius lib. 5. contra Eunomium sect. 16. & homil. 17. in sanctum baptisma post medium. Epiphanius in Ancorato longe ante medium.

24. S. Tho. August. Cyrill. Alexan. Athan. Concil. Nic. Nyss. Nazianz. Gregor Bœti. Basili. Epiphan.

Neque Ariani aiebant Filium Dei creare tanquam principalem causam, sed tanquam instrumentum Patris, & vt creaturam illius. Quod etiam intendebat defendere Philosophus, qui pro Ario disputabat in concilio Nicæno lib. 2. prope medium, quando dixit *Instrumentum esse præparat Filium ium vt per ipsum omnia crearet Deus*, & adhuc refutantur. *quia virtutem creaturam suscipere creatura non potest*, vt arguit Cyrillus lib. 2. Thes. cap. 2. Quod si Ariani putassent, potuisse declinari vim argumenti asserendo, Filium per virtutem eleuatã creasse, non subticuissent hanc responsionem, quam occludere curabant Patres: sumunt enim rationem ex finita virtute creaturæ, quæ adhuc supposita eleuatione debet esse finita, & limitata, quemadmodum intellectus creatus; quia est finitus, adhuc supposita quauis eleuatione nequit tam clare cognoscere Deum sicut ipse se intuetur & quemadmodum nulla creatura etiam per eleuationem potest esse vbique.

25. Ariani. Cyrill.

Sect. VII.

Cur à subsistentia diuina absoluta Christi humanitas non reddatur subsistens;

1. 5. Obiectio OPponunt præterea, Si Diuinitas sanctificaret humanitatem Christi, etiam subsistentia absoluta diuinæ naturæ illam redderet subsistentem; non enim esset cur potius subsisteret per personalitatem diuinam, quam per subsistentiam absolutam, quæ non est personalitas; nam vtraque subsistentia communicatur realiter immediate,& ideo vtraque sanctificat formaliter naturam humanam,& consequenter ex humanitate & Diuinitate resultaret vnum subsistens, quod non esset formaliter suppositum aut pesona. Quod si natura humana simul subsisteret per duplicem subsistentiam increatam, etiam posset diuinitus simul subsistere per personalitatem increatam,& creatam, quod implicare probaui tom. 1. disp. 43. sect. 4.

2. Responsio. Respondetur esse non obscurum discrimen, cur licet humanitas sanctificetur per diuinitatem, nequeat subsistere per subsistentiam absolutam virtualiter indistinctam à natura diuina dum actu vnitur formaliter immediate personalitati increatæ; quia nimirum vt humanitas redderetur subsistens per subsistentiam illam diuinam absolutam deberet reddi incommunicabilis substantiæ extraneæ,nempe illi, quæ nequit esse naturale complementum humanitatis : hic enim est effectus formalis subsistentiæ, vt ex instituto probaui dicta disp. 43. ac per consequens ipsa diuinitas redderet humanitatem incommunicabilem subsistentiæ Verbi quod falsitatis euincitur ipso Incarnationis mysterio.

3. Occurritur instantiæ. Fiet nihilominus replicatio ; Igitur si natura diuina formaliter immediate, seu primario vniretur humanitati illam redderet subsistentem, & impediret effectum formalem subsistentis per personalitatem Verbi. Respondetur primo admissa possibilitate illius casus nullum fore absurdum si concedatur sequela. Deinde eliditur obiectio diffitendo possibilem casum, vt abunde probatum manet loc. cit. Modo sit satis obseruasse, naturam humanam vt vnitam primario, seu formaliter immediate non diuinitati, sed duntaxat personalitati Verbi esse incapacem vt reddatur subsistens per subsistentiam illam absolutam virtualiter indistinctam à Deitate : quoniam ex conceptu ipso effectus formalis subsistentiæ fit non posse humanitatem vnitam formaliter primario soli personalitati Verbi reddi subsistentem per subsistentiam illam absolutam Deitatis;quoniam si semel subsisteret in illo casu per subsistentiam illã absolutam Diuinitatis redderetur imperfectibilis per subsistentiã Verbi, quod est omnino implicatorium : cum igitur non possit humanitas simul reddi subsistens per Deitatem, & per hypostasim Verbi, necessum erit fateamur à sola personalitate Verbi denominari subsistentem, quia hæc sola vnitur primario seu formaliter immediate, & ita primario, & formaliter immediate vniri,est aptior titulus vt à forma sic vnita denominetur humanitas, sicque suppletur personalitas creata, quę suppleri non posset per subsistentiam absolutam.

4. Nec incommodum existimari debet si subiectum aliquod in sensu composito vnius formæ fiat inidoneum suscipiendi aliquem effectum formalem alterius formæ (licet præcisè ab vnione nequeat exoriri, vt forma communicet vnum effectum formalem, non alium ; si quidem vnionis non est præstare, vt subiectum incapax fiat denominationis, seu effectus formalis, sed potius capax, cum ad id de se ordinetur vnio) etenim hic homo, videlicet Christus denominatur sanctus à gratia habituali, non vero adoptiuus, quoniam per propriam,seu naturalem filiationem fit subiectum incapax illius effectus formalis. Nec dissimili modo quotquot censent posse diuinitus habitualem gratiam, & peccatum mortiferum simul in eodem animo rationali existere, affirmant illum animum non fore in tali euentu denominandum iustum quamuis dicatur habens iustitiã & simul peccator, quia subiectum per peccatum lethale actuale, vel habituale fit incapax illius denominationis iusti,& formalis effectus iusti importat in obliquo carentiã peccati. Ita similiter in præsenti asserere fit,formalem effectum subsistentis per subsistentiam illam Dei absolutam debere importare in humanitate in obliquo carentiam immediatæ vnionis ad subsistentiam Verbi.

Obiiciat rursus aliquis saltem non esse cur de facto non reddatur humanitas subsistens simul per personalitatem Verbi, & per aliquod Dei attributum virtualiter distinctum à natura aut per virtutem spirandi, quæ realiter immediate communicantur humanitati, & formaliter ratione sui subsistunt, quoniam probabile esse diximus loc. cit. non esse de conceptu subsistentiæ reddere quamlibet substantiam immediate incommunicabilem, sed duntaxat naturam ; ac proinde licet illud attributum simul se ipso formaliter subsistat, & etiam per subsistentiam relatiuam, poterit immediate communicari humanitati, & diuina personalitas Verbi licet non communicetur formaliter immediate seu primario, illam reddet personatam, & subsistentem, quemadmodum Diuinitas formaliter sanctificat humanitatem, licet non vniatur humanitati primario, sed secundario, & formaliter mediate, consequens autem nequit admitti ; alioqui in Christo non vnica esset, sed multiplex subsistentia : quod admitti nequit ; quoniam summi Pontifices, ac Concilia definiunt, in Christo esse vnicam tantum subsistentiam, non duplicem. Ita loquitur Concilium Chalcedonense, quod est generale IV. Act. V. indefinitione fidei col. 3. dum de Christo inquit: *Vtriusque naturæ proprietate seruata,& in vnam personam,& in vnam subsistentiam concurrente.* Concilium Cõstantinopolitanum secundum,seu Generale III.8.can.5.anathematizans Theodorum,Nestorium, aliumque quemcumque, *Qui vnam subsistentiam Christi Domini sic intelligit, tanquam suscipientem plurimarum subsistentiarum significationem, & per hoc introducere conantur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas* adiunxitque non multis interpositis : *Sic & Sanctum Chalcedonense Concilium vnam subsistentiam Domini nostri Iesu Christi confessum esse.* Synodus etiam VI. Act. 17. in definitione fidei procul à medio non semel decernit *Vnam personam, & subsistentiam Christi Domini.* Martinus I. in decretis Synodicis ante canonem primum ait. *Salua indiminute proprietate vtriusque naturæ, & in vnam personam, atque subsistentiam concurrente.* Similia leguntur in decreto Eugenij IV. confirmante Concilium Florentinum col. 2. §. *propter illos* Athanasius serm. in Euang. de sanctissima Deipara prope medium loquebatur de Christo : *Vnus, non duo secundum vnitatem subsistendi.*

[Right margin notes: 5. Obiectio altera. — Con. Chalcedo. — Conci. Constantino. II. — Synod. VI. — Martin. I. — Eugen. IV. — Athana.]

Hæc

6. Aliqua falso supponit. Hæc obiectio supponit, licet natura diuina secundum propriam formalitatem non potuerit primario, seu formaliter immediate vniri humanitati, potuisse nihilominus aliquod attributum illi directe & primario copulari, cuius oppositum diximus esse multo probabilius, licet formaliter ratione sui subsistant, quia diuinum attributum licet minus stricte se ipso subsistat formaliter; tamen stricte subsistit per subsistentiam relatiuam: munus autem strictæ subsistentiæ non est solum reddere naturam immediate incommunicabilem substantiæ extraneæ, sed etiam reddere substantiam, quam denominat subsistentem, immediate incommunicabilem substantiæ extraneæ; nam omne quod denominat subsistens reddit incommunicabile; idem namque est stricte subsistere, ac existere incommunicabiliter immediatè, ac proinde attributum, quod stricte subsistit nequit immediate communicari humanitati: hæc enim est substantia extranea respectu substantiæ diuinæ, eo quod humanitas non sit de naturali complemento diuinæ substantiæ. Ob idque Patres vt loc. cit. ostendi non agnoscebant immediatam vnionem cum diuina substantia nisi in persona.

Quoddam fit subsistentiæ munus.

7. Respondetur primo. Veruntamen admisso illo principio respondetur primo falso in argumento sumi, de facto vnionem fuisse factam primario, & formaliter in aliquo absoluto: exinde enim fieret totam Trinitatem proprie fuisse incarnatam vt apparebit ex adductis tom. 1. disp. 43. in qua reiectus est Durandus duas admittens vniones, alteram vi cuius Deus, & non verbum, factus est homo, alteram ob quam Verbum, non autem Pater, aut Spiritus Sanctus, factum est homo; nec non Aluarez disp. 20. cum aliis Thomistis existimans, reuera existere de facto duas vniones, seu dependentias à Deo cum ordine prioris, & posterioris, ita vt prior terminata fuerit ad personalitatem Verbi, secunda ad esse diuinum absolutum. Ex quo etiam constat casu quo virtus spirandi seu relatio Spiratoris immediate fuisset formaliter vnita humanitati Patrem, & Verbum fore dicendos assumpsisse carnem.

8. Secundo. Denique respondetur testimonia quæ adducuntur, ne in Christo admittatur duplex subsistentia, non vrgere: quia Pontifices, Concilia, Patres solum agebant de stricta subsistentia, cuiusmodi est solum relatiua, quemadmodum nomine substantiæ non significant relationes, sed naturam, & ideo enuntiant substantiam esse vnā Neque subsistentia absoluta appellatur subsistentia nisi cum addito, nempe absoluta, vt notetur non esse strictam subsistentiam, vt loc. cit. ostendimus. Ideoque S. Tho. in 3. dist. 5. q. 2. art 3. aiebat: *Si circunscribatur adeo omnis ratio personalitatis, ipsa natura nec erit subsistens in se, nec erit in aliquo subsistente*, quia loquitur de stricta subsistentia, quæ respectu intellectualis naturæ non differt à personalitate. Hinc est vt Concilia, ac Patres sæpe sæpius *subsistentias*, & *personas* vel *hypostases* copulent coniunctionibus *&*, *vel*, *seu* alijsque similibus, quia loquuntur de strictâ subsistentiâ intellectualis naturæ, & significare intendunt subsistentias esse personas & personalitates esse subsistentias; erat enim controuersia cum hæreticis de strictâ subsistentiâ, quæ cum personalitate confunditur respectu intellectualis naturæ, & ideo non multum curandum si in Christo sub alio sensu, vti duplex est natura, duplex admittatur subsistentia, alioqui illa argumenta probarent, non esse in Deo subsistentiam absolutam, cuius contrarium loc. cit. latius probaui. Adde testimonium illud Concilij Chalcedonensis alio etiam ex capite non vrgere; quoniam secundum aliam editionem tantummodo legitur *& in vnam personam*, non vero, *& in vnam subsistentiam*.

S. Tho.

Sect. VIII.

Cur Christi humanitas non dicatur immortalis ab immortalitate diuina?

1. Vltima obiectio. POstremo obiiciunt, non est cur potius humanitas denominetur sancta à diuinitate quam immortalis, aut impassibilis: sed non redderur ab immortalitate, & impassibilitate diuinæ naturæ immortalis, & impassibilis, igitur neque formaliter sanctificatur per sanctitatem diuinitatis. Neque potest enodari obiectio per absolutam incapacitatem subiecti vt reddatur immortale & impassibile: nam per dotem impassibilitatis redduntur corpora gloriosa immortalia & impassibilia; ergo quia immortalitas, & impassibilitas diuinæ naturæ non vniuntur formaliter immediate, sed quasi extrinsece humanitati, ideo non reddunt ipsam immortalem, & impassibilem; hæc autem ratio eodem modo procedit in ordine ad sanctificationem humanitatis per Deitatem, igitur natura humana Christi non sanctificatur à Deitate. Hæc obiectio instatur in ipsa personalitate Verbi, quæ etiam est immortalis, & impassibilis, & nihilominus non reddit humanitatem immortalem & impassibilem, & quamuis personalitas Verbi sit immortalitas, & impassibilitas non præstat respectu humanitatis munus, quod præstatur à dote impassibilitatis. Negarique non licet subsistentiam Verbi se ipsa esse formaliter immortalem & impassibilem, cum se ipsa sit formaliter indefectibilis, & immutabilis.

Retorquetur.

2. Obseruatio. Pro maiori tamen expeditione quæsiti nonnulla aduertisse fas erit. Ac primum obseruare sit immortalitatem, quæ est propria solius Dei, aliud non esse præter essentialem indefectibilitatem fundatam in immutabilitate, seu increabilitate, aut incausabilitate Dei; quod enim immutabile est, aut incausabile, nequit destrui. Hæc prædicata essentialiter indefectibilis, immutabilis, aut incausabilis, nequeunt cōmunicari humanitati, vt notum cuique est. Similiter etiam impassibilitas sumitur pro impotentia recipiendi accidēs, & hæc etiam est immutabilitas Dei, eiusque perfectio infinita simpliciter: humanitas autem est incapax vt reddatur omnino immutabilis, aut simpliciter infinite perfecta, cum extrahi nequeat à conceptu creaturæ. Et hoc ipso quod sit creatura potest mutari per accidentia & potest transire de non esse ad esse & e contra. Imo sunt qui putent Dei immutabilitatem non differre ratione nostra ab eius necessitate ad existendum; quoniam necessarium est, quod nequit aliter se habere; immutabile autem quod est impossibile mutari; at vero mutari est aliter se habere, & consequenter, necessarium, & immutabile idem sunt. Nihilominus aliqua distinctio rationis est admittenda inter necessitatem, & immutabilitatem; quoniam necessitati non solum opponitur mutatio, sed etiam impossibilitas; repugnat namque vt idem simul sit necessarium, & impossibile; immutabilitati vero non opponitur impossibile. Quare si per impossibile fingas Deum ex se, & ab æterno esse corporeum, impossibile tamen; non propterea ex ea præcisa-

Quænam sit immortalitas Dei propria:

Itemque eius impassibilitas.

Quo differant necessarium & immutabile.

præcisa suppositione esset mutabilis, nisi destruatur suppositio; si quidem non esset vllus transitus de vno termino in alium.

3. Quænam sit Dei incorruptibilitas. Dices posse in Deo considerari aliam incorruptibilitatem, quatenus illa incorruptibilia dicuntur quorum natura destrui nequit ab agente naturali. Neque obstat hanc Dei incorruptibilitatem fundari in ratione ex se endi à se; nam etiam summa sanctitas Dei fundatur in eadem ratione, & adhuc in nostra sententia sanctificatur humanitas à sanctitate Deitatis modo longe inferiori. Sed contra est; quoniam illa diuina incapacitas vt recipiat accidentia vi quorum desinat esse, & in nihilum redigatur, non differt ab immutabilitate Dei & incapacitate recipiendi accidentia quæcumque illa sint, quæ prouenit illi eo quod Deus sit, iuxta illud Malach. 3. *Ego Deus, & non mutor*, quia Deus semper idem est, & essentialiter est; vt enim obseruat Augustinus sermone de rubo Moysis, qui est. 17. de diuersis: *Ea quæ mutantur, non sunt, quia non permanent, quod autem mutatur, fuit aliquid, & aliquid erit, & non tamen est, quia mutabile est: ergo immutabilitas Dei isto vocabulo, se dignata est, intimare: Ego sum*; quia scilicet ipse solus est, quia solus incommutabiliter est, & ideo omnino incommutabiliter est, quia est ens omnino necessarium, licet perplures considerari possint rationes, quæ sint veluti radices diuinæ immutabilitatis, nempe ratio entis à se, & non ab alio, ratio actus puri, seu perfecta simplicitas, vel ipsa infinitudo perfectionis, aut ipsa existendi summa necessitas; nam quod est à se cum semper sibi adsit, semper est idem, & eodem modo: & quod est actus purus incapax est vt transire possit ab vno termino in alium; & quod est infinitum in perfectione, nequit in deteriorem statum cadere. Considerandum tamen est quodlibet ex his prædicatis exigere essentialiter aliud: nam si consideraretur infinita ratio perfectionis, & præscinderemus ab eo quod exigeret rationem actus puri, ac summe necessarij, adhuc res maxime perfecta posset concipi vt mutabilis, si non in melius, saltem in deterius. Idemque esset de conceptu actus puri, & summæ simplicitatis, si præscindatur à summa necessitate existendi. Similiter si conciperetur ratio entis à se, & præscinderetur à necessitate existendi adhuc non conciperetur immutabilitas. Præterea si conciperetur ens necessarium, & non intelligeretur necessario secum identificare omnem perfectionem, adhuc non intelligeretur immutabile; ac proinde illa prædicata consideranda sunt, quatenus vnum essentialiter exigit secum identificare aliud hoc autem pacto nequit denominari humanitas à Deitate incorruptibilis; quoniam Deum non posse destrui ab agente extrinseco consistit in eius incausabilitate, & ratione entis à se, & etiam in incapacitate recipiendi accidentia, neque differt illa naturalis indefectibilitas Dei ab illis prædicatis aut ab alio, quod creaturæ communicari nequeat..

4 Paritas adducta enervatur. Hæc nequeunt accommodari sanctificationi humanitatis: nam si inquiramus cur Deus est sanctus non assignamus pro ratione quia est incausabilis, quia est à se, sed quia repugnat peccato, & est radix operationum diuinarum, quæ in genere moris sunt laudabiles, quæ ratio conuenire potest creaturæ; at si inquiras cur Deus sit impassibilis; aut cur naturaliter deficere nequeat, optime respondetur, quia est incausabilis, quia est à se, quia est immutabilis, quia est incapax recipiendi accidentia, quæ causent defectum ipsius; Quod si rursus interroges cur Deus sit immutabilis, optime etiam recurris ad summam simplicitatem; vt enim inquit Augustinus lib. 11. de Ciuitate Dei cap. 10. *Est itaque bonum solum simplex, & ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, & ob hoc mutabilia*, & lib. 6. de Trinitate: *Nihil simplex mutabile est.* August.

Replicabis sicut potest assignari pro ratione naturalis indefectibilitatis Dei eius immutabilitas ita ostenditur diuina sanctitas ex infinitudine Dei, quia scilicet Deus est infinite perfectus, & vna ex perfectionibus absque imperfectione est conceptus sanctitatis, & similiter ex eadem infinitate Dei probatur eius immutabilitas, vt illam optimè probat Nyssenus in expositione orationis Dominicæ ad illa verba, *Adueniat regnum tuum*, inquiens: *Nunquid nunc Regem fieri vult vniuersi Regem, qui semper est quod est, qui ad omnem mutationem firmus, & immobilis est, qui non potest reperire melius quidquam, in quod transeat?* quibus verbis rectè significat non posse Deum in aliud transire, quia nihil ipso melius, igitur quoad præsens refert non est discrimen inter sanctitatem, & defectibilitatem ex natura rei. 5. Euasio. Nyssen.

6. Præcluditur. Respondetur. In illo discursu ad probandam Dei sanctitatem sumitur propositio maior propria ipsius Dei, & postea adhibetur minor propositio abstrahens a Deo & creaturis, & fit de censu ad prædicatum proprie conueniens creaturæ, quod minime fit dum discursu à nobis facto ostenditur illa indefectibilitas Dei ex natura rei. Explico totum hoc vt probetur Dei sanctitas sumitur hæc maior propositio: *In Deo vt pote infinite perfecto debet esse omnis perfectio, quæ in suo conceptu nō importat imperfectionem, sed esse sanctum nullam imperfectionem dicit ex genere suo, igitur Deus est sanctus*: ecce in minori sub sumitur terminus qui proprie conuenit creaturæ independenter à sanctificatione per sanctitatem increatam, nam ratione habitualis gratiæ pugnat cum peccato, & est radix totius operationis moraliter honestæ ordinis diuini, in quo consistit conceptus sanctitatis: at vero naturalis Dei indefectibilitas probatur illa ratiocinatione; *Omne incausabile est indefectibile, sed Deus est incausabilis, igitur est naturaliter indefectibilis*, in quo syllogismo tam in maiori propositione, quam in minori apponitur terminus incausabilis, qui in creaturam non cadit. Obiter etiam noto, Nyssenum in illo loco non probasse omnimodam Dei immutabilitatem ex ipsius infinitudine, sed solum esse incapacem mutationis perfectiuæ, quia nihil est Deo melius non vero non potuisse mutari in deterius.

Quod si sumatur alia ratio inferior communis Deo & creaturis ratione cuius Deus dicatur deficere non posse ex vi agentis naturalis, illa ratio in Deo erit idem cum conceptu substantiæ spiritualis, seu intellectiuæ, hoc autem nequit communicari humanitati à natura diuina, quia prædicata substantiæ spiritualis, seu non repugnantis intelligere per suam essentiam conueniunt subiecto, & non per aliam formam: sicut enim materia licet habeat formam spiritualem sibi vnitam: non redditur spiritualis, aut intellectiua, ita forma spiritualis, & cui non repugnat intelligere, non habet aliunde esse spiritualem, aut non repugnantem intelligere; sicut non habet ab alia forma V. G. à subsistentia, carere partibus. 7.

Quod si alias rationes inuestigemus cur Deus deficere non possit vi naturalis agentis, altera erit, quam supra insinuaui, quia scilicet est substantia 8.

stantia incapax accidentalis mutationis; hæc autem ratio nulli creaturæ conuenire potest; vt
August. enim scripsit Augustinus lib. 5. de Trinitate cap. 2. *Aliæ essentiæ, vel substantiæ accipiunt accidentia, quibus in eis fiat, vel magna, vel quantacunque mutatio: Deo autem aliquid huiusmodi accidere non potest, & ideo sola substantia vel essentia, quæ est Deus incommutabilis est.* Idque conuenit Deo quia non potest reperiri melius in quod transeat. Vnde
Nyssen. Nyssenus lib. de orat. versus finem. *Qui ad omnem mutationem*, inquit, *firmus, & immobilis est, qui non potest reperire melius in quod transeat.*

9. Hæc tamen ratio sufficiens erit vt probetur Deum non posse deficere vi agentis naturalis, & soli Deo competit; non tamen adæquate probat Dei immutabilitatem, quia licet non reciperet accidentia, si posset deficere esset mutabilis; ex vtroque tamen capite probatur aliqua immuta-
August. bilitas propria Dei, vt optime declarat S. Augustinus lib. 2. de moribus Manich. cap. 1. *Hoc enim*, inquiens, *maxime esse dicendum est, quod semper eodem modo se habet: quod omnimodo sui simile est: quod nulla ex parte corrumpi, ac mutari potest, quod non subiacet tempori: quod aliter se habere nunc, quam habebat antea, non potest: id enim est quod esse verissime dicitur: subiacet enim huic verbo manentis in se, atque immutabiliter habenti se natura significatio, hanc nihil aliud quam Deum recte possumus dicere.* Quo pacto exponi debent dicta à Do-
Exod. 3. mino Moysi Exodi. 3. *Ego sum qui sum*, quia non solum essentialiter & indefectibiliter existit quoad naturam, sed etiam essentialiter est cum omni perfectione sua per seipsum, ita vt non possit perfici per aliquid à se distinctum, quia licet omnia possint aliunde mutari, & perfici, & in interitum vergant, ipse non potest aliunde perfici, & duratio ipsius essentialiter est indefectibilis. Quæ ver-
Ansel. ba Moysis ita videtur explicasse Anselmus in prosologio cap. 22. *Tu solus Domine es quod es; in quo est aliquid mutabile non omnino est, quod est: & quod habet fuisse, quod iam non est, & futurum, quod nondum est, id non est proprie, & absolute: tu vero es, quod es: quia quidquid aliquando, & aliquo modo es, hoc totus ac semper es: & tu es qui proprie, & simpliciter es.* Eadem fere habet in Monologio cap. 28.

10. Ex eo autem quod Deus sit omnino indefectibilis sufficienter intelligitur, Deum esse simpliciter, & creaturam non esse simpliciter, quæ in nihilum redigetur, nisi omnipotentis manu miseri-
Psal. 38. corditer teneatur, quod enuntiat Regius Psaltes illis verbis Psalmi 38. *Ecce mensurabiles posuisti dies meos, & substantia mea tanquam nihilum ante te*: ex eo nanque Regius vates substantiam suam tanquam nihilum æstimandam putat comparatione Deitatis, quoniam dies mensurabiles, seu
Psal. 101. ad Timo. 6. terminabiles pro diuino beneplacito habet, Deus vero indefectibiles, & ideo Psal. 101. aiebat: *Tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient.* Et Paulus 1. ad Timoth. 6. *Qui solus habet immortalitatem.* Singulisque momentis creatura, quæ conseruatur, quasi moritur & oritur, quia non habet id per quod erat in vno tempore, & recipit id per quod possit correspondere alteri tempori. Quod
August. significat Augustinus lib. 11. confess. cap. 10. dicens: *Inquantum quisque non est, quod erat, & est quod non erat; intantum moritur & oritur.*

11. Ex eo etiam quod Deus sit increabilis & à se, Dei indefectibilitas, & omnis immutabilitas
Nysse. ostenditur, vt fore aduertit Nyssenus lib. 1. de hominis opificio cap. 16. his verbis. *Quid igitur, inquies, & eius, quæ ad diuinam est confirmata, discrimen perspici possit: illud vero in eo perspicies; quod Dei natura existit increata, hominum vero per creationem est orta: hoc deinde discrimen alia quædam consequuntur. Est enim plane apud omnes in confesso naturam increatam, immutabilem, eandemque semper esse: creatam vero sine perpetua vicissitudine consistere nullo modo posse: nam ipse transitus ex nihilo ad ortum motus quidem est, & mutatio.* Nec dissimiliter discurrit Augustinus lib. 12. August.
de Ciuitate Dei cap. 1. vbi habet: *Dicimus immutabile bonum non esse nisi vnum verum Deum beatum, ea vero, quæ fecit, bona quidem esse, quod ab illo, verum tamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt*: quoniam, vt aiebat Dama- Damas.
scenus lib. 1. Fidei cap. 3. *Quæcunque à versione incipiunt, versioni subiecta sunt*, & Irinæus lib. 3. Irine.
aduersus hæreses cap. 8. *Quæcunque initium sumpserunt, & dissolutionem possunt percipere*, & quemadmodum possunt in nihilum redigi, ita aliis minoribus mutationibus subiacent, sicut enim omnino à statu suo possunt moueri, ita minus perfecto possunt à suo statu moueri per alias accidentales mutationes; nam ipsamet creatio, & conseruatio mutatio quædam est.

At inquis potuisse saltem diuinitatem deno- 12. Altera cuæstio.
minare humanitatem mediate incorruptibilem quatenus vnio hypostatica essentialiter exigeret donum impassibilitatis, per quod impediuntur qualitates ipsam corrumpentes, licet non potuerit immediate denominari incorruptibilis ab ipsa Deitate, quia formalis incorruptibilitas Deitatis consistit in conceptu substantiæ spiritualis, per quem est incapax recipiendi accidentia, quibus debeatur desitio talis substantiæ; vel consistit in incapacitate vt producatur per generationem (cuius effectus formalis non est capax humanitas, quæ per generationem producitur) vel consistit in ipsa incausabilitate Diuinitatis, & ratione entis à se, aut in eius omnimoda indefectibilitate, quæ soli Deo conuenire queunt.

Respondetur humanitati deberi ex natura rei 13. Præoccupatur. Quomodo humanitati Christi debeatur donum impassibilitatis.
ratione vnionis hypostaticæ donum illud impassibilitatis; non tamen essentialiter; quia illa exigentia in Christo infante resistit alteri inclinationi eiusdem naturæ, per quam petit hominem posse nutriri, & crescere in virum perfectum, & non oportet admittere illam exigentiam essentialem oppositam exigentiæ connaturali humanitatis petentis, ne impediatur facultas nutritiua: etenim post resurrectionem in corporibus beatorum ratione huius dotis impassibilitatis non est futura actio caloris naturalis in humidum radicale, ac proinde illud impassibilitatis donum impedit actionem nutritiuam.

Replicabis potuisse in humanitate Christi 14. Vrgetur adhuc.
esse donum impassibilitatis, quod minime de se, impediret illam actionem; quemadmodum dos impassibilitatis existens de facto in corpore beato non prohibet actionem omnem primarum qualitatum in corpus gloriosum, dummodo seruetur optima quædam temperies, & dispositio corporis, ita tamen vt nullius partis corporis resolutio vel læsio fiat in corpore glorioso: nam si corpus gloriosum tangatur ab alio glorioso corpore sentietur quidem actio illius temperatissimæ qualitatis, quæ actio tactus non fit absque præuia alteratione reali, & ideo quando Christus Dominus Luc. 24. dixit *palpate & videte*, &c. & quando Tho- Luca 24.
mæ se præbuit palpandum, non solum calore suo,

suo, aliisue qualitatibus afficeret tangentium manus, vt sentiri posset, verum etiam ipsemet vt sentiret, aliquam alterationem subiret.

15. Contra tamen erit, quia licet non implicet singularis dos impassibilitatis minime impediens actionem caloris naturalis in humidum radicale, & operationem actionis nutritiuæ, adhuc vnio hypostatica non exiget essentialiter illud donum impassibilitatis; quia non debet negari virtus in Deo ad ea, quæ Deum vnitum omni non solum non dedecent, sed etiam maxime decent, ac proinde potuit Deus vniri humanitati carenti impassibilitate; quia Deum pro hominibus pati est mira dignatio creatoris, & diuinæ bonitatis maxima effusio, quam demiratur mens, & obstupescit. Respondetur.

16. Quod si vnio non fuit immediate assumpta à Verbo diuino, etiam redditur ratio cur Diuinitas non reddiderit vnionem illam inter animam, & corpus immediate indefectibilem naturaliter. Partes vero immediate assumptæ, nempe materia & forma sunt de se, & ex propria quidditate indefectibiles ex natura rei. Neque opus est vt forma incorruptibilis natura sua, seu naturaliter indefectibilis reddat compositum naturaliter incorruptibile, seu indefectibile, vt persuadetur exemplo nuper exhibito animi rationalis qui est incorruptibilis, & naturaliter indefectibilis, & nihilominus non reddit compositum incorruptibile, seu naturaliter indefectibile.

17. Quod etiam exemplum confirmat per plura quæ supra diximus: nam forma rationalis est incapax recipiendi qualitates sensibiles destructiuas totius per propriam receptionem saltem adæquatam, & nihilominus materia prima non recipit hanc denominationem à forma rationali, licet illam possit recipere ab alia forma V.G. à forma substantiali cælesti, vt nonnulli putant, vel à dote impassibilitatis; quia impotentia, quam habet rationalis, animus ad illam receptionem, est ipsa spiritualitas substantialis, quam non tribuit materiæ denominando ipsam spiritualem: at vero in forma cælesti, aut dono impassibilitatis aliunde prouenit resistere qualitatibus destructiuis totius, quia nimirum exigit in perpetuum associari illi toti; animus autem rationalis, quia potest existere segregatus à corpore non ita resistit qualitatibus destruentibus totum.

18. Supponit hic discursus communem opinionem asserentem vnionem inter animam, & corpus Christi Domini non fuisse assumptam à Verbo. Cæterum etiam in opposita, probabilique sententia locum habet, qua parte monstrat non debere formam communicare subiecto omnem denominationem, licet subiectum possit ab alia formâ illam denominationem late acceptam recipere, quia illa denominatio in vna forma prouenit ex titulo incommunicabili alieno subiecto, vt iam declaraui, & ideo neque ipsi vnioni communicari poterit. Sed neque vnio hypostatica tribuit per se ipsam immediate, neque ex natura rei incorruptibilitatem, quam tribuit dos impassibilitatis, nam sicut gloria animæ, seu visio Dei distinguitur ab vnione hypostatica, ita & gloria corporis; hæc enim sunt munera, quæ non debent necessario identificari cum vnione hypostaticâ.

19. Dubitatio alia restat, nempe cur humanitas à scientia increata non possit reddi cognoscens, & à diuina volitione amans. Tamen vt distinctius procedamus reseruo hanc disputationem in controuersiam de scientia beata animæ Christi.



Dispvt. XLVIII.

An Christi humanitas sanctificetur simpliciter infinite?



Hac in re apud modernos controuersa videntur antiquiores fere prorsus siluisse. Variæ in hac disputatione quæstiones misceri possunt. Prima an natura humana à sanctitate Diuinitatis reddatur tam sancta, & tam amabilis, ac Deus ipse? Secunda an licet humanitas per increatam sanctitatem non reddatur tam sancta, & amabilis, ac Deus ipse, dicenda sit nihilominus sancta simpliciter infinite? Tertia an plus sanctificetur per Diuinitatem, quam per Verbi personalitatem? Duplex sensus quæstionis.

Sect. I.

Examinatur quæstio in primo sensu, & pars negatiua eligitur.

1. Svpponimus primo humanitatem reddi sanctam infinite simpliciter in genere sanctificationis per vnionem distinctam, seu in genere sanctitatis communicatæ per vnionem distinctam realiter. Ratio est, quia non est excogitabilis creatura non vnita Deo æque sancta tametsi haberet infinitam gratiam habitualem, & quamuis daretur supernaturalis substantia, quæ esset seipsa sancta; quia gratia habitualis habet suum esse sanctitatis participatum, idemque esset de illa substantia supernaturali si non implicaret: at vero increata sanctitas est per seipsam essentialis sanctitas, seu sanctitas per essentiam, & in altiori ordine supra omnem sanctitatem participatam, licet humanitas, quæ per increatam sanctitatem sanctificatur non sit sancta à se, sed participet sanctificationem per increatam sanctitatem, quæ non est de se sanctitas participata, sed sanctitas per essentiam. Præmittuntur aliqua. Primum.

2. Secundo præmittimus posse eundem actum indiuisibilem ita ferri in plura obiecta, vt plus amet vnum, quam aliud; quia alterum est dignum speciali amore; sicut licet eodem actu ametur finis, ac medium, magis amatur finis, cum ametur propter se; medium vero propter finem. Similiter affectus quo Deus amat creaturam propter ipsummet Deum non fertur æqualiter ad creaturam, & ad Deum, sed minor est respectu creaturæ. Item eodem actu amo sanitatem Petro, qui est beneuolentiæ erga Petrum, non vero erga sanitatem, & Petrus dicitur finis cui; sanitas vero finis qui. Secundum.

3. Supponitur tertio, posse nos loqui de humanitate vt sanctâ reduplicando supra dignitatem ipsius sanctitatis secundum se, & supra amorem ipsius sanctitatis, vt talis est, & in hoc sensu humanitas vt grata diligitur sicut Verbum ipsum; quia hoc solum est dicere Verbum ipsum diligi. Secundo potest reduplicari supra humanitatem, quia grata est; an scilicet humanitas, quia habet tantam gratiam diligatur per amorem non minus diligentem substantiam animæ propter gratiam, quam ipsam gratiam; sicut quando dicimus purum hominem iustum diligi amicabiliter à Deo propter gratiam, non significamus gratiam ipsam amari à Deo amicabiliter, sed subiectum propter gratiã, ac proinde quando dicimus iustũ, vt talem diligi Tertium.

diligi amore amicitiæ reduplicamus supra hominem iustum tanquam subiectum amatum, & supra gratiam tanquam rationem diligendi.

Sensus quæstionis aperitur. *Lugus.*

3. His itaque præmissis quæstio est an humanitas abstractè sumpta ratione sanctitatis substantialis æque ametur, ac Diuinitas ipsa, per quam sanctificatur. Partem affirmatiuam tribuit Lugus loc. cit. sect. 3. aliquibus recentioribus, vt clare colligitur ex argumentis, quæ proferuntur ab ipsis, & à nobis hic diluentur. Eandem sententiam tenet

Meratius.

Meratius hic disp. 6. sect. 5. his verbis: *Respondeo tantum placere Deo Christi opera, eiusque humanitatem, quantum placet ipsa Diuinitas, & alius increatus, nec mirum, cum sanctitas, & dignitas operum, & humanitatis ob quam tantopere ipsi placent ipsam formaliter Diuinitatis dignitatem, & sanctitatem includat, tanquam formam, a qua in genere causæ veluti formalis denominatione saltem extrinseca infinite digna, sanctaque denominantur. Vbi tamen aduerte hoc discrimine ex quo dixi, tantum Deo placere quantum placet ipsa Diuinitas, quod nimirum hæc ipsi infinite placet per se, & ratione sui: illa vero alia non per se, & ratione sui, cum non per se, nec ratione sanctitatem infinitam habeant, sed per solam Diuinitatem, & huius solius ratione.* Hæc ex ipso retuli ne daretur locus ambigendi de mente ipsius. Eidem cogita-

Valentia. *Vvading.*

tioni non parum fauet Valentia hic disp. 1. sect. 7. punct. 1. dum dicit Christi humanitatem per gratiam habitualem fieri obiectum summæ dilectionis. Clarius adstipulatur Vvadingus disp. 10. de Incarnat. dub. 4. n. 37. & disp. 5. dub. 2. n. 11. Cita-

Bernal.

tur etiam Bernal disp. 55 sect. 1. n. 8. quatenus ait gratiam vnionis esse obiectum dignum æstimatione simpliciter infinita: alia tamen est mens huius authoris solumque vult, gratiam vnionis esse præmium dignum æstimatione supra præmia pure creata, quod verissimum est imo idem author eodem modo loquitur ibi de actibus Christi Domini, & nihilominus disp 4. sect. 8. statuit vnum actū Christi Domini plus Deo placere, quam alium, & si ambo infinite Deo placeant.

Exploditur sententia affirmans.

4. Hanc sententiā merito appellaremus inintelligibilem: minus enim gaudet Deus de existentia Verbi, quam de ipsa humanitate, quia est sancta per Verbum. Etenim amor Dei sequitur bonitatem obiecti; humanitas autem nequit esse paris bonitatis cum Deo, nec ab aliqua forma talis reddi potest; quia quidquid non est Deus, semper est minus quam Deus & quamuis humanitas deificetur per Deitatem minime constituitur Deus, ergo non redditur æque bona, seu amabilis, vel æque sancta ac Deus ipse. Propositio illa quæ affirmat minus esse, quam Deum, quidquid non est Deus, est lumine rationis nota, & ex illa efficaciter arguebat

Bernar.

Bernardus serm. 80. in cant contra Gilbertum Porretanum. Quod si concederetur humanitatem ratione illius sanctitatis increatę esse summe bonam, daretur summum bonum, de quo verificaretur non esse Deum quoniam semper est verum humanitatem non esse Deum.

Concil. Alexan.

5. Neque aduersarij negabunt Christum vt hominem & secundum humanitatem esse minorem Deo, & subiectum Deo, etiam quatenus ipsa humanitas sanctificatur: hæc enim subiectio satis colligitur ex Epist. Concilij Alexandrini, q. 10 inter Epistolas Cyrilli, nec non ex aliis Patrum testimoniis. Et ratio est; quia humanitas etiam inquantum sanctificata per personalitatem Verbi erat capax præcepti, & habebat subordinationem ad Deum vt authorem suum. Hac de causa Chri-

Cur Christus minor Patre dicatur.

stus dicitur minor Patre, etiamsi consideretur humanitas vt sanctificata à Verbo: nam vt habet

Adrian. Concil. Franco.

Adrianus in Concilio Francofordiensi: *Deus & homo erat qui secundum Deum dicebat, ego, & Pater vnum sumus, & secundum hominem: Pater maior me est, & tamen non aiebat Pater Dominus meus; sed maior.* Vbi concilium contendit humanitatem etiam vt sanctificatam esse minorem Patre; nam in eo sensu concedit Christum vt hominem esse minorem, seu Christum, qua homo est esse minorem, quo negat esse adoptiuum, sed loquendo de humanitate vt sanctificatā negat esse adoptatam, ergo de ipsa vt sanctificata concedit esse minorem Deo. Confirmatur quoniam Felix, & Elipandus

Error Felicis, & Elipandi.

contra quos agebat, Concilium aiebant, humanitatem vt sanctificatam esse adoptatam: Concilium vero eo tendit vt contra illos statuat humanitatem vt sanctificatam non esse adoptatam, quamuis Deo sit minor, & ostendit nullum esse argumentum, quo probatur esse adoptatam, eo quod sit minor Deo, igitur supponit Concilium humanitatē etiam vt affectam omnibus donis, & deificatam, seu sanctificatam per Deitatem esse minorem Deo.

Secundo. Cur humanitas Christi non adoretur illâ perfecta latriâ, quâ adoratur Deus.

Secundo probatur conclusio. Humanitas non 6. ita sanctificatur à Verbo, vt ipsa propter sanctificationem sit adoranda illa latriâ perfecta, quā adoratur Deus, quod declarat Damascenus lib. 4. Fidei c. 3. postquam enim dixerat carnem & animam Christi eadem adoratione adorari simul cum Verbo, quia scilicet adoratio fertur ad totum suppositum, adiungit quod si sui tili cogitatione secernatur humanitas vt sancta ab excellentia ipsius suppositi secundum se non est adoranda ipsa humanitas perfecta latria vt explicat S. Tho. hic q. 25. Vide Suarium disp. 53. sect. 3. Clarius id expressit idem Ioan. Damascen. orat. 1. de imaginibus proprius ad medium quam ad principium, sic loquens: *Non materiam, sed materiæ authorem adoro, qui propter me materia factus est, & in materia voluit habitare, vt per materiam mihi salutem præberet: materiam vero, per quam mihi salus parta est, colere non desinam, non tamen vt Deum: absit*, quibus verbis per materiam intelligit humanitatem, cum dicat Deum factum esse materiam, scilicet hominem, & affirmat, humanitatem non esse adorandam vt Deum, quia scilicet non adoratur super omnia: Deus vero adoratur super omnia. Hac de

S. Thom. Suarez. Damasc.

Athana.

causa Athanasius disp contra Arium habita in Concilio Nicæno ait Præter Trinitatem nefas esse quemque huiusmodi honoribus affici. Et ipse Athanasius orat. 5 contra Arianos, nec non Augustinus serm. 58. de verbis Domini, aliique Patres asserunt humanitatem non adorari latria perfecta, nisi quatenus adoratur vnā eademque adoratione, quam Verbum colitur.

Confirmatio. Epipha.

Confirmatur ex Epiphanio in anchorato fol. 8. 7. postquam enim dixit adorari Saluatorem corporatum, sibi obiecit: *Ergo adoras creaturam, ipsum corpus.* Respondet: *Ingens est vesania eorum, qui talia dicunt. Nam Rex purpura indutus ab omnibus adoratur. Nunquid ergo purpura adoratur, aut Rex? manifestum est quod Rex* vbi non negat purpurā adorari, sed non terminari æquali modo honorem ad purpuram, & ad Regem, & ideo purpura potius dicitur coadorari, quam adorari, & ita humanitas coadoratur cum Verbo, quia licet eadem adoratione adoretur, non adoratur super omnia, sicut Verbum. Et ideo subdit Epiphanius. *Coadoratur etiam cum ipso Rege etiam purpura.*

Addē potius plures Theologos argumentum 8. sumere ad probandum Christi humanitatem non adorari super omnia quiá non ametur super omnia, & communiter sumitur pro comperto non amari super omnia, quoniam sola summa

bonitas est amabilis super omnia. Pluresque multi sunt in assignanda differentia inter adorationem, & amorem, vt disp. 56. vidimus. Tamen vt constat neque super omnia adoratur, quia actus interior adorandi, licet indiuisibilis sit, non eodem modo fertur in singulas partes, quemadmodum amor quo Petrus diligitur, licet sit indiuisibilis, fertur æqualiter & eodem modo in singulas partes, sed diuersimode, & inæqualiter, principalius nempe in animam, & minus principaliter in corpus.

9. Tertio. Si humanitas esset sancta simpliciter infinite, ita vt redderetur non minus amabilis quam Deus ipse, non posset Deus pro suo libero beneplacito impedire illam sanctificationem; nam obiectum quod repræsentatur vt dignum summo amore, necessario amatur à Deo, ita vt si in potestate Dei sit ponere illud obiectum non possit non ponere: quoniam obiectum infinitum necessario rapit diuinam voluntatem, ac proindè si humanitas potuisset constitui digna infinito amore, necessario deberet constitui talis.

Tertio

10. Confirmatur: nam essentia diuina ante relationes pro priori rationis dum seipsam comprehendit cognoscit relationes, & similiter Pater æternus pro priori originis ante existentiam Filij, aut Spiritus sancti cognoscit relationes Filij & Spiritus sancti, & illas amat non libere, sed necessario, & necessario amat ipsarum existentiam, quia sunt summum bonum, ergo si humanitas posset reddi summe bona, & summe amabilis non posset non à Deo amari vt existeret cum summa amabilitate, & bonitate. Quod si libere amaretur Verbum, & Spiritus sanctus, non esset cur non etiam libere produceretur. Rursus quamuis necessario produceretur, eo quod esset de intrinseco complemento diuinæ naturæ, non esset cur necessario amaretur, nisi quia Filiatio, & Spiratio passiua rationem habet infiniti boni.

Confirmatio.

11. Est diuina generatio à voluntate non tanquam à principio, sed tanquam ab imperio, & applicatione, & ideo filius non dicitur generari à voluntate, quia voluntas respectu diuinæ generationis non est principium productiuum, neque formale communicatiuum, sed applicatio per modum imperij principij productiui, & communicatiui. Nihilominus Filium genitum fuisse voluntate necessaria docet Augustinus lib. 83. quæstionum quæst. 50. inquiens: *Deus quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit, nihil enim Deo melius, generare debuit æqualem. Si enim voluit, & non potuit, infirmus est: si potuit & non voluit inuidus est. Ex quo conficitur æqualem genuisse Filium.* Quod si generationis perfectio nullo modo procederet à voluntate generandi opus non erat mentionem facere voluntatis, sed solius virtutis productiuæ, & principij communicatiui. Neque dissimilis est Cyrillus Alex. lib. 2. Thesauri cap. 1. ita loquens: *Quia & omnia Pater potest, & meliora semper vult, consubstantialis sibi ex Deo nascitur Filius.* Hilarius etiam lib. de synodis post medium exponens canones Syrmicæ synodi aiebat: *Nec voluntas sola genuit Filium.* Et iterum: *Pater ex natura sua essentia, impassibiliter volens Filio dedit naturalis natiuitatem essentiæ.* Et in eodem lib. de synodis propè medium refert testimoniū synodi syrmiensis: *Quod neque consilio, neque voluntate Pater genuerit Filium, anathematizat sancta, & catholica Ecclesia.* Accedit testimonium Iacobi Fratris Ioannis Zebedæi apud Clementem Romanum l. 8. constitut. c. 12. prope initium, vbi ita æternum Patrem alloquitur. *Ipsum vero ante omnia sæcula generasti voluntate.* Similiaque habentur cap. 16. & idem Clemens Romanus lib. 7. const. in symbolo recitando à baptizandis inquit: *Vnigenitum ante sæcula volente Patre genitum.*

August. Filius quomodo voluntate sit genitus.

Cyrill. Alexan.

Clemens. Roma.

Vt hoc fundamentum accuratius exploremus, aliqua præassumenda sunt. Primum sit notionales actus non esse liberos, neque pendere à voluntate, licet vocis æquiuocatione, non re ipsa dissentiant nonnulli ex antiquis: nam quidam libertatem solum vsurpant, pro spontaneo, seu voluntario, quo sensu S. Tho. de potentia quæst. 10. art. 2. ad 5. aiebat: *Libere Spiritus sanctus procedit, non tamen possibiliter sed ex necessitate*, vbi libertatem coniungit cum necessitate, quia illa operatio libera est à coactione violenta. Hunc modum loquendi correxit 1. p. q. 41. art. 2. corpore, nec non q. 82. art. 1. ad 3. & art. 2. & q. 83. art. 1. & 4. aliisque innumeris locis, in quibus ab libertatem exigit potestatem agendi, & non agendi. Conueniunt tamen omnes catholici contra Arianos, & Eunomianos Patrem non potuisse non generare Filium, quia illa processio licet sit libera à coactione, non est libera à necessitate. Ideo Patres contra prædictos hæreticos aiebant Filium diuinum non procedere ex deliberatione, seu ex voluntate, quēadmodum procedunt creaturæ: quoniam in productione creaturarum præcedit consilium, seu iudicium indifferens, & diuina voluntas determinauit virtutem omnipotentiæ de se indifferentem ad producendum, & non producendum: at vero virtus producendi Verbum non est de se indifferens sed determinata, licet essentialiter exigat applicationem diuinæ voluntatis, quæ volitio non magis applicat principium *quo* productiuum Verbi, prout fertur in ipsum Verbum, quam prout fertur in Patrem, vel in Spiritum S. aut in ipsam essentiam, seu attributa: secus autem diuina volitio applicat omnipotentiam ad productionem creaturarum; quia non solum determinat potentiam de se indifferentem, sed etiam determinat ad productionem Gabrielis V. G. quia fertur in ipsum, non autem, quia feratur in aliud obiectum, & ad illam productionē præcedit consilium, seu notitia prout repræsentat potius illud obiectum, quam aliud, & repræsentās indifferenter & ideo Deus prædeliberasse dicitur circa creaturas; non vero circa productionem Verbi, aut Spiritus sancti. Ideo Athanasius orat. 4. contra Arianos: *Verbum*, inquit, *ex natura à gignente non prædeliberat*, quod iterum repetit, nec non Epiphanius in Ancorato procul à medio. Quod etiam consilium, & deliberationem excludit Basilius orat. aduersus eos qui calumniantur nos, quod tres Deos colamus, dicens: *Quemadmodum non ratione Patris, sic nec ratione Filius*; quia scilicet consilium, siue consultatio, atque deliberatio nequit esse de rebus necessariis, sed de operationibus, quas agere vel non agere positum est in potestate deliberantis, vt docet Aristoteles l. 3. Ethicorum c. 3. 5. & 6. & cum illo Athanasius vbi supra, Damascenus lib. 2. Fidei c. 25. Nemesius lib. de natura hominis cap. 34. & 39. ac sequentibus S. Thom. 1. 2. q. 14. art. 3.

12.

S. Thom.

Athana.

Epipha.

Basil.

Arist. Athana. Damas. Nemes. S. Thom.

Hanc fuisse Patrum mentem contra Arianos constare poterit ex Athanasio supra ita scribente: *Non licet cogitare de Patre, quod posset non velle sibi Filium esse*, & ideo probat non generari voluntate, quia naturaliter, seu necessario generatur. Quo sensu aiebat Epiphanius in Ancorato: *Genuit natura supra voluntatem*; nempe supra voluntatem quæ determinat indifferentiam, & est veluti mandatum respectu indifferentis, & virtutis paratæ ad obediendum. Ideo Basilius homil. 28. contra Sabellianos 13.

Athana.

Epipha.

Basil.

Sabellianos ante medium pronunciat: *Ex Patre Filius non mandato factus, sed ex illius natura genitus est.* Quod explicat Cyrillus Hierosolymitanus Catechesi 7. nec non Ambrosius lib. 4. de Fide ad Gratianum cap. 4. Damascenus lib. 1. Fidei cap. 8. *Creatio vero a Deo, cum voluntatis opus sit, non coaeterna Deo est*, quia non vocabant opus voluntatis, nisi quod libere, & non naturaliter procedit. Respondebant namque Patres ad sensum hæreticorum, qui pro eodem vsurpabant procedere à voluntate, ac procedere per deliberationem, & non naturaliter; quemadmodum aiebant non procedere ex necessitate, quia procedere ex necessitate iuxta phrasim hæreticorum idem erat, ac procedere ex coactione; & ideo aiebant procedere naturaliter, quia in naturalibus, neque deliberatio, neque coactio præcedit, & vt Cyrillus lib. 1. Thesauri cap. 8. inquit, *non subuci necessitati, sed esse supra necessitatem.* Quod totum comprehendit Epiphanius in Ancorato versus medium, inquiens: *Neque volens genuit, neque non volens, sed per excellentiam naturæ, excedit enim diuina natura Consilium, neque necessitate ducitur.* Vbi probat non gigni voluntate, quia non gignitur Consilio, seu deliberatione, neque gigni necessitate, quia non gignitur coactione.

Cyrill. Ambros. Damas. Cyrill.

4. Secundo supponendum, voluntatem terminatam ad Filium quodammodo præcessisse ipsam generationem passiuam, licet concomitanter se habuerit cum generatione actiua, vel etiã aliquomodo antecedenter respectu illius, vt mox dicam. Voluntatem illam præcedere aliquo modo ipsam passiuam generationem probant plura quæ adduxi supra in quibus Patres docebant Filium esse voluntate genitum; nam Cyrillus eo quod Deus meliora semper velit, probauit Patrem genuisse Filium æqualem, & Hilarius aiebat non sola voluntate Filium fuisse genitum, supponens voluntatem aliqua ratione præcessisse generationem, & ideo postea expressius dixit Patrem volentem genuisse Filium. quod idem enunciatunt Clemens Romanus, & Iacobus. Acceditque Basilius dicta oratione aduersus eos qui calũniantur nos, quod tres Deos colamus in fin. dicens: *Apud nos, non quod vult Pater generat. At vero Deus, concurrentem voluntati habens potentiam, genuit dignum se ipso velut ipse nouit.* Eamque voluntatem esse quasi per modum desiderij optime enunciat Athanasius dicta orat. 4. contra Arianos col. penult. inquiens *Patrem esse cupitorem Filij*: Iustinus dialogo cum Triphone vocat Filium *volente Patre prognatum.* Hippolytus Martyr homil. cõtra Noetianos: *Quem volens*, ait, *Deus Pater genuit, & voluit.* Hilarius lib. 3. de Trinit. subinit. *Ut voluit*, scribit, *qui potuit, vt sit qui genuit: quod in Patre est hoc & in Filio est.* Idem Hilarius lib. de Synodis explicat canones Syrmicæ Synodi, ita vt verum sit Patrem genuisse Filium vt voluit. Neque possunt prædicti canones repudiari, tanquam Ariani, nisi eâdem feriantur censurâ similes sententiæ eiusdem Hilarij. Et ipse Hilarius reprehendit propter Arianismum quandam formulam fidei latinè compositam in prædicto Concilio; cæterum alia fuit formula fidei, quæ illa creditur esse, quam vt catholicam propugnat Hilarius. Hæc nequeunt commodam habere expositionem nisi voluntas generandi sit prior generatione passiua.

Basil. Athana. Iustin. Hippolyt. Hilar.

15. His præintellectis apparet ratio nostri discursus: nulla voluntas libera præcessit generationem Verbi, sed præcessit in Deo aliqua voluntas circa ipsam Verbi generationem, ergo præcessit voluntas necessaria terminata ad subsistentiam Verbi; atqui talis voluntas non debet esse necessaria & terminata ad existentiam Verbi pro signo sequenti, si semel esset in potestate Dei nolle existentiam alicuius obiecti, quod ab ipso posset constitui summum bonum, ergo nullum obiectum quod constitui potest summe bonum libere diligitur à Deo, sed necessario vult illius existentiam; atqui sanctificationem humanitatis per Verbum, & Diuinitatem Deus libere voluit, igitur humanitas non redditur à sanctitate increata, summe sancta, summe bona, summe amabilis; id enim, quod summe amabile est, pariter necessario amabile est dum recte cognoscitur. Ipsaque sola recta notitia summi boni rapit voluntatem in sui amorem: bonum enim, quod si recte cognoscatur non potest non amari necessario, maius bonum est, quam quod indifferentiam relinquit vt ametur vel non ametur, & ideo beatus nequit non amare Deum; igitur si illud bonum repræsentaretur vt summum bonum non posset eius existentia non amari necessario à Deo. Etenim ideo diuinæ personalitates, independenter à quouis alio titulo, necessario amantur a Deo, & à beatis quia sunt bonum infinitum, neque alius apparet titulus ob quem necessario amentur à beatis, qui sit omnino independens a conceptu boni infiniti. Si enim bonum finitum quò maius est, eò vehementiùs in sui amorem inclinat voluntatem, quî fieri possit vt bonum infinitum, & summum bonum non summe inclinet voluntatem, illam necessitando in sui amorem.

Conficitur ratio. Si humanitas à sanctitate Verbi summè sancta redderetur, non fuisset Incarnatio libera Deo.

16. Huic discursui se opponit Ruiz de Trinitate disp 94. sect. 2. affirmans, generationem diuinam esse absolute priorem voluntate generandi, inde enim fieri videtur naturam diuinam pro illo priori, in quo seipsam cognoscit ante generationem, non necessitari vt amet in signo immediato existentiam generationis passiuæ. Antecedens probat ex Patribus docentibus generationem Verbi esse ante velle aut nolle diuinum. Athanasius dialog. 1. de S. Trinit. pag. 4. enuntiat: *Voluntatem transcendit imago hypostaseos. Prius enim oportet animo concipere imaginem hypostaseos, & postea velle, & nolle. Filius enim est soboles hypostaseos, & imago prorsus inuariata. Ante voluntatem concipe animo imaginem hypostaseos.* Et orat. 3. contra Arianos ait, *Verbum prius quiddam esse, & sublimius voluntate.* Simili modo orat. 4. *Etenim opponitur voluntati id, quod est præter animi sententiam; ita altius est, priusque voluntate id, quod secundum naturam est.* Cyrill. Alexandrin. lib. 1. Thesau. cap. 8. prope init. *Si voluntas Patris Filij generationẽ præcessit, ut non ita loquitur Scriptura de Filio, sicut de creaturis? Faciamus hominem. Omnia quæcunque voluit fecit.* Epiphanius in Ancorato longe ante medium versans argumentum aduersariorum quærentium, num Pater genuerit volens, aut non volens, adiungit: *Si dixerimus volens damus, quod erat voluntas ante Verbum.*

Obiicitur Ruiz. Athana. Cyrill. Alexan. Epiphan.

17. Respondetur primo, hæc testimonia manifeste debere intelligi de voluntate libera, quam constituebant hæretici ante productionem Verbi. Constat hunc esse interiorem spiritum illorum verborum; quoniam eodem modo loquuntur de processione Spiritus sancti negantes esse à voluntate, & nihilominus est certum necessariam voluntatem præcedere productionem Spiritus S. Audiatur modo Cyrillus lib. 13. Thesau. cap. 1. prope medium: *Nam Spiritus S. in Deo, & ex Deo inseparabiliter est: creatura vero ad extra per voluntatem Dei producta*, vbi licet negare videatur

Respondetur primo.

Spiritum sanctum esse productum per voluntatem, quæ voluerit producere ipsum, tamen nequit non intelligi de voluntate libera: ducitur enim ad id asserendum, quia Spiritus sanctus necessario existit, quæ ratio solum probat non procedere à voluntate libera, quia volitio libera, qua talis est, potuit non esse in Deo. Quod etiam colligitur ex verbis Athanasij: nam ex eo quod Filius sit imago prorsus inuariata colligit non procedere à voluntate, quæ ratio solum monstrat non procedere à voluntate liberâ ipseque Ruizius supponit & merito loc. cit. sectio 2. numero 9. ad productionem Spiritus sancti per se requiri amorem comprehensiuum totius infiniti boni, & consequenter amorem trium personarum simul cum essentie. Hinc est vt Ephræm Syrus to. 3. in

Ephram. fusiori opusc. de confessione, & sui ipsius reprehensione, non solum scripserit, *aliumque Patet consortem volens, non genuit, sed produxit Spiritum sanctum*, sed eodem modo fuerit loquutus de productione Verbi affirmans Verbum voluntate naturaliter esse genitum inquiens: *Voluntas necessitatem exterminauit, vt non asseramus voluntate necessitati subiecta naturaliter genitum esse* Dei *Filium*, vbi ex eo quod voluntate sit genitus probat non coactione aut casu fuisse productum.

18. Secundo. Secundo respondetur argumentum esse contra omnes: quoniam diuina natura cum primum cognoscit seipsam comprehensiue, immediate in signo sequenti seipsam amat, ac proinde saltem concomitanter cum productione actiua Verbi intelligitur amor necessarius, ac proinde aliqua volitio præcedit generationem passiuam, vel saltem productio passiua non est prior illa voluntate, & nihilominus Patres supra allegati aiebant, id, quod producitur secundum naturam esse prius voluntate, igitur necesse est intelligantur de productione libera. Quare probabile est, ipsam etiam virtualem productionem Paternitatis aliquomodo esse à voluntate, vt sit voluntaria aliquo modo omnis productio etiam virtualis. Neque Ruizius loc. cit. hanc prioritatem negat, sed contendit, absolute generationem esse priorem, & secundum quid posteriorem, quam mutuam prioritatem disieci tract. de Trinitate. Dicitur tamen illa voluntas respectu generationis Verbi se habere concomitanter, quia neque est principium *quo* productiuum, aut formale communicatiuum, neque determinat virtutem indifferentem, sed solum prærequiritur tanquam concomitans virtutem productiuam, & concomitanter se habet cum virtute productiua in aliquo signo ante productionem. Sic scientia, quæ non influit in effectum, licet concomitanter existat in signo ante productionem, quia potuit mouere ne existeret effectus solet appellari concomitans. Et quia, si per impossibile Pater noluisset generare, adhuc generaret, quia haberet principium productiuum ex se completum, & determinatum & principium formale communicatiuum; licet aliunde etiam sequeretur vtrumque.

Sect. II.

Præcedens fundamentum confirmatur, aliudque in examen trahitur.

1. Si humanitas Christi summe sanctificaretur à diuinitate, redderetur omninò indefectibilis. Firmo rursus nuper expositam ratiocinationem. Si humanitas Christi per sanctitatem Diuinitatis redderetur summe amabilis, ac summe bona etiam redderetur omnino indefectibilis, & ens necessarium; nam cæteris paribus maius bonum est esse perfectionem omnino indefectibilem, quam defectibilem, necessariam, quam contingentem quod est rationis ductu manifestum, ergo si humanitas Christi esset summe bona, summeque amabilis, nulla entitas posset absolute esse amabilior, aut melior, ac proinde non careret necessitate existendi, neque esset defectibilis. Quo eodem argumento ostendi posset humanitatem Christi comprehendere diuinam essentiam; quia adeò perfecte cognoscere illud obiectum cæteris paribus nequit non esse quid melius. Idem quæ erit de immensitate, seu præsentia in omni loco, & æternitate, ac omnipotentia. 2.

Præcluditur responsio. Erit qui respondeat, humanitatem Christi non reddi summe bonam, seu summe amabilem absolute per sanctitatem increatam; tametsi summe sanctificetur, & summè reddatur amabilis amore supernaturalis amicitiæ. In contrarium tamen erit primo; quia non est cur creatura possit Deo coæquari in sanctificatione, non vero in aliis perfectionibus Dei, aut cur Deus non debeat in sanctificatione infinite superare creaturam, vti illam superat in aliis perfectionibus, adeo vt creatura neque per immensitatem Dei possit existere vbique, neque per æternitatem Dei ab æterno, & indefectibiliter. Secundo quoniam humanitas deberet reddi sancta indefectibiliter, si fieret summe sancta; sanctitas enim indefectibilis est perfectior in genere sanctitatis, & cōsequenter etiam sanctificatio indefectibilis de se erit perfectior. Sic sanctitas quæ destrui non valet per peccatum est magis perfecta, quam quæ per culpam vinci, seu destrui potest. Et sanctificatio, quæ essentialiter in perpetuum deberet subiectum reddere summe amabile, non posset non esse in excellentiori ordine sanctificationis, quam sanctificatio, quæ non polleret illa vi sanctificandi in perpetuum essentialiter: quemadmodum indefectibilis perfectio est in altiori ordine supra perfectionem defectibilem. Primò. Secundò.

3. Aliorũ probatio inefficax. Erat etiam aliud argumentum, quod lydio lapide examinare curaui, & vt inefficax dimisi; licet aliis perplaceat. Hi nostrum assertum probant; quoniam increata sanctitas non communicatur humanitati infinite simpliciter, seu tantundem, ac sibi metipsi, seu Verbo diuino, igitur per ipsam non sanctificatur humanitas simpliciter infinite, seu tantundem ac Deus ipse. Consequentiam probant, quoniam quæuis forma, seu quasi forma magis, minusue perficit subiectum, quo magis minusue eidem communicatur: non enim aliter forma subiectum perficit quam seipsam communicando. Antecedens probant, quoniam realis identitas est summa omnium communicatio vt sæpè dixi, & ex ipsis vocibus fit perspicuum, sed increata sanctitas identificatur cum Deo ipso: non autem cum humanitate Christi, igitur minus sanctificat humanitatem, quam Deum ipsum.

4. Occasione huius argumenti disquirebam an defectus tam perfectæ sanctificationis humanitatis reduci debeat in defectum perfectæ communicationis; quia nimirum communicatur increata sanctitas humanitati per vnionem distinctam, vel in defectum identitatis humanitatis cum illa sanctitate, quia realiter distinguitur humanitas à sanctitate Dei? Nonnulli ex recentibus ad has causas confugiunt, vt nostrum assertum tueantur, & modo aiunt, id prouenire eo quod sanctitas

tas

tas vniatur per vnionem distinctam, & iterum recurrunt ad carentiam identitatis subiecti cum sanctitate.

5. Attamen dicendum iudico non directe in hæc capita, sed in solam incapacitatem subiecti refundi debere defectum tam perfectæ sanctificationis Etenim primo certum videtur, non idoneè hoc reduci in distinctionem vnionis, neque posse dici ideo formaliter humanitatem non sanctificari summe, quia illi communicatur sanctitas per vnionem distinctam. Ratio obuia est, & constat ex his quæ superius dixi; quia licet aliqua forma denominet subiectum media vnione distincta V.G. gratia habitualis, quæ de facto datur, non minus denominat subiectum gratum, quam alia gratia habitualis, quæ seipsa vniretur absque vnione distincta. Ideo licet sub lite sit an intellectio vniatur animo media vnione distincta, nec ne, omnes, vt certum supponunt, in vtraque sententia non minus denominari ipsum animum intelligentem; quia ratio formalis vniendi non obstat immediationi sufficienti vt forma communicet suum effectum formalem subiecto capaci. In dubium etiam vertitur, num vbicatio vniatur subiecto per seipsam, vel potius media vnione distincta, & in quauis sententia res vbicata æque dicitur esse in loco.

Quod humanitas non sanctificetur summè à diuinitate, vnde proueniat.

A distinctione vnionis non prouenit.

6. Quod idem assero consequenter de defectu identitatis inter subiectum, & sanctitatem; hic enim defectus non impedit perfectam sanctificationem, si aliunde subiectum non intelligatur incapax. Etenim quemadmodum si subiectum sit capax in eodem gradu denominatur sanctum siue forma communicetur immediate per seipsam, siue media vnione, ita in eodem gradu denominabitur subiectum, siue forma identificetur cum subiecto, siue distinguatur ab ipso Sic materia affecta quantitate non minus fit impenetrabilis, quam ipsamet quantitas, neque res vbicata, minus correspondet loco, quam ipsamet vbicatio, aut res durans per durationem sibi intrinsecam distinctam ab ipsamet re durante, non minus correspondet illi tempori, dum subest illi durationi, quam ipsamet duratio; quoniam res durans vt affecta tali duratione nequit diuinius non correspondere illi tempori, seu instanti reali, aut imaginario. Demus aliquam substantiam, quæ per se ipsam cognosceret obiectum, & ponatur alia, quæ non per se ipsam, sed per intellectionem distinctam pari claritate perciperet obiectum quis dubitet hanc secundam non minus reddi cognoscentem, quam primam. Imo aduersarij inde probant humanitatem Christi non reddi cognoscentem per scientiam increatam; quia Deum comprehenderet, & non posset percipere obiectum minori claritate quam Deus ipse, quod argumentum esset nullius momenti, si humanitas sanctificata per sanctitatem increatam ideo non sanctificaretur tantundem, ac Deus ipse, quia increata sanctitas non identificatur cum humanitate.

Nec rem à defectu identitatis.

Instantia obiectionis.

7. Sit & alia confirmatio magis theologica. Relatio Filij in diuinis æque perficit Patrem, ac Filium, quamuis distinguatur realiter à Patre, non vero à Filio, igitur non satis erit formam distingui à subiecto denominato, ne in eodem gradu tribuat suum effectum formalem subiecto distincto. Antecedens mox probabitur ex Patribus, illudque supponunt quot quot explicant insessionem vnius personæ diuinæ in alia per inexistentiam vnius personæ diuinæ in alia non tantum ratione essentiæ, sed etiam ratione subsistentiæ,

Altera ratio. Relatio Filij in diuinis æquè perficit Patrem, ac filium.

& in propriis terminis præter authores alibi à nobis positos hoc docet Alarcon de Trinit. disp. 3. cap. 5. affirmans, Patrem esse perfectum Deum quia in se habet Filiationem, & ideo tres personas non esse magis perfectas, quam vnam solam, quia quælibet perficitur ab aliis, quæ ratio nulla esset, si non æque perficeretur ab aliis. Idem cumulatius probat Ruizius de Trinit. disp. 30. sect. 4. vsque ad 7. & in fine sect. 7. innumeros refert authores pro hac sententia. Idemque iterato docuit disp. 107. sect. 4. per totam. *Alarcon.* *Ruizius.*

8. Quod vt maiori perspicuitate intueamur obseruemus oportet Patres non raro pronunciasse nihil esse in Patre, quod non sit in Filio, vt accepit Ecclesia ex Ambrosio, & docuit etiam Dionysius de diuinis nominibus cap. 2. inquiens: *Diuina cælestiaque lumina tota in totis sunt*; Quod aliis terminis explicuit Lactantius lib. 4. diuinarum institut cap. 29. sic loquens: *Quidquid est in Patre ad Filium transfluit.* Deinde notare sit, hæc & alia similia pronunciari à Patribus, vt declararent perfectionem, & æqualitatem diuinarum personarum, & ad id confirmandum proferebant verba sacrarum literarum, vt illud Matth. 11. *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo.* Ioan. 16. *Omnia quæ habet Pater mea sunt.* Ioan. 17. *Omnia mea tua sunt, & tua mea sunt*, quæ verba perfectionem personarum indicant, eo quod vna habeat quidquid alia. Ideo nanque aiebat Filius, omnia tradita sibi esse à Patre, vt excellentiam sui ipsius commendaret. Ob idque aiebat Ambrosius lib. 5. de Fide ad Gratianum cap. 6. de Filio loquens: *Omnia à Patre iure generationis accepit & totum Patrem gloria sua maiestatis expressit.* Haud aliter Cyrillus lib. 1. Thesauri cap. 8. aiebat *hypostasim Filij esse in hypostasi Patris sicut solis splendor est in sole.* Quæ testimonia aliaque perplura, quæ summa eruditione agglomerat Montoya supra, eò tendunt vt ostendatur diuinarum personarum æqualitas, quod non præstaret si Spiratio actiua minus perficeret Spiritum sanctum quam Patrem, & Filium. Neque posset ex eo quod Filiatio perficiat Patrem probari diuinarum personarum æqualitas, si per Filiationem minus perficeretur Pater, quam Filius. *Dionys.* *Lactan.* *Matt. 11.* *Ioan. 16.* *& 17.* *Ambros.* *Cyrill.*

9. Verum vt nulla sit tergiuersandi occasio audienda sunt expressa Patrum verba. Ac primum Augustinus lib. 6. de Trinit. cap. 10. inquit: *In summa Trinitate tantum est vna persona quantum tres simul sunt, nec plus aliquid sunt duæ, quam vna; quia singula sunt in singulis, omnia in singulis, & singula in omnibus, & omnia in omnibus, & vnum omnia.* Vide non obscure rationem, cur duæ personæ non sint plus aliquid, quam vna, & cur inter diuinas personas detur omnimoda æqualitas perfectionis; quia scilicet nulla est perfectio in vna persona, quæ non æque perficiat aliam personam. Eadem est mens fidei Nicænæ quam refert Nazianzenus orat. 49. & 50. *Tantus est Filius*, scripsit, *quantus Pater, totus ex toto, integer ex integro, perfectus de perfecto consummataque virtute*, quæ verba subsumunt pro ratione æqualitatis inter diuinas personas, quia vna est in alio, & vna in perfectione consummat aliam, quæ ratio non subsisteret si vna persona magis seipsam perficeret quam aliam. Quo eodem sensu inquit Ambrosius lib. 3. de Fide cap. 6. *Cum omnem plenitudinem Diuinitatis corporaliter Filius habeat, quid est quod Patri æstimant amplius adscribendum, cum amplius nihil sit plenitudine, & plenitudo perfectio sit*: quia scilicet vt ostendi disp. 2. plenitudo Diuinitatis sunt relationes, & per omnes relatio- *August.*

Cur inter diuinas personas detur omnimoda æqualitas.

nes est plena Diuinitas in Patre; quia non minus perficitur Filius per Paternitatem, quam per Filiationem. Adde modò Fulgentium ad quintam obiectionem Arianorum ita scribentem: *Contumelia est diuinæ naturæ si Pater Filium generans non potuit esse in Filio quantus permanet in ipso*, id est si ipse non existat in Filio æque perficiendo Filium.

Fulgent.

Obiectio.

10. *Quid requiratur ad cõpositionem.* Est qui huic doctrinæ opponat ex ipsa fieri dari compositionem in Deo, quia tunc adest compositio quando duo realiter distincta mutuo perficiuntur, vel quando saltem vnum ex illis extremis perficit aliud. Huic obiecto plus iusto fidentes nuperi contra nos curabant inualescere. Ei respondemus primo, ad compositionem requiri vt extremorum vinculum non sit identitas cum extremis; identitas enim vti longe superat vnionem (tantum abest vt ex hoc capite non possit vnum extremum perficere aliud) ita excludit compositionem; compositio namque est distinctorum vnio, identitas vero nequit proprie dici vnio, vt eleganter expendit Bernardus lib. 5. de Considerat. ad Eugenium à medio, dum loquens de Trinitate inquit: *Vnum quippe est, non vnitum, non partibus constat.* Requiritur ergo ad compositionem totalis, & adæquatus numerus, quia debent extrema distare à propria vnitate, & identitate in tertio, debetque totum posse diuidi in partes, de quibus non possimus asserere vnum esse, sicut de Patre & Filio dicimus vnum esse, quia in Trinitate non est aliud & aliud. Ita Christus Ioan. 10. aiebat, *Ego & Pater vnum sumus.* Hoc fundamento passim vtebantur Patres ad excludendam compositionem in diuinis. Inter quos Basilius lib. 2. contra Eunomium docuit: *Quomodo non incompositus est qui secundum sui stantiam simplex est.* August. lib. 3. contra Maximum cap. 10. *Ergo inquis, Deus Pater pars est Dei? absit; tres enim personæ sunt Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus & quia vnius substantiæ sunt vnum sunt, & summe vnum sunt, vbi nulla naturarum diuersitas* Cyrillus Alexand. lib. 3. Thesau. cap. 1. *Pater, & Filius*, (aiebat) *natura vnum sunt, numero personarum duo non sicut si vnum in duas diuideretur partes vt alterum in altero non sit.*

Respondetur primò.

Bernard.

Ioan. 10.

Basil.

August.

Cyril. Alexand.

11. *Secundo. Vna persona diuina aliam intensiue non perficit.* Secundo respondetur consequenter vnionem propriam de se adferre posse perfectionem intensiuam saltem alicuius extremi, si nequeat vtrumque perfici: at vero vna persona diuina non perficit aliam intensiue, neque potest, cum sit ipsa de se perfecta infinite simpliciter, & ideo recte excluditur à diuinis compositio. Quo circa optime S. Tho. 1. p. q. 3. art. 7. & quæst. 30. art. 1. ad 4. probat Patrem non esse partem Trinitatis, *Quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas.* Et Basilius homil 28. contra Sabellianos dicebat: *Plenus est Spiritus, non pars alterius, sed perfectus, & totus in seipso considerandus.* Augustin. lib. 3. contra Maximinum cap. 10. ad finem: *Propter vniuscuiusque proprietatem tres personæ sunt, & propter singulorum perfectionem partes vnius Dei non sunt.*

S. Tho.

Basil.

August.

12. Aduersariorum cogitatio mihi etiam displicet vel ex eo, quod identitas nequit cadere ab vnione, quia non habet vim perficiendi, quin potius hac vi maxime pollet. Qua de causa Patres non recusarunt identitatem personarum in essentia appellare vnionem. Eaquorum numero Basilius lib. de Spiritu Sancto cap. 18. loquitur: *Patri in tantum vnitus est filius, quantum consortij habet vnitas cum vnitate.* Et Cyrillus Alexan. dialog. de Trinit. inquit: *Substantiæ identitas vnionem declarat.* Ideo etiam Alexander Alexandrin. Epist. ad Alexandrum Constantinop. *Patrem*, appellat, *expletum omnibus suis partibus.* Neque dissimiliter Basilius lib. de Spiritu Sancto loquebatur: *naturalis filij cum Patre Contiguitas.* Multotiesque Patres docent esse in diuinis coniunctionẽ, & vnionem personarum. Ita Dionysius cap. 2. de diuinis nominibus, apud illum Hierothæus. Quo etiam pacto Chrysostom. Rom. 8. homil. 13. docuit *Triadem esse exactissime sibi vnitam.* Cæterum ipsi Patres se explicant asserentes non esse in diuinis propriam vnionem.

Basil.

Cyrill. Alexan.

Alexand.

Dionys.

Chrysost.

Ratione etiam non difficulter id persuadetur: etenim identitas minime præstat ne essentia perficiat relationes; si quidem etiam in sententia aduersariorum perficiuntur ab essentia, tametsi putent essentiam non perfici à relationibus, igitur sicut non est contra conceptum identitatis vt vna formalitas perficiatur ab alia, etiam non erit contra identitatis naturam vt vna entitas perficiatur ab alia, si duæ illæ entitates identificentur in tertio: non enim apparebit idoneum fundamentum cur non obstante identitate possit vna formalitas perficere aliam secum identificatam, non vero possit vna entitas perficere aliam, quamuis identificentur in tertio. Imo si identitas obstaret ne vna entitas perficeret aliam, potius deberet esse impedimento ne vna formalitas perficeret aliam secum identificatam. 13.

Denique (vt alia obiecta omittamus, quæ magis aliena sunt à nostro instituto) ægre nimis iuxta aduersariorum principia defenditur esse de conceptu vnionis adferre perfectionem alicuius ex extremis; nam peccatum intrinsece vnitur animo, quod iuxta ipsorum iudicium non est entitas positiua, esto sit quædam tendentia voluntatis, quam nolunt vocare entitatem, quia putant esse ex se malam; & tamen neque perficit, neque perficitur dum vnitur; igitur conceptus vnionis non postulat vt aliquod ex extremis perficiatur per aliud. At, inquis, animam per peccatum deteriorari, ac proinde de conceptu vnionis erit vt aliquod ex extremis vnitus perficiatur, vel deterioretur per aliud. Sit tamen in contrarium; quia nequit recte fundari de conceptu vnionis esse vt ratione illius perficiatur, vel deterioretur extremum, sed solum quod perficiatur; nam ideo hoc debet esse de conceptu vnionis, quia media vnione aliquod extremum actiuatur, & completur; hoc autem potius indicat extremum perfici non vero ipsum deteriorari. 14.

Sect. III.

Enodamus nonnullas oppositiones sententiæ aduersæ.

Contra nostram sententiam opponitur primo; 1.
Bonitas vt octo facit subiectum amabile vt 1 *Obiectio.*
octo, ergo bonitas infinita simpliciter reddet humanitatem amabilem simpliciter infinite; quia se communicat secundum omnem bonitatem, quam habet, ac proinde humanitas per sanctitatẽ increatam erit summe sancta, & summe amabilis Sic gratia habitualis vt octo reddit subiectũ gratum, & sanctum vt octo: sanctitas autem simpliciter infinita non minus apta est de se reddere subiectum, cui immediate communicatur, infinite simpliciter sanctum, seu effectum si biproportionatum, quam sanctitas finita vt octo sanctum vt octo, siue effectum formalem sibi proportiona

portionatum. Quo etiam pacto habitualis gratia intensiue infinita redderet hominem infinite sanctum intensiue, non est igitur cur summa sanctitas non reddat subiectum summe sanctum, summeque amabile.

2. *Retorquetur.* Reflectet obiectio in aduersarios si apposite proponatur instantia: nam infinita sanctitas diuinæ essentiæ non solum est infinita simpliciter in genere sanctitatis, sed etiam in genere bonitatis, & nihilominus nequeunt aduersarij contendere per bonitatem increatam diuinæ essentiæ reddi humanitatem summe bonam, quia non redditur bona modo essentialiter indefectibili, neque comprehensiua diuinæ essentiæ, & nihilominus bonum essentialiter indefectibile maius est cæteris paribus, similiter bonum comprehensiuum diuinæ essentiæ est perfectius absolute, quam non comprehensiuum; & summe beatum, quam non summe, vt ipsi termini manifestant, & inde ostenditur Deum esse essentialiter indefectibilem, æternum, immensum, summe beatum. Ecce non valet argumentum, quoniam humanitas non redditur absolute summe amabilis à summa amabilitate illi communicata, licet à gratia vt octo reddatur amabilis vt octo & à gratia habituali infinita amabilis infinite secundum quid.

3. *Responsio. Cur humanitas Christi non sanctificetur simpliciter infinite per sanctitatem Verbi.* Modo argumento respondetur negando consequentiam, quia licet sanctitas simpliciter infinita se totam communicet, non est humanitas subiectum capax illius denominationis, quemadmodum lapis non est subiectum capax prædicti effectus formalis, & sicut corpus immediate vnitum sanctitati increatæ non redditur summe sanctum propter incapacitatem ipsius subiecti. Consequenter illa sanctitas, seu bonitas increata non est tam bona subiecto creato, quam ipsi Verbo, quemadmodum omnipotentia formaliter non est tam bona humanitati ac Deo ipsi, non enim potest humanitas ita agere per omnipotentiam. Sic neque æternitas, aut immensitas, aut summa fœlicitas licet communicentur humanitati, non sunt formaliter tam bonæ humanitati ac Deo ipsi. Alij negantes etiam consequentiam, *Aliorum responsio.* aliunde sibi sumunt differentiam, nempe quia gratia habitualis vt octo nequit communicare suos effectus formales nisi subiecto à se realiter distincto, quia habitualis gratia separata à subiecto non reddit se ipsam dignam amore amicitiæ, aut principium operum supernaturalium vitalium hæc enim accidentia de se ordinantur, vt inseruire possint substantiæ.

4. *Insufficiens.* Inde tamen, vt sect. præcedenti monstraui non descendit sufficiens discrimen; quia licet daretur aliqua substantia quæ per se ipsam cognosceret aliquod obiectum non magis cognosceret illud, quam altera substantia quæ intelligeret per intellectionem accidentalem pari claritate repræsentantem illud obiectum. Idemque esset quamuis aliqua substantia se ipsa esset in aliquo loco; non enim magis esset in illo loco, quam altera substantia, quæ per accidentalem vbicationem esset eidem loco præsens, neque substantia, quæ per se ipsam duraret certo tempore magis duraret, quam alia quæ per accidentalem formam illo tempore duraret. Quocirca licet aliqua substantia creata per impossibile identificaret secum sanctitatem, non esset sanctior, quam alia quæ media vnione distincta à gratia sanctificaretur, quemadmodum si per impossibile Christi humanitas cognosceret per scientiam increatam, Deum comprehenderet, & non minus clare cognosceret ipsum Deum, quam Deus à se ipso cognoscitur. Euoluantur quæ in præcedenti sectione obseruaui.

5. *2. Obiectio.* Secundo obiicitur. Si Deus non amaret simpliciter infinite humanitatem Christi propter sanctitatem increatam, magis amaret Deus tres homines quorum humanitates essent hypostaticè vnitæ tribus diuinis personis, quam vnam earum. Sicut Deus magis amat tres iustos, quam vnum, & magis mouetur illorum precibus, quam vnius Idemque esset quamuis eadem gratia omnes tres iustos sanctificaret. *Confirmatur primò.* Confirmatur. Demus eandem humanitatem simul terminari triplici personalitate diuinâ, in illo casu non posset illa humanitas non esse sanctior, quam de facto est humanitas Christi etiam intensiue, quoniam vt supponimus Christi humanitas non est summe sancta, ac proinde per aliam sanctitatem cresceret in sanctitate. *Secundò.* Secundo confirmatur quoniam ex nostra sententia videtur fieri opera Christi Domini non esse valoris simpliciter infiniti, nequeunt enim opera dignificari infinite simpliciter, quin ipsa humanitas sanctificetur simpliciter infinite, quoniam increata sanctitas non minus communicatur humanitati, quam eius operibus. Imo media sanctificatione humanitatis traiicitur valor in opera, ac proinde non poterunt operationes Christi dignificari nisi illo dignitatis gradu quo prius ipsa humanitas dignificata fuerit.

6. *Soluitur à Lugo.* Respondet præcipiuæ argumentationi Lugus disp. 16. sect. 4. n. 28. Deum in dicto casu plus amare illas humanitates extensiue; non vero intensiue, id est plures reperiri titulos ad mouendum Deum, non tamen ita vt titulus cuiusuis humanitatis non esset sufficiens, & superabundans respectu cuiusque boni quod Deus illi conferre vellet ob meritum illius humanitatis. Hæc distinctione, seu explicatione egent, si quidem humanitas non sic redditur sancta à Verbo diuino vt ratione sanctificationis humanitatis opera sint valoris simpliciter infiniti. Etenim si solum hæc sanctificatio attenderetur, sufficienter remunerararetur vnum opus Christi dando in præmium alteri humanitati vnionem hypostaticam, & sanctificationem per sanctitatem increatam, vti super abundanter etiam remuneraretur opus iusti vt quatuor, si ob dignitatem personæ augeretur valor operis in ordine ad alios quatuor gradus. Neque his dissentit Lugus disp. 6. sect. 1.

7. *Vera responsio.* Quare modo non dissimili respondemus argumento, in præfato casu plus Deum amare illas humanitates extensiue ob sanctitatem, non vero intensiue, sicut non plus amat ob sanctitatem intensiue humanitatem Christi eo quod simul cum sanctitate increata habeat gratiam habitualem, quam si careret gratia habituali, vt in sequenti controuersia dicemus. Ratio est, quia licet humanitas non sanctificetur simpliciter summè, sanctificatur tamen summe infra Deum, ac proinde non potest infra Deum intelligi intensiue maior sanctificatio licet per plures sanctitates eadem humanitas vel plures sanctificetur. Sic etiam Christi humanitas licet non sit formaliter adorabilis super omnia, est tamen adorabilis super omnia infra Deum, & non est intensiue magis adorabilis ob sanctitatem increatam, & creatam simul, quam ob solam increatam. Ex his patet ad primam confirmationem.

Ad Confirmationem. Consequenter etiam sumitur ex dictis responsio ad secundam confirmationem: nam si solum consideranda esset sanctificatio ipsius humanitatis, plus posset Christus mereri per duplicem actum, quam per vnum, ac proinde in casu illo,

quo

quo tres humanitates sanctificarentur per tres personalitates diuinas, si duæ ex illis humanitatibus transferrent sua merita, & ius suum omnino in tertiam, & solum attenderetur sanctificatio humanitatis, haberet tertia ius, seu titulum ad aliquid, ad quod ipsa ex se, & vt sanctificata, non haberet titulum sufficientem. Quapropter illæ humanitates plus amarentur etiam in ordine ad maius præmium, si sola prædicta excellentia consideraretur. Cæterum quia non solum debet attendi dignitas humanitatis, & sanctificatio ipsius; sed dignitas ipsius personæ operantis, & hæc sit infinitæ maiestatis, & digna diuinis honoribus, ideo dignum est quodlibet opus Christi præmio maiori, & maiori in infinitum, & omni possibili, quia persona ipsa est quæ satisfacit, & meretur, & super omnia adoratur. Et ideo natura humana dicitur digna omni præmio: hoc enim solum denotat opera huius naturæ propter sanctitatem personæ esse digna tanto præmio. Imo quamuis daremus personalitatem Verbi non sanctificare humanitatem; quia illa persona operans esset infinitæ excellentiæ, ideo opera elicita ab illa persona essent valoris simpliciter infiniti.

8. *Vnde accipiant opera Christi valorem infinitum.* Ex his colligitur, immediate ipsum opus Christi denominari à personalitate Verbi valoris infiniti simpliciter, quia licet prius debeat intelligi constituta persona Christi; tamen intellecta constitutione personæ, ipsa personalitas immediate denominat opus ipsum infiniti valoris; denominatur namque opus personæ infinitæ, & longe maioris valoris, quam si solum attenderetur dignitas humanitatis sanctificatæ, licet ob excellentiam personæ resultet in humanitate quædam moralis excellentia principij eliciriui operis valoris infiniti, sicut in ipso opere resultat dignitas infiniti præmij. Quocirca minus bene Petrus Hurtadius disp. 47. sect. 6. num. 142. iunctis his quæ docet num. 140. aiebat opera Christi Domini reddi valoris simpliciter infiniti, eo quod humanitas sanctificetur infinite in omni genere sanctitatis communicatæ per vnionem distinctam; quoniam, vt diximus, si solum attendatur sanctificatio humanitatis, non intelligitur quodlibet opus Christi mereri omne præmium possibile. Fatemur tamen non posse considerari humanitatem sanctificatam per personalitatem Verbi immediate, quin intelligantur opera infiniti valoris; quia nequit concipi illa sanctificatio humanitatis, quin intelligatur persona infinita, & consequenter ratione vnionis humanitas est constitutiuum personæ infinitæ, & dignæ omni præmio possibili. Ipsa tamen humanitas in abstracto præcisè vt sanctificata, licet non denominetur, digna per quodlibet opus omni præmio possibili inuoluente etiam quid increatum, denominatur digna omni præmio possibili non inuoluente quid increatum. Si autem consideretur dignitas illius personæ, denominatur digna omni præmio possibili absolute loquendo, licet sub nulla consideratione denominentur opera Christi meritoria boni infiniti simpliciter in omni genere, & summi boni secundum se, quia ex dignitate personæ operantis non crescit meritum arithmetice vt in præcedenti tomo plenius dixi.

Petrus Hurtado.

9. *3. Obiectio.* Arguitur tertio. Humanitas Christi quando adoratur simul cum Verbo terminat æqualem, & eandem adorationem supremæ latriæ, vt cum communi Theologorum docent P. Vasquez hic disp. 95. Suarez disp. 53. sect. 1. ergo licet humanitas Christi non ametur secundum se quantum Verbum, tamen vt coniuncta Verbo, seu vt deificata æqualem terminat amorem.

Vasquez. Suarez.

Respondetur iuxta dicta sect. 1. humanitatem vt deificatam non adorari super omnia, licet adoretur per adorationem, quæ ad personam terminatur super omnia. Quare si Christus vt homo præcisè adoretur propter excellentiam, quam habet humanitas ex vi sanctificationis non adorabitur perfecta latria, sed inferiori. Consideranda ergo est duplex adoratio per, quam physice loquendo adorari potest humanitas (quidquid sit de potentia morali, & per se licita) quarum vna dicitur suprema latria, non quod humanitas per internum affectum adorandi æstimetur super omnia, seu adoretur super omnia, sed quia illa perfecta latria, & vnicus actus indiuisibilis fertur ad Verbum super omnia; ad humanitatem vero non super omnia; quemadmodum neque formaliter ille affectus fertur æqualiter ad corpus, & animam, sed ad corpus minus præcipue. Etenim personæ diuinæ amatur ille cultus ratione excellentiæ propriæ, ac secum identificatæ: humanitati vero amatur cultus ratione excellentiæ alienæ quæ contingenter competit humanitati, & per quam redditur ipsa minus excellens, quam Verbum ipsum ob subiecti incapacitatem. Dicitur tamen humanitas materialiter, & identice adorari super omnia, quia intrinsece constituit personam, quæ adoratur super omnia, & cultus externus per se procedit ab interna summissione quæ est super omnia, licet formaliter ipsa non adoretur super omnia, quia formaliter in modo adorandi inæqualiter adoratur humanitas, ac Verbum. Ad id explicandum vtebantur Patres exemplo purpuræ, quæ cum Rege eadem adoratione coadoratur. Licet exemplum in multis sit dissimile; nam cultus, qui terminatur ad purpuram, etiam quando simul cum Rege per modum vnius obiecti adoratur dicitur vt sic respectiuus; humanitas autem adoratur latria absoluta; quia non adoratur propter excellentiam in alio existentem; sed in ipsomet supposito, in quo est intrinsece ipsa humanitas. Est tamen peridoneum exemplum ad explicandum quo pacto eodem indiuisibili actu adoretur Verbum, & humanitas, ita vt idem summissionis affectus modo inæquali feratur ad Verbum, & ad humanitatem, & plus æstimetur Verbum quam humanitas. 10.

Diluitur qualiter sit adorabilis humanitas Christi.

Quo sensu dicatur adorari super omnia.

Secunda vero adoratio erit si solum adoretur humanitas propter excellentiam quam habet eo quod sanctificetur à Verbo, ita vt adoratio feratur ad sanctitatem increatam tanquam rationem formalem adorandi, non tanquam id cui summittimur, sed vt ad id propter quod summittimur. Sicut potest amari Petrus, quia iustus, aut sapiens amore beneuolentiæ, quin iustitia, aut sapientia ametur amore beneuolentiæ. Quando sic adoretur humanitas, adoratur latria inferiori, vel hyperdulia; quia vt loc. citat. obseruat P. Suarez nomen hyperduliæ vsurpari potest ad significandam omnem excellentem adorationem à perfecta latria diuersam, illique inferiorem. 11.

Quo sensu adoretur hyperdulia.

Ex his obiter diluenda venit illa quæstio, an licite sic adoretur humanitas præcisa à Verbo, ita vt sola humanitas sit id cui summittimur, licet increata sanctitas sit ratio formalis adorandi, quemadmodum adoratur homo iustus propter iustitiam quam habet, quin ille actus terminetur ad iustitiam tanquam id cui sit summissio, quamuis ipsa sit ratio propter quam aliud adoratur? Negant perplures licere illud genus adorationis per se loquendo; quia omnis natura rationalis, quando 12.

An licitè sic adoretur.

do decenter colitur, debet coli meliori genere cultus, quem habere potest. Sicut si Rex habeat simul titulum Comitis nô colitur decenter præscindendo à dignitate Regia

13. Tenendum nihilominus est consequenter ad dicta humanitatem illo modo decentissime coli, quia ipsa colitur secundum excellentiam omnem quam habet à sanctitate increata, ipsa enim nulquam constituitur tam sancta seu bona ac Deus ipse, & adoratur quatenus est summe sancta infra Deum. Ita etiam vt supra vidimus, licet adoretur simul cum Verbo, & tam humanitas, quam Verbum sit id cui submittimur, non adoratur humanitas supremo cultu, sed inferiori modo, sicut non exhibetur humanitati supremus amor. Idque clarius patet in adoratione pure interna.

14. *An possit licitè adorari propter eximiam gratiam habitualem, quâ prædita est.* Addo difficulter ostendi cur etiam licite non possit adorari Christi humanitas propter eximiam gratiam habitualem, quam habet præscindendo à sanctitate increata, quemadmodum sub illo præcifo conceptu licite potest amari, & laudari. Neque quæ in oppositum adducuntur procedunt nisi inter homines non introspicientes affectus illorum, à quibus adorantur, vtrum ex sinistra affectione, vel errore procedat illa omissio excellentioris cultus.

15. *4. obiectio.* Obiicis quatro. Si humanitas non redderetur sancta, & amabilis simpliciter infinite, maxime quia Deus debet excedere in sãctitate,& amabilitate; sed non est cur debeat excedere in sanctitate & amabilitate,vti nô debet excedere in impeccabilitate,igitur Christi humanitas per inceatã sãctitatem redditur summe sancta. Porro humanitatem Christi reddi tam impeccabilem per vnionem ad Verbum, quam est ipsa natura diuina secundum se,ex eo patet,quia humanitas redditur omnino impeccabilis per vnionem hypostaticam, ita vt nulla relinquatur rimula peccabilitatis, seu potestatis peccandi in sensu composito illius vnionis; nequit autem alia maior impeccabilitas excogitari, quam cui nulla adiungitur peccandi potestas? Dicat quis quoad conceptum negatiuum impeccabilitatis tam impeccabilem fieri humanitatem per vnionem hypostaticam, quam Deus est per se ipsum: ille enim conceptus impeccabilitatis communis est etiam naturis irrationalibus; at vero secundum conceptum positiuum impeccabilitatis peculiarem, ac proprium naturæ intellectualis non esse æque impeccabilem humanitatem Christi, ac Deus ipse impeccabilis est, quia non redditur summe grata Deo.

16. Hæc tamen responsio non satis explicat cur humanitas Christi per vnionem hypostaticam reddatur negatiue summe impeccabilis, non vero reddi possit summe sancta, sed potius diuertit argumentum ad positiuam impeccabilitatem confundendo illam cum perfectissima sanctitate, & principio summe perfecto operationum supernaturalium. Et adhuc non satis explicat conceptum sanctitatis per radicem operum supernaturalium, nisi denuo adiungat incompossibilitatem cum peccato, quam incompossibilitatem contendit argumentum non minus competere humanitati Christi quam Deo ipsi, & inde sumit paritatem ad conceptum positiuum perfectissimæ sanctificationis.

17. *Respondetur primo. Cur humanitas Christi esto non redatur summe* Respondebimus nos primo discrimen esse inter impeccabilitatem, & sanctitatem: nam impossibile est humanitatem reddi æque amabilem vt probant speciales rationes adductæ sect. 1. & 2. quæ non militant in impeccabilitate. Deinde neque procedit in impeccabilitate ratio adducta disputatio. 3. ad probandum naturam humanam Christi non reddi existentem vbique ab immensitate, quia Deus debet excedere in perfectione existendi in loco: non enim est proprium Dei excedere creaturam in exclusione alicuius mali, verbi gratia, peccati, sed in perfectione rationis formalis excludentis illud malum. Ratio est, quia eadem carentia potest induci per formam magis vel minus perfectam, sicut non excedit Deus beatum in exclusione ignorantiæ Dei, aut ineuidentiæ, sed in ratione formali excludente ignorantiam illam, aut ineuidentiam, seu quod idem est, in perfectione notitiæ, & claritatis illius: ita excedit Deus in ratione formali, ex qua prouenit impeccabilitas, nimirum in conceptu sanctitatis; quoniam perfectissima sanctitas Dei est radix incapacitatis peccandi, quemadmodum perfectissima Dei sanctitas est radix perfectissimarum operationum in genere moris, quæ sunt summe laudabiles in genere moris. *sancta redditur tamen summè impeccabilis à sanctitate Verbi.*

Imo inde sumitur non inefficax ratio cur Christi humanitas non possit reddi summè sancta à sanctitate increata, seu tam sancta ac Deus ipse; quia ob sanctificationem humanitatis nequeunt ipsi deberi operationes summe honestæ: nunquam enim poterit humanitas elicere operationes summe honestas, seu summe laudabiles, quia diuinæ volitiones laudabiles in genere moris semper intelliguntur superlaudabiles, licet operationes humanitatis sint valoris simpliciter infiniti in genere meriti, quia promerentur omne præmium possibile, & Deus non meretur. Quod si Deus mereri posset, magis meritoriæ essent de se operationes diuinæ, quatenus si per impossibile daretur aliquod præmium, ad quod non valerent extendi opera humanitatis Christi, adhuc illud præmium obtinerent operationes diuinæ. 18.

Secundo respondetur neque Christi Domini humanitatem reddi æque impeccabilem ac Deum ipsum. Quod facile explicatur in opinione aientium potuisse diuinitus vnionem hypostaticam expelli per peccatum. Sed neque in opposita sententia, quæ verissima est, vt infra ostendetur, operosum erit id explicare: licet enim vnio hypostatica non potuerit expelli per peccatum, potuit tamen à Deo diuinitus destrui, & destructa vnione poterat humanitas peccare; vnde ratione vnionis non redditur humanitas omnino impeccabilis etiam diuinitus, quia licet humanitas in sensu composito vnionis non possit peccare, potest superuenire sensus diuisus,& sic peccare posset. Quamobrem scite Lugus disput. 26. sect. 5. non solum supposuit, esse perfectiorem impeccabilitatem, & sanctificationem auferre ita capacitatem peccandi, vt de cætero talis natura non possit peccare; sicut est perfectior impeccabilitas non posse humanitatem ex natura rei peccare, quam si posset ex natura rei expellere vnionem per peccatum; sed etiam contendit illam perfectissimam impeccabilitatem non posse concedi humanitati Christi propter rationem nuper traditam; quia nimirum deberet vnio esse indefectibilis etiam diuinitus. 19. *Secundo respondetur*

Obiicis quinto. Humanitas Christi Domini per voluntatem Dei conferendi ipsi sanctitatem increatam media vnione hypostatica amatur à Deo ipso simpliciter infinite: ergo per vnionem hypostaticam redditur summe sancta. Antecedens probatur; quoniam amor eo maior est, quò maiora confert bona, ac proinde erit summus, & simpliciter infinitum, sed interuentu vnionis 20. *5. Obiectio.*

hypo

hypostaticæ communicatur humanitati summum bonum, & simpliciter infinitum, igitur per voluntatem conferendi illi tale bonum amatur à Deo simpliciter infinite, quia obiectum ip um constituitur dignum tanto amore. Confirmatur, si obiectum illud non constitueretur dignum infinito amore, aliquod obiectum finitum, & bonum naturæ rationalis esset dignum maiori amore, & æstimabilius, nempe ipsa supernaturalis beatitudo hominis: nam beatitudo illa est summe amabilis infra Deum; nam est quasi culmen, & cumulus bonorum omnium infra Deum. Indeque prouenit vt si daretur optio, quilibet potius mallet esse beatus, quam quodlibet aliud bonum infra Deum ipsum.

Confirmatio

21\. Deficit hoc argumentum quoniam humanitas Christi non amatur formaliter amore amicitiæ per voluntatem conferendi ipsi vnionem hypostaticam, quemadmodum neque sanctificatur per talem voluntatem, sed amor amicitiæ potius supponit sanctificationem, & similitudinem in natura. Deinde respondemus humanitati conferri bonum simpliciter infinitum, sed propter incapacitatem subiecti nequit denominari humanitas summe bona, sicut si Verbum assumeret naturam equi non redderet illud obiectum summe bonum, & summe amabile. Quare vt supra aduerti bonum illud sanctitatis increatæ melius est in se, quam respectu humanitatis. Nihilominus illud bonum, quia est infinitum in se, licet humanitati non communicetur infinito modo, reddit humanitatem magis bonam, quam reddatur per visionem beatam. Sufficit namque si beatitudo præponatur aliis bonis finitis quoad substantiam, quæ conferri possunt humanitati. Ex quo patet ad confirmationem.

In quo deficiat obiectio.

Respondetur

Sect. IV.

Examinatur quæstio in alio sensu.

1\. Secundus, & vltimus quæstionis sensus supponit humanitatem Christi non reddi à sanctitate Verbi amabilem simpliciter infinite, id est summe, esseque Deum sanctiorem, & amabiliorem, & nihilominus inquirit, an his minime obstantibus adeò sanctificetur Christi humanitas, vt licet summe non sanctificetur dici debeat sanctificari infinite simpliciter, & in omni genere? Affirmat Petrus Hurtado disp. 47. sect. 4. contenditque ab hac parte esse S. Tho. hic quæst. 7. art. 11. Cæterum S. Tho. solum dicit gratiam vnionis esse infinitam *Secundum quod persona Verbi est infinita*, quod tantum est dicere; sanctitatem esse infinitam, quia ipsa persona, quæ datur, infinita est; alioqui humanitas Christi non esset minus sancta, quam Verbum; cum tamen hic author subsect. præcedenti §. *Dico quarto* expresse dicat humanitatem non esse tam sanctam, quam verbum.

Petrus Hurt. S. Thom.

2\. Igitur quamuis præsens quæstio magis videatur de nomine, quam de re, mihi est longe verior contraria sententia. Ratio est; quia sanctificatio simpliciter infinita, est qua nulla maior potest excogitari; maior autem est sanctificatio, qua Deus se ipso essentialiter sanctificatur: si quidem humanitas vt supra vidimus non est tam sancta quàm Verbum, vt fatetur aduersarius, docuitque expressis verbis Suarius disp. 53. sect. 3. §. vltimo dicendum.

Sanctificatio humanitatis non est simpliciter infinita.

3\. Hæc ratio maxime probanda est. Tum quia aduersariorum fundamenta omnino infringit. Tum quia innumeris exemplis stabilitur: nam ideo actus Christi Domini licet sint simpliciter infiniti in genere meriti, non dicuntur simpliciter infiniti in laudabilitate morali, quia actus diuini sunt laudabiliores, non tamen sunt magis meritorij; quoniam Deus non meretur, & actus Christi promerentur omne præmium possibile. Ideo etiam peccatum mortale non est malitiæ simpliciter infinitæ in ratione dissonantiæ ad rationem, & offensæ Dei, quia licet habeat vim aliquam infinitam demerendi, tamen vnum peccatum magis offendit Deum, quam aliud, & magis est disforme rationi, & consequenter quia nullum peccatum est summum in ratione offensæ Dei, & dissonantiæ ad rationem, ideo non est simpliciter infinitum in ratione offensæ, ac dissonantiæ ad rationem. Ideo etiam infinita quantitas, quæ non includeret omnem quantitatem possibilem non esset quantitas simpliciter infinita, sed secundum quid, quoniam infinitum simpliciter in aliquo genere, est illud, quo maius intelligi nequit in illo genere, ac proinde sanctificatio simpliciter infinita in genere sanctificationis est illa, qua maior nequit intelligi in genere illo sanctificationis; sicut infinitum simpliciter in genere perfectionis est illud quo perfectius excogitari nequit, alioqui gratia habitualis infinite intensa diceretur infinita simpliciter in perfectione, & consequenter summum, quod dicere nefas erit.

Cur Christi Domini actus non sint simpliciter infinite laudabiles, esto sint infinite meritorij.

Cur peccatum non sit simpliciter infinitum in ratione offensæ, & dissonantiæ ad rationem.

Quid sit infinitum simpliciter in aliquo genere.

4\. Inde etiam est vt quamuis homo per peccatum demereretur carentiam vnionis hypostaticæ, illud demeritum non esset simpliciter infinitum in ratione demeriti; quia posset excogitari alia maior pœna, & aliud maius demeritum, illud nempe per quod simul cum carentia illius vnionis demereretur alias plures pœnas. Et quamuis peccatum demereatur pœnam infinitam in duratione, non ex hoc capite erit infinitum simpliciter in genere demeriti, quia maius demeritum esset, quod non solum mereretur pœnam duratione, sed intensione infinitam. Et quamuis actus puri hominis iusti absolute, & mathematica condignitate mereretur gloriam cum duratione infinita adhuc illud meritum non esset simpliciter infinitum in ratione meriti, quia aliud meritum non solum illud præmium promereretur, sed gloriam intensiue maiorem.

5\. Arguit nihilominus pro se aduersarius. Forma, seu quidquid se habet instar formæ, quamuis non sit proprie forma; reddit subiectum sanctum in gradu in quo ipsa forma est sancta; quia cum forma vniatur immediate subiecto illud debet reddere bonum in gradu quo ipsa est bona; sed Verbi sanctitas est infinita simpliciter, igitur reddit subiectum sanctum infinite simpliciter, & in omni genere. Confirmat hoc, quia gratia vt octo, reddit subiectum gratum vt octo, ergo forma infinita non communicat perfectionem minoris gradus, quam ipsa est. Ratio, inquit, est, quia forma communicat subiecto vt *quod* totam perfectionem in eo gradu, in quo ipsa est vt *quo*.

Obiectio.

6\. Probationes istæ nimium probant; nam exinde liceret inferre humanitatem esse tam sanctam, quam Verbum ipsum: Verbum enim est sanctum vt *quod*, & etiam natura diuina est sancta vt *quod* iuxta naturam sanctitatis vt *quo*, sed tam sancta est humanitas vt *quod*; ac ipsa diuina sanctitas vt *quo*, ergo humanitas non est minus sancta, quam Diuinitas; aut Verbum. Deinde natura diuina sanctificatur

Eneruatur.

sanctificatur in gradu in quo diuina sanctitas est sancta *vt quo*, ergo humanitas, & Diuinitas non sunt inæqualiter sanctæ. Denique ipse aduersarius debet fateri non recte argui; sanctitas vt octo reddit subiectum amabile vt octo, ergo sanctitas summa reddit humanitatem summe amabilem.

7. Respondetur. Hinc ad obiectionem facile respondetur negando formam, vel quasi formam semper reddere subiectum sanctum in gradu in quo ipsa est sancta; quia poterit subiectum esse incapax talis effectus, vt in ipsa amabilitate constat. Sic etiam Christi corpus non redditur per vnionem hypostaticam ita amabile quam ipsa anima, quia non redditur obiectum diuinæ amicitiæ. Propter hæc non inficiamur, humanitatem reddi sanctam infinite in genere sanctificationis naturæ creatæ, quia in hoc genere est sanctificatio summa intensiue loquendo. Sic etiam (vt supra dixi) quantitas omnis possibilis dicitur infinita simpliciter in genere quantitatis, licet quantitas minor, esto infinita sit, non dicatur infinita simpliciter & in omni genere quantitatis. Sed neque dicendum est humanitatem sanctificari finite, sed infinite in illo genere, seu intra certum quoddam genus.

8. Ratio à priori conclusionis. Ratio à priori nostræ assertionis, quæ cunctas præoccupat obiectiones est; quia infinitum simpliciter in genere sanctitatis, aut in genere quantitatis Verbi gratia significat (vt supponunt aduersarij) infinitum in omni genere sanctitatis, aut in omni genere quantitatis; hoc autem significat non posse excogitari sanctitatem maiorem, seu maiorem quantitatem, ac proinde, humanitatem anctificari simpliciter infinite, sonat nihil esse quod magis sanctificetur, quod diffitentur aduersarij.

9. Humanitas Christi non magis sanctificatur intensiue per gratiam habitualem, & personalitatem Verbi simul, quam per hanc seorsim. Colligitur ex dictis humanitatem non magis sanctificari intensiue per personalitatem Verbi, & gratiam habitualem simul, quam per solam personalitatem, nec plus intensiue fore sanctificandam humanitatem si per possibile, vel impossibile assumeretur à tribus diuinis personis, nec eius opera essent in illo casu maioris valoris:non, inquam, magis sanctificaretur intensiue, quia per Diuinitatem summe sanctificatur in genere sanctificationis naturæ creatæ. Deinde non essent opera illius humanitatis maioris valoris,quia licet per plures quasi formas sanctificetur,non magis intensiue sanctificatur. Ita si iusto habenti duos gradus gratiæ daretur alter secundus eiusdem rationis non valens constituere intensionem, non cresceret valor operis additione noui secundi, nisi solum extensiue, quatenus essent plures tituli ad obtinendum idem præmium.

10. Non minus à Diuinitate, quam à Personalitate sanctificatur. Colligitur denique non minus sanctificari humanitatem à Diuinitate, quam à personalitate; licet enim formaliter immediatius seu primario vnio attingat personalitatem; hoc tamen non efficiet ne subiectum sit capax sanctificationis summæ per Diuinitatem in prædicto genere:quia quælibet vera vnio realiter immediata sufficiet vt sanctitas increata tribuat illum quasi formalem effectum summæ sanctificationis infra Deum: nam dum subiectum de se sit capax effectus formalis, vnio quæ sufficit vt subiectum recipiat proprie aliquem effectum formalem, sufficiet etiam vt subiectum recipiat ipsum in gradu summo capacitatis subiecti. Ideoque licet Diuinitas per impossibile primario vniretur humanitati, non magis illam sanctificaret. Quemadmodum supra ostendi identitatem formæ cum subiecto non magis efficere, si cætera sint paria, vt subiectum recipiat aliquem formalem effectum,quam si illum reciperet à forma distincta,& quemadmodum non minorem effectum formalem recipiet,si forma communicet illum media vnione distincta, quam si per se ipsam communicaretur subiecto.

Altera obiectio. Postremo obiiciunt. Christus vt homo est Filius Dei naturalis, ergo est Filius Dei infinitus, ergo infinite gratus Deo; quia in tantum est gratus, inquantum Filius. Etiam hoc argumentum reflectit contra suum authorem;probat enim humanitatem Christi esse tam sanctam quam Deum, vel nihil concludit.

11. Dissoluitur. Responderur Christum, quà homo est, includere filiationem diuinam, esseque personam diuinam summe Deo placentem,ac proinde vt sic non solum est infinite Deo gratus; sed summe gratus, & terminat summum Dei amorem: at vero si humanitas cõsideretur in astbracto vt sanctificata per increatam sanctitatem non erit sancta simpliciter infinite, sed in genere naturæ creatæ habentis filiationem Dei, & consequenter licet denominetur filia Dei naturalis, aut filius, erit in ordine inferiori. Vide P.Suarez disp.53. sect.3. §. *vltimo dicendum* vbi inquit: *Filiatio naturalis, quæ conuenit Christo vt homini ratione gratiæ vnionis minus excellens est, quã filiatio naturalis, quæ conuenit illi vt Deo.* Neque dicas egisse præsisè de filiatione proueniente formaliter à modo vnionis: etenim constat egisse de sanctificatione proueniente à personalitate diuina: quoniam hoc probat, quia adhuc humanitas non est effecta tam excellens, ac Deus. Idem etiam clare monstratur ex §. *ad priorem difficultatem*, vbi supponit humanitatem propter sanctitatẽ Verbi adorari latriã minùs perfecta,& adorationã comprehendere Verbũ, & Diuinitatem vt rationem adorandi. Hæc late ibi prosequitur, qui omnino recognoscendus est, nec non disp.59. sectio 2. §. *Sic ergo Filiatio*, vbi distinguit duplicem filiationem naturalem in Christo prouenientem ab vna & eadem forma, quod non semel ibi explicat. P.Suarez.

Sect. V.

An Christi humanitas minus sanctificetur à personalitate Verbi, quam à Diuinitate.

Sectione præcedenti dixi Diuinitatẽ non minus sanctificare humanitatem, quam sanctificetur per Verbi personalitatem. Maior tamen erit difficultas, an sanctificetur magis per Diuinitatem, quam per personalitatem; quoniam Theologorum perplures videntur supponere naturam diuinam esse formaliter magis perfectam, quam personalitates, ac proinde humanitas amabilior reddetur per Diuinitatem quam per personalitatem, & consequenter magis sanctificabitur intensiue per Diuinitatem, quam per personalitatem: quemadmodum natura Diuina, seu Deus ipse magis sanctificatur per Diuinitatem, quam per personalitatem. 1. Ratio dubitandi.

Dicat quis humanitatem propter subiecti incapacitatem non reddi summe sanctam, aut summe amabilem, vt probatum manet, ac proinde certam quandam habere limitationem in sanctificatione, ita vt sanctificetur summe infra Deum, siue Deus consideretur sanctus per Diuinitatem, siue per personalitatem, ac per consequens non esse cur personalitas diuina non expleat omnem 2. Probabilis dubij resolutio.

omnem capacitatem, quam habet humanitas vt intensiue sanctificetur, quia adhuc non sanctificatur per personalitatem iuxta omnem perfectionem ipsius personalitatis, neque enim redditur humanitas tam bona per personalitatem verbi, quam ipsa personalitas secundum se; semper nanque quælibet perfectio diuina est amabilior quauis creaturâ, quouis modo perficiatur: alioqui non esset quo pacto firmiter ostenderetur humanitatem non posse absolute esse tam sanctam, quam Deum ipsum secundum se.

3. Non satisfacit omninò. Hæc obiectio contra præcedentem difficultatem non absque probabilitate illam diluit; non tamen perfecte illam dirimit: videtur nanque imperceptibile, quod à forma perfectiori non reddatur humanitas amabilior, & quod à maiori excellentia non constituatur digna maiori cultu. Sic etiam corpus Christi Domini ratione vnionis ad Diuinitatem non posset formaliter non reddi dignum maiori cultu, quatenus dignificatur, & quodammodo sanctificatur per Diuinitatem, quem per personalitatem, & magis amabile, quia neque per Diuinitatem constituitur summe amabile infra Deum; etenim anima Christi est amabilior.

4. Expeditur dubium. Relationes diuinæ sunt æqualis perfectionis cum essentiâ. Eaqueproptcr expeditius dissoluitur difficultas iuxta principia, quæ non semel sanxi, nempe relationes diuinas esse æqualis perfectionis cum essentia: hoc enim petit conceptus identitatis, vt vbertim ostendi tract. de voluntate Dei, & ideo actus diuini sunt omnes æquales, & summæ honestatis, quia exigunt esse idem cum summâ perfectione physica diuinæ naturæ, igitur & omnia, quæ petunt identitatem physicam cum diuina natura erunt æqualis perfectionis cum ipsa. Sic etiam intelligitur cur essentia diuina simul cum relationibus non sit quid perfectius intensiue, quam sola essentia, quod difficile percipietur in aduersa sententiâ. Neque valet si responderis essentiam continere relationes virtualiter: tum quia continentia illa, quæ quasi actiue tribuat perfectionem relationibus admitti non debet, vt colligi potest ex bene multis, quæ loco citato adduxi: tum etiam, quia licet gratis admitteretur, insufficiens censeri debet ad enodandam obiectionem, quoniam essentia creata eminenter præcontinet proprietates, & adhuc perfectior intensiue est essentia, si formaliter suis proprietatibus gaudeat, quam si careat ipsis, igitur nisi ad perfectam identitatem essentiæ cum relationibus fiat recursus, quæ sunt veluti proprietates essentiæ sine quibus esset manca, nequit proposita difficultas satis expediri. Personalitates esse de complemento diuinæ naturæ, ita vt sine illis esset imperfecta, docuere multoties sancti Patres. Vnde Basilius libro 3. de Spiritu sancto contra Eunomium, adductus, & collaudatus à Concilio Florentino aiebat; *Deitas Trinitate completur.* Similia scripsit ipsemet Basil. libro vnico de Spiritu sancto ad Amphil cap. 18. dicens *Spiritum sanctum per seipsum compl re super omnia glorificandam, ac beatam Trinitatem.* Euoluatur etiam Cyrillus libro 14. Thesau. cap 3. Paulinus Epist. 25. Nazianzenus orat. de laudibus Heronis colum. 3. à fine, & orat. 37. quæ est. 5. de Theologia.

Basil. *Cyrill.* *Paulin.* *Nazian.*

5. Consentiant necesse est quotquot asserunt essentiam diuinam potuisse immediate & primario vniri naturæ creatæ; illi enim cum communi Theologorum supponunt Deum fuisse summe communicatum ad extra per vnionem hypostaticam, & vnionem ad personã Verbi esse summam communicationem ad extra: si autem ex vna parte asseratur, essentiam diuinam esse formaliter perfectiorem personalitatibus, & ex alia pariter dicatur potuisse Diuinitatem ratione sui primario immediate communicari ad extra, non vnio hypostatica, sed illa vnio formaliter immediata respectu Diuinitatis, esset maior communicatio ad extra.

Hæc etiam opinio proficua nimis existimari debet ad plures alias theologicas quæstiones extricandas: nam Spiritus sanctus non est ex vi processionis suæ formaliter minus perfectus, quam secunda Trinitatis persona ex vi suæ processionis quod verum esse non posset si formaliter natura diuina esset intensiue perfectior quam amor, seu attributum: nam Filio, seu secundæ Trinitatis personæ formaliter communicatur natura diuina, tanquam finis, qui formaliter intenditur communicari: at vero Spiritui sancto, non communicatur formaliter natura diuina per modum finis qui, sed amor; igitur amor virtualiter distinctus à diuina natura non est formaliter minus perfectus quam Deitas, seu diuina natura; hoc autem verum esse non posset nisi omnia, quæ identificantur cum diuina natura, debeant esse æqualis perfectionis cum ipsa, igitur relationes non sunt formaliter minoris perfectionis, quam essentia. Proficit etiam hæc opinio ad clariorem probationem aliarum veritatum in materia de Trinitate, quam licet aliunde probare aliquoties nostræ curæ fuerit; semper obseruaui, faciliorem parari exitum ad soluendas difficultates si asseramus omnia prædicata diuina esse æqualis perfectionis cum ipsa essentia propter identitatem cum essentia. Intelligitur nanque cur Paternitas licet sit principium *quo* productiuum Filiationis in diuinis, non sit perfectior Filiatione: nam ratio principij *quo*, & continentia si cætera sint paria maiorem indicat perfectionem, nisi terminus productus sit ex alio capite summe perfectus. Adferturque consequenter speciosa ratio cur duæ relationes simul sumptæ non sint intensiue quid perfectius, quam vnica tantum relatio. Dicitur præterea cur Christus Dominus, quà homo est, & persona diuina, licet præscindamus à Deitate, sit dignus summo amore, summaque veneratione, quia scilicet includit perfectionem simpliciter infinitam, qua nulla maior excogitari potest. 6. Si natura diuina esset perfectior relationibus, Spiritus sanctus ex vi suæ processionis non esset æquè perfectus ac Verbum.

Videbitur forsan alicui iuxta hanc opinionem, quæ mihi non displicet, consequenter asserendum esse, licet cognitio & amor sint prædicata absoluta ipsas relationes diuinas formaliter cognoscere, & amare, quemadmodum diuina natura formaliter cognoscit, & amat; non enim potest esse summa perfectio formaliter, quæ non intelligit, & amat, summa enim perfectio debet esse summe fœlix, & vt sit summe fœlix oportet cognoscere & amare summam perfectionem; consistit nanque beatitudo in cognitione & amore summi boni. Ideo S. Tho. 1. p. quæst. 26. art. 1. corpore aiebat de ratione beatitudinis diuinæ esse, *quod sit summum bonum, & perfectum: cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono, quod habet.* Et concludit Deum esse summum bonum, & habere beatitudinem; quia est summe perfectum, & actu intelligens, ergo omnis formalitas quæ sit summum bonum, debet actu cognoscere summum bonum. 7. Probabile est, relationes diuinas formaliter cognoscere & amare. *S. Tho.*

Hinc

8. Cur decreta libera supponant personas constituta. Hinc dici potest, cur tres diuinæ personæ debeant præcedere omne liberum Dei decretum, quia omnes tres diuinæ personalitates libere dicuntur amare, eo quod ament per decretum commune toti Trinitati, quin decretum illud præsupponatur prius in vna persona, quam in alia, licet sola natura sit quæ formaliter determinet ad existentiam decreti. Præcessisse totam Trinitatem decretum creandi hominem, & totam Trinitatem libere decreuisse colligi potest ex verbis illis Genes. 1. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*, & post pauca: *Faciamus ei adiutorium*: nam verbum illud *faciamus*, & illud *nostram* inducit multitudinem personarum: non enim secum præcisè loquebatur, & quasi se excitando vnica persona dicebat *faciamus*. Neque illa loqueretur, si id quod superaddit secunda persona primæ non esset formaliter cognoscens: nam licet natura Petri simul terminaretur duplici propria personalitate, quæ non est formaliter cognoscitiua, vel terminaretur simul subsistentia propria, & Angelica, quæ non est formaliter potens cognoscere, si solum intelligeretur hæc natura humana, non vero alia cognoscitiua non dicet hæc persona loquendo cum alia *faciamus*: illa enim sermocinatio non est nisi inter duos cognoscentes, non enim dirigitur sermo nisi ad distinctum cognoscens, quatenus in ratione cognoscentis distinguitur. Ob id plurimi Pattum vtuntur prædicto testimonio ad ostendendam Trinitatem personarum: sicut enim idem non ita hortatur seipsum, ita si sit vnica substantia cognoscitiua non relinquitur locus huic adhortationi: Propterea Basilius homil. 9. in exameron pag. vltima exponens illum locum aiebat: *Quis enim faber, aut ærarius, aut lignarius, aut certe coriarius sutor solus ipse quidem, nec alio quoquam sibi cooperante stipatus, interque suæ artis instrumenta desidens: quis, inquam, sibi soli admurmurat dicens: Faciamus gladium, aut: compingamus aratrum, aut: Conficiamus calceamentum: ac non potius silentio suam, cum libuerit, accommodatam ad artem exequitur operationem? Sunt enim insignes profecto nugæ, vnum aliquem inueniri, qui sibi imperet, siue præceptorem desidere, ac heriliter seipsum vehementer vrgere, & adhortari.* Quæ ratio si attento animo inspiciatur eodem modo probat, neque in vnica natura terminata duplici personalitate non cognoscitiuâ reperiri nisi nugatoriè illam adhortationem: quoniam modus ille effandi vel destinatur ad imperandum subditis, vel vt alii æquales communi consilio decernant, quorum non est vnica tantum substantia cognoscitiua, & decernens: si enim natura humana simul terminaretur subsistentia propria, & equina non loqueretur vnum suppositum alteri, quia non est duplex substantia, quæ formaliter moueri posset à cognitione ad libere decernendum.

Genes. 1.

Basil.

9. Simile etiam est aliud testimonium Genes. 11. *Venite descendamus, & confundamus ibi linguam eorum*, ex quo Trinitatem ostendunt Basilius libro 5. contra Eunom. inter medium & & finem. Gregorius Nyssenus libro de Trinitate & aduentu Domini contra Iudæos. Quem locum sic ponderat Chrysost. serm. de Trinitate antemedium: *Dicendo, venite, pares honore exhortando vocat. Neque enim si Angelis imperasset dicere debuit, Venite: sed imperando. Ite: Vide autem obsecro quomodo Patris vox Filium, & Spiritum vocet. Nam si vnum in solum hoc dictum esset, debebat dicere, Veni, & descendamus: qui autem dixit, Venite, vnius est vox ad duos honore æquales.* Similia scripsere Hierony. Isai. 6. non procul à principio, Cyrillus Alexandrin. de Trinitate libro 3. col. 3. Theodoret. in Genes. quæstio 19. Quod si vnica tantum esset cognoscitiua substantia non plures, possent exhortatione vocari proprie, sed ad summum denominatiue; sicut inepta esset adhortatio, eo quod vnica humana natura triplici propria afficeretur subsistentia. Quam rationem confirmant omnia testimonia, in quibus Pater introducitur loquens cum Filio: non enim inter se colloquia miscent nisi substantiæ distinctæ cognoscitiuæ.

Genes. 11. Basil. Grego. Nyssen. Chrisost. Hierony. Cyrill. Alexand. Theodore.

10. Hanc rationem non prætermisit Cyrillus Alexan. libro 1. contra Iulianum circa medium ponderans eos qui apparuerunt Abrahæ Genes. 18. *Tres quidem fuisse, subsistisse autem propriis subsistentiis singulos, sermone consubstantialitatis in vnum comprehensos, & ita dedita opera colloquia inter se miscuisse*, non enim possunt inter se miscere colloquia nisi plures substantiæ cognoscitiuæ, sicut enim non loquitur proprie nisi substantia cognoscitiua, ita non sunt proprie plures colloquentes nisi sint plures substantiæ cognoscitiuæ. Quare ex illo Psal. 109. *Dixit Dominus Domino meo*, colligitur esse in diuinis plures realitates substantiales cognoscitiuas.

Cyrill. Alexan. Psal. 109.

11. Inde etiam est, vt Patrem oremus vt distinctum à Filio, quia supponimus Patrem etiam prout condistinguitur à Filio, formaliter exaudire preces nostras. Neque dubium est, licere loqui specialiter cum vna persona diuina non cum alia: sic enim specialiter alloquimur Spiritum sanctum cum dicimus: *Veni creator Spiritus*; quia licet vna persona nihil præstare possit, quod non præstat alia; tamen vna persona etiam prout condistincta ab alia, audit preces nostras.

12. Ex hoc principio descendunt aptissimæ congruentiæ, quibus ostenditur mysterium sacræ Triados; quia iucundissima personarum germanitas deesse non potuit summæ fœlicitati, & plenitudini perfectionis; hæc autem iucundissima germanitas requirit pluritatem personarum, ita vt vna prout reipsa differt ab alia, & quatenus differt, cuncta alterius arcana percipiat, & vt sic mutuo amore se diligant. Quod si diuina generatio probatur; quia Deus non potuit esse sterilis, sed debuit habere sibi æqualem, eodem discursu ostenditur Patrem generare Filium, qui prout differt à Patre, sit summe fœlix, & diligat Patrem, ita vt non tantum illa substantia quæ formaliter est idem cum Patre diligat Patrem, sed etiam possit assignari substantia distincta à Patre quæ diligat Patrem. Hæc confirmanda sunt, cum de amicitia inter diuinas personas habeatur sermo. Interim, prius quam nostrum iudicium feramus, sit alia confirmatio.

13. Nequit intelligi ex intellectu procedere Verbum, nisi vt intelligat formaliter & proprie aliqua substantia, quæ antea non intelligebat pro priori ante productionem Verbi: si autem subsistentia Filij non esset formaliter cognoscens, sed solum diceretur cognoscere, quia natura diuina cognoscit, & resultat vna persona ex natura diuina, & personalitate Verbi, denominatio intelligentis solum descenderet denominatiue in personalitatem vt constituentem quasi quoddam totum cum personalitate veluti descendit supra

supra personalitatem creatam: ac proinde produceretur Verbum in diuinis non vt de nouo formaliter intelligeret aliqua substantia; quæ antea non intelligebat. Plura ex hoc principio se prodent in tract. de Trinitate. Non tamen silentio euoluere fas est verba Nysseni orat. catechetica cap. 2. *Quomodo* (inquit) *Dei Verbum putauimus vim habere eligendi, essque operans, & omnipotens, ita etiam Spiritus sanctus ad Verbi similitudinem est in hypostasi eligendi vi prædita, per se mobilis, operante, & semper eligente, & ad omne propositum cum voluntate concurrentem hab. nte potentiam.* Sola tamen natura non vero personalitas provt virtualiter condistinguitur ab ipsa, libere determinat personalitas autem videt se habere naturam eligentem ratione cuius persona absolute eligit, vti homo absolute dicitur eligere. Cæterum vt Pater loquatur ad Filium, opus est vt filius, provt distinctus à Patre, cognoscat, licet per eandem cognitionem vterque cognoscat: solus enim Pater à semetipso loquitur: Filius autem & Spiritus sanctus loquuntur sed non à semetipsis. *Nyssen.*



CONTROVERSIA X.

De gratia habituali Christi Domini.



Opportunus erat locus disputandi de sanctificatione prouenienti formaliter ab ipsamet vnione hypostarica provt condistinguitur à sanctitate increata: tamen quia meum sensum adaperui & confirmaui non paucis in primo tom. ideo ad alia properare satius erit.

DISPVT. XLIX.

An & cur in Christo Domino fuerit donum habitualis gratiæ?

Fuisse in Christo saluatore nostro gratiam habitualem fatentur omnes Theologi; variant tamen nimis in assignando gradu certitudinis huius asserti, nec non in ipsius probatione, quæ duo in hac disput. ad examen vocantur.

SECT. I.

An ex sacris literis, & Patribus sufficienter monstretur fuisse in Christo habitualem gratiam?

1. De fide esse reperiri in Christo donum istud habitualis gratiæ docent nonnulli ex Theologis hac quæst. 7. attic. 1. Pater Suarez disput. 18. section. 2. conclus. 2. Pater Valentia punct. 1. Cabrera di put. 1. ad artic. 1. huius quæst. 7. Ragusa disputatio 67. §. 3. Lorca disput. 37. quem nonnulli falso allegant pro contraria sententia, existimantes, etiam nullum hoc docuisse præter Ragusam postquam Pater Vasquez disput. 41. capite 1. contrarium docuit, quod immerito existimari constat ex dictis, & apparebit ex dicendis. *Suarez. Valentia. Cabrera. Ragusa. Lorca.*

2. Negant esse de fide Pater Vasquez supra. Turrianus in selectis, Meratius disp. 23. Hurtado Complutensis disput. 7. difficult. 4. Lugus disput. 16. num. 92. Bernal disp. 30. sect. 1. Arausus dub. 1. eiusdem artic. 1. quæstionis 7. & ibidem Nazarinus. In hancque partem magis feror, quia ex Sacra pagina, & Patribus nequit hoc ita certo colligi. licet plures ex his authoribus, quos alij recentiores imitantu plures iusto detrahant de certitudine existentiæ gratiæ habitualis in Christo, aiunt enim illa quæ scripturæ diuinæ sanctique PP. enuntiant, optime, & sufficientissime intelligi de sanctificatione per sanctitatem increatam, quod à veritate longe abest vt postea inclarebit. Conueniunt tamen omnes, hoc sine temeritatis nota negari non posse propter vnanimem consensum Theologorum. Aiunt tamen nonnulli, non videri hanc temeritatis censuram sufficienti innixam fundamento ob solum communem Theologorum sensum; quoniam antiqui falso ducebantur fundamento existimantes, animam Christi non sanctificari formaliter per sanctitatem increatam, vel alia inefficacia, argumenta proposuere ad stabiliendam conclusionem. Recentiores etiam Theologi proferunt fundamenta, quæ ab aliis contemnuntur: non tamen audent temeritatem absolute diffiteri. *Vasquez. Turrianus. Hur. Comp. Lugus. Bernard. Arauf. Nazari. Autoris placitum.*

3. Qui censent hoc esse fide diuina certum probant ex verbis Psal. 44. *Vnxit te Deus Deus tuus oleo lætitiæ præ participibus tuis.* Et Psalm. 132. *Sicut vnguentum in capite quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti eius.* Nam idem vnguentum fuisse dicitur in capite & in membris. Et Isaiæ 61. *Spiritus Domini super me, eo quo vnxerit me.* Et Act. 10. *Quomodo vnxerit eum Dominus Spiritu sancto, & virtute.* Ex quibus verbis colligunt fuisse in Christo gratiam creatam, quæ sit donum permanens: hoc enim verba sonant, & ita exponuntur à PP.. Confirmant: quoniam eisdem verbis dicitur Spiritum Santum vnxisse Christum, & mansisse in illo, quibus vngere nos, & manere in nobis, igitur significatur idem modus sanctificationis. Ideo etiam Patres pronunciant, vnctionem, qua Christus fuit vnctus, esse similem nostræ. Multi etiam expressè nominant donum infusum. Secundo firmant suam sententiam: quia de fide est, esse in nobis gratiam sanctificantem, quæ sit donum permanens creatum, & de fide etiam est, omnem perfectionem spiritualem, quæ non claudit imperfectionem, esse in Christo Domino, igitur de fide est, esse in Christo gratiam habitualem, licet non sit de fide esse in Christo gratiam habitualem sub illis terminis gratiæ habitualis: hoc enim deprehenditur discursu Theologico ex præmissis de fide: quia de fide est esse in Christo gratiam creatam permanententem similem nostræ: hæc autem nequit in aliud genus entis reduci nisi in qualitatem, & habitum. *Psal. 44. Psal. 132. Isai. 61. Act. 10.*

4. In his, quæ posui pro prima illa sententia asserente esse fidei dogma reperiri in Christo gratiam habitualem

Eleuatur fũdamenta affirmantis sẽtentiæ. habitualem, plura sunt quæ nobis non modice displicent. Nam illa Sacræ pag. testimonia intelliguntur à multis Græcis, ac Latinis fere omnibus de sanctificatione per vnionem hypostaticam, quam vnctionem præfiguratam docuit August. lib. 18. in Genes. cap. 28. in lapide, quem Iacob vnxit, Lege Lorinum in illa verba Psal. 44. vers. 8. licet etiam ipse putet, esse fide certum, dari in Christo gratiam habitualem. Ostendi etiam disp. 46. sect. 1. Cyrill. Alexand. lib. 4. in Ioan. cap. 29. edocuisse Christum non fuisse vnctum sicut reliqui sancti; sed quia Verbum caro factum est. Alij etiam ex PP. vt ibidem apparuit, Christum per se vnctum esse, sibique ipsi fuisse vnctionem, & quid proprium de Christo proferebant, dum aiebant, Christum à Diuinitate vngi, & totius vngentis præsentia, & ipsum solum esse essentialiter sanctum, & natura vnctum, alios gratiâ. Neque in referendis, exponendisve ipsorum verbis immorari licebit, quoniam huic muneri satisfeci loc. cit.

August. Lorin. Cyrill. Alexan.

5. Secundo placere nequeunt; quia licet ex illis testimoniis sufficienter colligeretur tanta certitudine, esse donum creatum permanens in anima Christi ipsam formaliter sanctificans, hoc totum sufficienter verificaretur de sanctificatione per vnionem hypostaticam; nam ipsamet vnio hypostatica prout differt à sanctitate increatâ est donum creatum permanens, receptumque in anima Christi, eamque formaliter sanctificans.

6. Prima etiam confirmatio non est adeo efficax. Tum quia falso sumit Patres eisdem verbis asseruisse Christum inungi seu sanctificari, & nosipsos: nos enim non dicimur vncti totius vngentis præsentia, vti Christus dicitur. Verbisque non obscuris aiebat Cyrillus suprà, Christum non fuisse vnctum sicut reliqui sancti. Aiuntque Patres, ipsam Diuinitatem fuisse vnctionem. Lege Nazianzenum orat. 36. fere initio, Damascenum 3. Fidei cap. 3. Nyssenum homil. 5. in cantica. Athanasium orat. contra Arianos quæ post sermones contra ipsos, & alia plura testimonia quæ habent dicta disp. 46. sect. 1. Tum etiam, quia illa verba possent significare aliquam similitudinem genericam, vel saltem non est adeo certum non illam tantum significasse. Sic etiam Augustinus de Prædest. SS. pronunciat: *Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicunque Christianus, qua gratia homo ille factus est Christus*, & nihilominus valde dissimilis est vtraque gratia. Esseque non modica similitudo, quia sicut reliqui iusti sanctificantur per veram vnionem receptam in anima, ita Christus. Imo vt prædixi ipsamet vnio hypostatica ratione sui formaliter sanctificat.

Nazian. Damas. Nysse. Athana. August.

7 Secunda etiam confirmatio non poterit illam veritatem adeo certam efficere, quia licet sit de fide, nos sanctificari per donum creatum permanens, & licet sit pariter fide certum, omnem perfectionem spiritualem, quæ in Christo non diceret imperfectionem non esse ipsi denegandam; adhuc non constat tanta certitudine gratiam habitualem non imbibere aliquam imperfectionem in ordine ad Christum; nam absque hæresi posset quis obtendere, gratiam habitualem essentialiter esse filiationem adoptiuam & non posse esse in subiecto quin illud reddat filium adoptiuum, ac proinde includere prædicatum Christo repugnans, quoniam Filius Dei naturalis nequit esse adoptiuus; Christus autem etiam quà homo est, dicitur Filius Dei naturalis.

8. Opponunt aduersarij hanc vnctionem, seu sanctificationem tribui Spiritui sancto, vnionem autem Incarnationis non tribui Spiritui sancto licet ipsi tribuatur conceptio Christi ex Virgine. Sed contra est, quia cum vnio hypostatica sit, eximium donum quod seipso formaliter sanctificat, vel seipso est ratio formalis communicandi eximiam sanctitatem, & cui debetur gratia habitualis, non potest non tribui ipsi Spiritui sancto, cui per appropriationem tribuitur omnis creata sanctitas, & omne donum supernaturale, cui debetur sanctitas, seu debitum sanctitati, & conducens ad sanctitatis augmentum, & ideo nomine gratiæ Spiritus sancti, seu nomine Spiritus sancti intelligitur etiam gratia auxilians media quahomo disponitur ad iustificationem.

Obiectio.

9. Conclusio. Assertio secunda. Ex illis testimoniis Sacræ scripturæ satis probabiliter colligitur esse in Christo Domino gratiam habitualem. Hæc conclusio est contra nonnullos authores secundæ sententiæ, qui aiunt cuncta sufficientissime exponi de sanctificatione per sanctitatem increatam. Fundamentum est quia nomine vnguenti ibi significatur omnis sanctitas, quæ conducit vt Christus prompte, & intente, & alacriter operetur supernaturales operationes, & quidquid ipsum constituit gratum Deo, ac proinde significatur ibi nomine vnguenti aliquid ex pluribus rebus compositum, licet præcipue significetur sanctitas increata, quia nomen Christi impositum est ex oleo, quo formaliter vnctus est; constat autem nomen illi conuenire, præcisè intellectâ vnione hypostatica. Omnis illa sanctitas significatur verbis Isai. cap. 11. v. 2. *Et requiescet super eum Spiritus Domini*: nam inde mox ostendit super ipsum requieuisse dona Spiritus sancti. Quem sensum videor mihi colligere ex Hieronymo sic commentante: *Super hunc igitur florem, qui de trunco, & radice Iesse per Mariam Virginem repente consurget, requiescet Spiritus Domini: quia in ipso complacuit omnem plenitudinem Diuinitatis habitare corporaliter: nequaquam per partes, vt in cæteris Sanctis; sed iuxta Euangelium eorum, quod Hebræo sermone conscriptum legunt Nazaræi: Descendet super eum omnis fons Spiritus sancti.* Cum Hieronymo consentit Cyrillus iis verbis: *Quod autem non partialem gratiam ei addiderit, quemadmodum cum in Sanctis conquiescere Spiritus dictus est: sed plenitudo Diuinitatis in sacrosancta carne, velut in suo templo commorata fuerit, planum faciet Propheta dicens: Replebit eum Spiritus timoris Domini.* Quo etiam sensu scriptum reliquit Tertullianus in lib. aduersus Iudæos cap. 9. *Neque enim vlli hominum vniuersitas spiritalium documentorum competebat, nisi in Christum, flori quidem ob gratiam adæquatum.*

Isai. 11. Hieron. Cyrill. Tertullian.

10. Idem est sensus illorum verborum Ioan. 1. *Plenum gratiæ, & veritatis*, quem locum ait Vasquez supra neminem ex Patribus intellexisse de gratia habituali. Sed frustra id asseritur: nam Augustinus apertis verbis ipsum exponit de habituali gratia Christi Domini lib. 15. de Trinitate cap. 16. hisce verbis. *Dominus ipse Iesus non solum Spiritum sanctum dedit vt Deus, sed etiam accepit vt homo, & propterea est plenus gratiæ, quia vnxit eum Deus Spiritu sancto; non vtique oleo visibili, sed dono gratiæ, quo baptizatos vngit Ecclesia*: atqui Ecclesia baptizatos non vngit nisi gratia habituali, ergo cum eodem oleo Christus sit vnctus, quo baptizatos Ecclesia inungit, necesse est vt juxta Augustinum exponentem illa verba Ioannis, sit ponenda in Christo gratia habitualis.

Ioan. 1. Reijcitur Vasquez. August.

11. Nec dissimilis est locus alter Luc. 1. *Quod enim ex te nascetur sanctum vocabitur Filius Dei*: quoniam significatur sanctificatio omnibus plena modis, vt colligitur ex Bernardo homil. 4. super missus est. Respondet P. Vasquez eo loci etiam iuxta mentem Bernardi solum significari Christum re lè singulariter sanctum, quia per gratiam vnionis fuit singularissime sanctus. Attamen Bernardi expositio duas sanctificationes singularissimas assignat, nempe per gratiam habitualem, & per vnionem hypostaticam: ait enim in hæc verba: *singulariter sanctum fuit quidquid virgo concepit, & per Spiritus sanctificationem, & per Verbi assumptionem*, en condistinguit gratiam vnionis ab altera sanctificatione.

Luc. 1. Bernar.

12. Vidimus etiam supra afferri sæpe illud Psal. 44. *Propterea vnxit te Deus Deus tuus oleo lætitiæ præ consortibus tuis.* Quam obiectionem, præoccupat Vasquez dicens neminem ex antiquis exposuisse hunc locum de gratia habituali. Errat tamen dum hæc pronunciat: nam Cyrillus tom. .. Concilij Ephesini cap. 1. in Epist. ad solitariam vitam agentes ita interpretatur illum locum, adiungens: *Siquis propter hanc solam vnctionem dicat appellari Christum Deum, & adorari eadem adoratione, dicturum esse nos esse Deos, & adorandos æque ac Christum*, quæ consequutio nullius esset momenti, si in Christo egisset de vnctione per gratiam substantialem, & in nobis de gratia accidentali. Et ideo tom. 5. eiusdem Concilij cap. 1. in declaratione 7. anathematismi versans eundem locum asseruit, Christum secundum humanitatem fuisse inunctum perinde ac vnum ex nobis; quia licet Spiritum sanctum largiatur, tamen quà homo est, dispensatoriè inunctus est; Verba Cyrilli sunt: *Nominatus est Christi nomine propterea nimirum quod secundum humanam naturam perinde ac vnus ex nobis inunctus est.* Hæc vidit P. Vasquez loc cit. & contendit aliam fuisse Cyrilli mentem, proponitque translationem Concilij Ephesini editam à nostro Peltano, quæ illi non fauet: nam ibi dicitur, non posse negari nos illam vnctionem assequutos, quia Christus est vnctus, ac proinde statuit tanquam verum de facto fuisse in Christo vnctionem similem nostræ.

13. Rationem pariter attigit Ambrosius lib. de Spiritu sancto cap. 11. vbi dicit Christum & natum esse de Spiritu sancto, & renatum, & adjungit: *Quem natum de Spiritu sancto confitemini, quia negare non potestis, renasci negatis? Magna insipientia est vt quod singulare est hominum confiteamini; quod commune est hominum denegetis*, quia scilicet qui singularissime sanctus est, non debet idcirco communi priuari sanctitate, vt sit etiam in sanctitate similis fratribus, & perfectissimum exemplar maximâ similitudine, quæ decentius excogitari possit, & vt sic ex plenitudine ipsius in genere habitualis gratiæ nos omnes reciperemus. Quod insinuat non leuiter Athanasius serm. 2. contra Arianos inquiens: *Dum ipse quidem dicit se vt hominem propter carnem eam Spiritus gratiam suscepisse, factum est vt nos ipsam ex plenitudine dimanantem acceperimus*: nam illa particula, *& nos ipsam* significat gratiam Christi esse eiusdem rationis cum nostra. Nec minus hoc expressit Macarius Senior Ægyptius homil. 44. in Psal. illum 44. ad illa verba *Vnxit te Deus* dicens: *Idcirco cognominatus est Christus vt eodem oleo, quo ipse vnctus est, nos etiam vncti simus Christi eiusdem, vt ita dicam substantiæ, & vnius corporis: inquit enim, qui sanctificat, & qui sanctificantur, ex vno omnes.* Habetur 2. tom. Bibliothecæ.

Ambro. Athana. Macari.

14. Ex his primo constat, falso putasse Meratium disp. 22. sect. 3. cum aliis post P. Vasquez loc. cit. PP. neque leuissime indicasse gratiam habitualem extitisse in humanitate Christi: nam illam satis superque ostendunt, ducti etiam sacrarum literarum testimoniis, quia illa commode exponuntur de omni genere sanctificationis, & de gratia habituali vt sit perfecte similis nobis: nam anima Christi sicut est nostræ gloriæ exemplar, ita & nostræ sanctitatis, seu iustitiæ.

15. Adduntaduersarij quamuis certo constaret tum Patres, tum Theologos vnanimi consensu hanc habitualem gratiam in anima Christi concessisse, non idcirco rem hanc ad fidem spectare; quoniam vnanimis Patrum consensus in re aliqua non arguit, illam in qua conueniunt, esse de fide, nisi in eâ consentiant tanquam in fidei dogmate, seu ad fidem pertinere sentiant. Hi tamen non aduertunt, aduersarios loqui de communi consensu Patrum interpretantium loca Sacræ scripturæ; hic enim vnanimis consensus continet irrefragabile fidei argumentum à posteriori & à signo, (licet non à priori tanquam à ratione, & regula infallibili illud contineat) quoniam ex opposito fieret, vniuersam Ecclesiam errare circa Sacræ scripturæ interpretationem: quoniam ipsa Ecclesia præcipit nequis contra vnanimem consensum Patrum audeat interpretari Scripturam sacram: ita Concil. Trident in Bulla Pij IV. per Pium V. renouata. Idemque præceptum imponitur concionatoribus in Concil. Lateran. vltimo Act. II. Damnat præterea Ecclesia eos, qui nouas expositiones inducunt contra communem sensum PP. quo pacto damnati fuerunt Origenistæ in VI. Synodo Generali actione XI. & XIII. in Epistola Sophronij. Habetur insuper in canone 19. Trullanæ Synodi: *Si ad Scripturam pertinens controuersia aliqua excitata fuerit, ne eam aliter interpretentur Ecclesiæ præsides, quam quomodo Ecclesiæ luminaria, & Doctores suis scriptis exposuerunt.* Voluit igitur Ecclesia obligare fideles vt communem PP. interpretationem tanquam veram amplectantur: si autem communis ille Patrum sensus quidquam falsi circa fidem, ac mores contineret, eo ipso errasset Ecclesia præcipiens, vt illa interpretatio Patrum à cunctis recipiatur. Rursus, Ecclesiæ singulæ cum suo Præside non tantum poterunt, verum & tenebuntur amplecti vnanimem illum Patrum sensum: quod si iste vnanimis consensus erraret, tota pariter Ecclesia erraret. Neque hanc consequutionem ignorauit Nestorius damnatus in Concil. Ephesino, vt testatur Vincentius Lirinensis libello aduersus prophanas nouitates; sic enim Concilium scribit: *Inuecti sunt in Nestorij sceleratam præsumptionem, quod Sacram scripturam, se primum, & solum intelligere, & omnes eos ignorasse iactaret, quicunque ante se magisterij munere præditi diuina eloquia tractauissent, totam etiam Ecclesiam nunc errare, quæ vt ipsi videbatur, ignaros Doctores sequeretur*; quia scilicet ipsum non latuit, Ecclesiam errare si omnes antiqui Patres, ac Doctores errassent, asseruit pariter, errasse Ecclesiam.

Concil. Trident. Concil. Latera. Trullana. Synodus. Vincent. Lirinen. Concil. Ephesi.

16. Neque valet si dixeris Patres non adhibere expositionem suam, tanquam fide tenendam: nam eo ipso quod vera esse debeat illa communis interpretatio Patrum, verus ille sensus Scripturæ est intentus ab Spiritu sancto, ac fide tenendus, & consequenter communis PP. interpretatio præstat à signo infallibile fidei argumentum: nam sensus verus, qui communi Patrum consensione recipitur

recipitur, sufficienter nobis constat esse germanum, & indubitatum: quoniam iubet Ecclesia fidelibus, vt non discedant à communi expositiofitione Patrum contra ipsum Scripturam interpretantes. Quo fit vt ipsis non attingentibus verum sensum error ille in vniuersam Ecclesiam redundaret.

17. Dixi supra ex communi consensione Patrum sacras literas exponentium non sumi à priori infallibile argumentum metaphysice tanquam à ratione, & regula infallibili; quia non apparet infallibilis Dei promissio circa assistentiam Spiritus sancti quando Scripturam exponunt: hoc enim soli Ecclesiæ & ipsius capiti tribuitur. Ideo dicitur in Concilio Trident. sess. 4. in decreto de editione librorum, & in Clem. vnica de sum. Trinit. interpretari Scripturam non esse nisi Ecclesiæ, & sedis Apostolicæ; nimirum authoritatiue, & infallibiliter ex assistentia Spiritus Sanctus, Patres autem nusquam repræsentarunt totam Ecclesiam.

18. Neque nobis præterea placere poterunt, qui (licet temerarium esse fateantur asserere, non esse in Christo Domino gratiam habitualem) pronunciant non sufficienter stabiliri temeritatis censuram ob solam communem in re hac Theologorum consensionem, quia vel falsis, vel parum firmis ducuntur fundamentis. Etenim licet Theologi passim in re ista fundamenta proferant, quæ aliis non probentur: tamen aliud producunt, in quo non discrepant, nempe hanc sanctificationem esse perfectionem, quæ non apparet cur Christo neganda sit, vel ipsam gratiam habitualem aliquã adferre secum pulchritudinem minime Christo Domino denegandam, vt in hoc caput & membra similitudinem habeant; & ideo communiter asseuerant ex parte ipsius gratiæ non esse differentiam inter gratiam habitualem Christi, & nostram, vt filij adoptiui similes etiam sint in iure erga hæreditatem cum Filio naturali. Mirumque est, quod aduersarij hac ratione ducti putauerint gratiam Christi esse eiusdem rationis cum nostra, & aliunde dixerint non esse fundamentum probandi existentiam gratiæ habitualis in humanitate Christi, si gratia habitualis à charitate differat. Neque latebat etiam priscos Theologos sæpe numero Patres indicasse reperiri in Christo hanc gratiam habitualem, fuisseque impulsos ad ita existimandum; quia sacræ paginæ verba eadem sunt quando loquuntur de vnctione Christi, & nostrã, & non est cur non intelligantur etiam de eadem sanctificatione, quia sicut illa sanctificatio per gratiam habitualem decet statum beatorum, ita & statum humanitatis à Deo assumptæ, quia ex sua natura est magna perfectio & ornamentum humanitatis.

19. Neque esset cur à Christo Domino sequestrari deberet hoc ornamentum habitualis gratiæ, nisi quia deberet constituere Filium adoptiuum: hoc autem esse falsum communiter statuebant Theologi, vt S. Tho. q. 23. art. 4. & quæst. 32. art. 3. & quæst 43. art. 1. & lib. 4. contra Gentes cap. 4. Magister in 3. dist. 4. & 10. ibique cæteri scholastici, Albertus art. 13. Bonau. q. 1. art. 2. Argent. art. 3. Paludanus ibidem art. 3. Capreolus dict. art. 3. Licet Durandus in eodem 3. dist. 4. q. 1. & Bassolis ibidem art. 3. dixerint Christum esse adoptiuum, quia secundum quod homo est non est Filius Dei per naturalem generationem, & quia supponebant non esse de ratione filij adoptiui, vt sit persona extranea patri, hoc asseruere: quod si firmiter statuissent extraneitatem illam

S. Tho. *Magister.* *Albert.* *Bonau.* *Paluda.* *Argent.* *Capreo.* *Duran.* *Basol.*

omnino requiri ad adoptionem, dixissent cum Theologorum cœtu gratiam habitualem esse in Christo quin denominaretur adoptiuus, quia non ignorabant testimonia scripturæ sic à patribus exponi. Legatur S. Tho. in illud Ioan. 1. *Plenum gratiæ, & veritatis* Bonauen. in illud Luc 2. *Et gratia Dei erat in illo* post Ambrosium lib. de Incarnationis Dominicæ sacram. cap. 3. Origenem homil. 18. in Lucam, Vigilium Martyrem lib. 2. contra Euyorchetem; alióque innumeros afferentes, oleum, quo Christus fuit inunctus, fuisse Spiritum, quem accepit, vt in nos diffunderet, vnctionemque esse similem nostræ, seu eandem quam nos participamus. Ipsis ante oculos erat ratio quam proponit Damascenus lib. 3. Fidei cap. 22. *Nam si tunc, inquit, caro Deo verbo vnita est, ac personalem cum eo identitatem habuit, quid tandem, quin omnibus prorsus sapientia gratiaque opibus affluxerit?* Qui sane non opibus cunctis gratiæ affluxisset, si caruisset habituali gratia, condistinguitque sanctificationem per vnionem ab opibus gratiæ, quas recepit.

Ioan. 1. *Luc. 2.* *Ambros.* *Orige.* *Vigili.* *Damas.*

Addimus in omni schola esse aliquod principium ex quo deducatur in Christo fuisse gratiam habitualem, quare licet his aut illis, hoc vel illud principium displiceat, non ideo conclusio à sua certitudine cadet. Sicque introducitur fundamentum per varias opinandi vias facto discursu: vel visio beatifica est forma sanctificans, vt nos cum aliis putamus, vel minime formaliter sanctificat; si dixeris primum nempe formaliter sanctificare, cum hæc reperiatur in Christo, non erit cur in Christo non sit gratia habitualis formaliter ipsius animam sanctificans: quod si secundum elegeris, nimirum visionem Dei non sanctificare formaliter, adhuc manet titulus cur in Christo debeat esse habitualis gratia; nam in Christo est visio beata similis nostræ, quæ est hæreditas propria filiorum; igitur sicut respectu filij naturalis, & adoptiui consideratur similis hæreditas, quæ in visione beata consistit, ita in vtroque filio, naturali, scilicet, & adoptiuo considerandum erit simile ius ad hæreditatem; quoniam commune est filio naturali & adoptiuo habere simile ius ad hæreditatem: hoc autem simile ius ad hæreditatem Dei consistit in gratia habituali, igitur absque fundamento negatur Christo Domino gratia habitualis, & positiuum est fundamentum constituendi ipsam in Christo. 20.

Quatenus certum sit in qualibet sententia, dari in Christo gratiam habitualem.

Ad hæc. Vel habitualis gratia differt à charitate, vel non? si cum aliquibus censeas non distingui habitualem gratiam ab habitu charitatis, planum relinquitur in Christo Domino habitualem gratiam reperiri, vt medio illo habitu eliciat actus feruentissimæ charitatis: si autem cum communiori, veraque sententia putes gratiam à charitate distingui, adhuc qui huic placito adhærent, autumant non posse ex natura rei existere habitum charitatis absque habitu gratiæ, quod principium postea stabiliam. 21.

Sect. II.

Gratia habitualis non fuit necessaria Christo Domino, vt nobis condigne mereretur gratiam & gloriam.

Habitualem gratiam fuisse necessariam Christo Redemptori vt condigne obtineret hominibus gratiam, & gloriam, tenuere nonnulli 1.

 præsertim

præsertim ex Thomistis. Ita sentiunt Aluarez hic ad quæst. 7. art. 11. Nazarius ibidem controu. 2. conclus. 7. Vincentius in select. de gratia Christi. quæst. 1. Cabrera disput. 3. Syluius quæst. 19. art. 3. Medina ibidem quæst. 5. Driedo tract. 2. de captiuit. & redemptio. generis humani cap. 2. part. 3. art. 4. ad 3. Fauent alij ex antiquioribus aientes hanc gratiam etiam in Christo fuisse necessariam ad meritum, tametsi non explicent eam requiri diuinitus ad meritum, licet expresse dicant de potentia ordinaria desiderari in Christo ad merendum. Lege Gabrielem in 3. dist. 18. art. 3. dub. 2. Bassolium ibidem quæst. vnica. Clarius adstipulantur etiam quoad necessitatem huius gratiæ ad meritum inspecta diuina virtute. Scotus in 3. dist. 13. quæst. 4. & in 1. dist. 17 quæst 1. artic. 2. Faber in. 3. disput. 28. Durandus ibi quæst. 1. & alij apud Suarium hic disp. 39.

Gabriel. Bassol. Scotus. Faber. Duran.

2. Verissima tamen communisque sententia contrarium tenet, nempe habitualem gratiam nequaquam fuisse necessariam Christo, vt eius opera condigne mererentur gratiam, & gloriam. Hanc probo primo; quoniam dignitas increatæ sanctitatis Christi redderet opus humanitatis Christi intensum vt duo elicitum ab vnico, seu duplici gradu habitualis gratiæ, dignum mille gradibus gratiæ, vel etiam infinitis, si infiniti possent dari actu? si autem non intelligeretur sanctitas increata Christi non intelligeretur opus illud dignum quatuor gradibus gratiæ vel sex, igitur & opus elicitum à Christo absque vlla gratia habituali mereretur condigne & augmentum gratiæ habitualis; & primum gradum eiusdem. Probatur consequentia; quia non est cur sanctitas increata Christi possit dignificare opus admerendum, verbi gratia, mille gradus gratiæ præter primum; non vero posit dignificare ad merendum primum: sicut enim gratia habitualis de se sufficit dignificare ad omnem gratiam habitualem distinctam à principio dignificante, ita sanctitas increata potest dignificare opus vt mereatur omnem gratiam distinctam à sanctitate increata, seu principio dignificante.

Vera sententia. Probatur primò.

3. Respondebis meritum gratiæ, & gloriæ constitui per gratiam habitualem, veluti constituitur per supernaturalitatem actus, quę si desit, non erit meritum gratiæ: quantitatem vero valoris, nempe vt tantus sit, maior, vel minor, desumi ex maiori sanctitate creata vel increata; quia postquam operatio intelligitur de se proportionata per influxum gratiæ habitualis, quemadmodum proportionatur per supernaturalitatem essentialem ipsimet actui, redditur apta vt pro maiori dignitate personæ operantis eleuetur ad promerendam maiorem gratiam, & gloriam.

Euasio.

4. Sed contra est primo: quoniam si semel increata sanctitas dignificat opus vt ipsum promereatur maiorem gratiam quam aliàs promereretur, non est cur non posit eleuare ipsum opus vt promereatur omnem gratiam habitualem, etiam primam. Imò condignitas promerendi primam gratiam habitualem non prouenit ab ipsa gratia habituali, & condignitas ad promerendum aliam omnem gratiam sufficienter prouenit ab ipsa sanctitate increata, quæ eleuat opus ad promerendam gratiam habitualem vltra condignitatem præsuppositam ex parte gratiæ habitualis, quæ præcedit opus. Neque prima habitualis gratia est nobilior gradibus sequentibus & carentia peccati posset præsupponi in subiecto ante aduentum primæ gratiæ habitualis. Neque meritum considerari debet nisi relatiue ad præmium, & ideo sicut sanctitas increata dignificat opus in ordine ad vnum præmium, nempe ad plures gradus habitualis gratiæ, respectu quorum non præsupponitur condignitas habitualis gratiæ, ita eadem increata sanctitas potest dignificare ad merendum omnes gradus.

Præcluditur.

Confirmatur: Nam & hi, qui putant ex maiori gratia habituali non crescere merita, fatentur negari non posse ex sanctitate increata crescere valorem operis, quod nequit recte fundari si concedatur aliqua vis dignificandi opera in gratia habituali, quæ negari debeat sanctitati increatæ. Etenim increata sanctitas vltra condignitatem prouenientem à gratia habituali adeo opus eleuat, vt ratione ipsius plus valeat opus vnum, quam valerent infinita eiusdem rationis elicita à puro homine iusto, confert ergo dignitatem vni actui, quam pluribus non præstat gratia habitualis; non igitur apparet cur sola increata sanctitas nequeat eleuare opus ad merendũ gratiam habitualem, licet illud opus fieret absque gratia habituali. Quare errant aduersarij dum primo necessario considerant rationem meriti condigni vt consurgentis in ratione condigni gratia, & gloria, & postea adiungunt merito quantitatem valoris ex alio capite: etenim ratio meriti est ipsa quantitas valoris; nihil enim est aliud condignum meritum, quam æstimatio condigna operis relatè ad præmium, idemque erit tribuere maiorem valorem operi, ac accipere nouam condignitatem respectu noui præmij. 5.

Secundo dispuro. Increata sanctitas potest tribuere operi condignitatem promerendi vnionem hypostaticam, quam dignitatem nequit operi præstare gratia habitualis, sed solum potest reddere opus meritorium de congruo prædictæ vnionis; igitur longe maiorem à fortiori potest increata sanctitas tribuere condignitatem operi ad merendum gratiam habitualem: nam vnio hypostatica ad quam gratia habitualis non tribuit condignitatem est in altiori ordine sanctitatis, illique debentur gratia habitualis, & supernaturales habitus. 6.

Secundo probatur.

Dices, gratiam habitualem tribuere condignitatem ad præmium supernaturale, licet non tribuat condignitatem ad hanc supernaturalitatem in specie, nimirum vnionis hypostaticæ. Hæc tamen euasio non difficile præoccupatur: nam vel loqueris de merito in genere prout abstrahit ab hoc, vel illo præmio, & hoc pacto neque gratia habitualis requiritur ad merendum: siquidem opera naturalia elicita ab homine in pura natura mererentur condigne præmia naturalia; ac proinde necesse est vt condignitas debeat esse respectiua in ordine ad præmium re ipsa conferendum; sed respectu vnionis hypostaticæ opera supernaturalia puri hominis iusti non habent condignitatem: secus vero opera Christi Domini, ergo absolute increata sanctitas tribuit condignitatem ad præmium altioris ordinis, quam sit ipsamet gratia habitualis; non est igitur cur ipsa non tribuat absolute condignitatem emerendi etiam primam gratiam habitualem. 7.

Præoccupatur responsio.

Hoc postremum argumentum nequit parum vrgere aduersarios. Etenim seclusa gratia habituali opus Christi esset meritorium condigne vnionis hypostaticæ; quoniam, vt vidimus, hæc condignitas prouenire nequit à gratia habituali, & consequenter non erit, cur opus absque gratia habituali non obtineat condigno merito vnionem. Neque intelligi potest opus condigne meritorium vnionis hypostaticæ, quin mereatur 8.

Seclusa gratia habituali opera Christi mereri possunt de condigno vnionem hypostaticã.

condigne

condigne inferiorem gratiam, qualis est habitualis, igitur absque gratia habituali esset opus Christi condigne meritorium gratiæ, & gloriæ.

9. Alij vero aliter aduersarios lacessunt; quia scilicet Christus quamuis careret gratia habituali posset vitam suam offerre in pretium redemptionis generis humani obediendo Patris præcepto; sed oblatio hæc non posset non mereri condigne gratiam, & gloriam, igitur non erat necessaria Christo Domino habitualis gratia vt nobis gratiam suo merito obtineret. Nobis hæc ratio non vno nomine displicet. Ac primo instatur contra eos qui nobiscum sentiunt, actus naturales Christi Domini non posse condigne mereri gratiam: etenim etiam potuit Christus semet ipsum offerre per actum naturalem. Instatur denuo in oblatione Eucharistiæ prout est à sacerdote, & ex opere operantis, quæ vt sic non est infinitum pretium, & sufficiens ad nostram redemptionem, & reconciliationem per gratiam. Ideoque sapienter prædicarunt Patres necessariam fuisse infinitatem personæ redimentis ad redemptionem humani generis

Quomodo colij probēt eandem conclusionem.

10. Deinde absolute eliditur argumentum si aduertatur in ipso merito attendi, vt remuneretur, ipsū obsequium, & voluntas interna, non vero remunerari formaliter rem pro Deo datam. V. G. eleemosynam, scilicet ipsam pecuniam, quam pauperi elargiris, & consequenter pretium proprium, & immediatum nostræ redemptionis non sumitur ex parte rei Deo datæ per modum obiecti oblati, ideoque infinitudo valoris non fuit nisi satisfactio, aut meritum personæ excellentiæ infinitæ: ipse vero Christi sanguis non fuit nostræ redemptionis pretium vt est quædam res physica, sed vt effusus per passionem, & iuxta valorem ipsius effusionis, seu acceptationis, per quas acceptabantur dolores, & causæ effusionis, & hic valor aliud non est præter satisfactionem, & meritum. Neque aliter remissio peccatorum, veraque sanctificatio emitur, quam satisfactionibus, & meritis: hoc enim pretium non est more aliorum accipiendum pro re habente vel ex impositione valorem, vel retinente aliunde independenter ab honestate operis æqualem valorem cum alia, quæ in pretium mutuo recipitur, sed pro excellentia, & valore operis moralis, qui nimium grandescit ex persona operante: nam ab ipsa augetur bonitas moralis operis non quidem in ratione virtutis; sed in ratione satisfactionis, & meriti, & æstimabilitatis. Ideoque recte P. Suarez disp. 4. sect. 4. supponit valorem operis prouenientem à dignitate personæ augere bonitatem actus. Neque aliud significatur nomine bonitatis, quam quædam dignitas, quæ in suo genere rationem habet entitatis moralis augendo satisfactionem, & meritum, seu æstimationem in ratione satisfactionis & meriti.

Quatenus Christi sanguis fuerit nostræ redemptionis pretium.

P. Suarez.

11. Contra assertionem nostram affirmantem, non opus fuisse Christo seruatori nostro gratia habituali, vt nobis emereretur condigne remissionem peccatorum, & habitualem gratiam, arguunt plures ex Thomistis ex Angelico Aquinate quæst. 29. de Gratia Christi art. 5. ad 4. in Disputatis, vbi inquit: *Quamuis meritum Christi quandam infinitatis rationem habeat ex dignitate personæ; tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest.* Crediderim attamen S. Tho. solummodo voluisse gratiam habituale m fuisse necessariam Christo vt supernaturales actus modo connaturali eliceret. Sic etiam asserebat. 1. 2. q. 55. art. 1. ad 3. nos mereri habitibus, & virtutibus; quia nimirum sunt connaturalia principia meriti: non tamen negauit actum illius virtutis elicitum siue ab auxilio extrinseco, siue ab aliquo intrinseco non se habente per modum habitus potuisse esse meritorium de condigno, si procedat à gratia. Verba S. Tho. sunt: *Dupliciter aliquid mereri dicimur: primo sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, & hoc modo meremur actu; alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio & sic meremur habitibus, & virtutibus.* Imo Caietanus 1. 2. q. 114. art. 2. ait etiam in puro homine gratiam habitualem solum requiri de lege ordinaria; non vero de potentia absoluta ad meritum condignum vitæ æternæ, idemque sequuntur frequenter moderni Thomistæ, licet nobis hæc sententia non probetur, vt probatum relinquo in tract. de merito.

Opposita. S. Thomas.

Exponitur.

Caietan.

Ducuntur secundo authores opinionis aduersæ; quoniam gratia habitualis se habet per modum naturæ in esse diuino, igitur nequeunt operationes supernaturales, seu diuinæ esse meritoriæ de condigno gratiæ, & gloriæ, nisi procedant à natura correspondente illis operationibus: etenim huiusmodi operationes explicant totum suum valorem prout intelliguntur esse operationes naturæ constitutæ in illo ordine diuino, & quatenus participatio diuinæ naturæ, quæ se habet per modum naturæ respectu talium operationum, se moraliter vnit cum illis, igitur sine gratia habituali nequit inueniri meritum condignum gratia, & gloria. 12. 2. Obiectio.

Nihil assequitur hæc obiectio; fatemur namque gratiam habitualem se habere per modum naturæ respectu supernaturalium operum, inde tamen oblique subinfertur, increatam sanctitatem absque habituali gratia non sufficere dignificare opera supernaturalia ad meritum gratiæ; quia ipsa increata sanctitas altiori modo sanctificat, vti reddit opera infiniti valoris. Neque est cur aliquis existimet, creatam sanctitatem seclusa habituali gratiâ non habere proportionem ad dignificanda opera, vt probarunt supra nostra argumenta. Imo habitualis gratia non dignificat opera, quatenus influit effectiue in ipsa, quemadmodum substantialis natura influit in suas operationes, sed quatenus per ipsam redditur persona excellentior, ratione cuius existimatur præmium exiguum, quod alioqui esset vltra condignum, & ideo à gratia consequenti potest dignificari opus vt multiplici argumento probaui tract. de merito. Probaretque obiectio, iustum non mereri condignè primam gloriam per actum quò disponitur ad iustificationem, cuius oppositum docent communiter Thomistæ: nam ille actus non procedit iuxta S. Thomam à gratia habituali, vt efficaciter ostendi in tract. de iustificat. Hæc ex mox dicendis illustriora fient. 13. Infringitur.

Qua ratione gratia habitualis dignificet opera iusti.

Obiiciunt tertio. Gratia habitualis non constituit opus simpliciter meritorium de condigno nisi quatenus efficienter, saltem mediate, influit in ipsum; sed vnio hypostatica, aut personalitas Verbi non influit physicè in actiones Christi, ergo non dignificat opera constituendo eorumdem dignitatem, tametsi quantitas valoris ex sanctitate increata desumenda sit. Respondetur, admittendo pro nunc vnionem hypostaticam non influere physice in habitus supernaturales, (quod in sequenti disp. disquiram) gratiam non dignificare opera, quatenus se habet per modum principij effectiui vt supra dixi, & plenius loco citato. 14. 3. Obiectio.

Diluitur.

Neque contra hanc responsionem adfertur momenti 15.

menti quidquam præter illud testimonium D. Angelici ex 1. 2. q. 54. art. 1. ad 3. dicentis *Nos actu mereri vt merito, & habitibus mereri vt principio.* Hæc tamen obiectio nihil obtinet: quoniam S. Tho. solummodo edocuit, nos gratia mereri vt principio, tum effectiuo, tum formali, quamuis gratia dignificet opus per modum principij formalis. Hanc fuisse ipsius mentem colligitur ex 2. dist. 29. q. 1. art. 4. corpore vbi habetur: *Meritum gratiæ non consistit in quolibet actu, sed in eo qui per habitum gratiæ informatur.* En meminit in formationis gratiæ, non vero efficientiæ. Neque dubiũ, quin à gratia concomitanti possit actus informari, & dignificari. Ideoque adiungit: *Quanto maiori gratia actus informatur, tanto magis est meritorius.* Vbi non confundit informationem per gratiam cum principio effectiuo; alioqui quanto maiori gratia actus informaretur, tanto esset magis meritorius proportione arithmetica; quia esset tanto intensior; esseteque commensuratio quantitatis præmij ad principium merendi, quod aperte negat ipse ibidem dist. 27. quæst. 1. art. 5. ad 1. inquiens: *Cum dicitur, quod efficacia meriti in actu meritorio correspondet quantitati gratiæ, non intelligitur commensuratio quantitatis præmij ad principium merendi secundum æqualitatem, sed proportionalitas quadam actus meritorij ad principium merendi; quia quanto charitas, & gratia est maior, tanto contingit per actum meritorium maius præmium,* igitur nomine principij intelligit principium formale dignificans opus, non vero principium effectiue concurrens secundum omnem suam intensionem.

S. Tho.

16. Hanc doctrinam non parum necessariam ad expositionem plurium verborum S. Tho. efficaciter confirmo ex q. 28. de verit art. 8. vbi nusquam concedit sed multoties negat gratiam effectiue præcedere contritionem, quæ condigne promeretur gloriam; admittit tamen gratiam præcedere in genere causæ formalis prioritate quadam secundum quid, quatenus est prior ratione contritione vt formata: nam quemadmodum animal dicitur prius ratione, quam homo, quia non valet consequentia, est animal, ergo est homo, licet valeat econtra, est homo, ergo est animal; ita non tenet consequutio, est habitualis gratia, ergo est contritio formata per gratiam; esto valeat econuerso, est contritio formata per gratiam, ergo est gratia. Sumitque exemplum D. Angelicus ex physicis; quoniam forma in genere causæ formalis est prior materia vt informata, potest enim concipi forma, quin intelligatur materia actuata; non vero concipi poterit materia actuata quin intelligatur forma, & quia forma in genere causæ formalis intrinsecæ dat esse composito, ideò dicitur causa materiæ vt actuatæ, quod aliud non est, quam ratione nostra præcedere compositum, & illi dare esse intrinsece constituendo ipsum. Hæc expositio, nisi fallor, manifestis argumentis colligitur ex illo loco; quoniam sibi obiicit ante conclusionem: *Actus meritorius non est nisi à gratia, sed contritio est actus meritorius, ergo gratia est causa contritionis,* quem syllogismum debuisset vndequaque concedere, si sentiret contritionem effectiue emanare à gratia habituali; illum tamen non admittit, sed potius ita effringit obiectionem: *Dicendum quod contritio est à gratia sicut ab informante, & ita sequitur quod in genere causæ formalis gratia sit prior:* Ecce tibi ad dignificandum opus putat sufficere informationem gratiæ, & negat requiri influxum actiuum. Præter id, præmittit in quarta obiectione hanc propositionem. *Effectus causæ efficientis nusquam est dispositio ad causam efficientem,* quam propositionem minime negat, & rursus apposuit hanc alteram propositionem. *Gratia comparatur ad contritionem sicut habitus ad actum,* & mox subinfert, *Ergo contritio comparatur ad gratiam sicut effectus ad causam efficientem,* & minime admittit hanc consequentiam, licet consequens sit ipsissima Dominicanorum opinio; sed potius respondet habitum non solum esse principium efficiens actus; sed formale principium actus formati, & informationis intensionis habitus resultantis ex actu, & quantum ad hoc vltimum comparari contritionem ad gratiam, sicut actus ad habitum. Ad hæc in fine illius articuli noluit concedere remissionem præcedere contritionem, & pariter docet gratiam habitualem non prius esse in anima, quã remittatur culpa; quia inter gratiæ infusionem & remissionem culpæ nihil cadit medium, igitur luce clarius apparet infusionem gratiæ non præcedere contritionem secundum se, sed solum contritionem vt formatam per ipsam gratiam. De re ista plura in proprio subsellio adducemus.

Quo sensu gratia præcedat contritionem ex mente D. Thomæ.

Quarto, & vltimo obiiciunt. Non est cur necessaria sit supernaturalitas intrintrinseca operi Christi Domini, vt opus mereatur condigne gratiam, & necessaria non sit proportionata radix illius supernaturalitatis, qualis est habitualis gratia, atqui naturale opus factum à Christo nequit mereri gratiam habitualem, ergo neque opus, quod fieret à Christo absque gratia habituali mereretur condigne gratiam. Subintrat obiectum hoc dubium illud, num Christus meruerit nobis gratiam per actus naturales? Affirmant à fortiori quotquot aiunt actus naturales puri hominis iusti procedentes à gratia media illustratione, & affectione supernaturali esse meritorios condigne præmij supernaturalis. Sunt præterea nonnulli qui licet diffiteantur, actus naturales in iustis aliis esse meritorios præmij supernaturalis fatentur naturales actus Christi esse meritorios gratiæ, & gloriæ. Cæterum consequentius, & verius negamus actus naturales Christi promereri gratiam, & gloriam: nam defectus iste oritur ex natura ipsorum actuum, eo quod sint in ordine inferiori, neque habeant proportionem cum ordine diuino, vt cumulate explicui tract. de merito disp. 7. sect. 5. Inde tamen non fit, requiri necessario in Christo gratiam habitualem, vt eius opera supernaturalia condigne nobis obtineant gratiam, & gloriam; quia sanctitas increata perfectius dignificat personam, & tribuit valorem operibus quam gratia habitualis, vt ex supra dictis patebit. 17.

4. Obiectio.

Dissoluitur.

An actus naturales Christi fint meritorij gratiæ, & gloriæ.

Ex his collige errasse Ricardum in 3. dist. 13. art. 1. quæst. 11 dicentem, si Christus caruisset gratia habituali, eius opera non fore tam meritoria, quam fuerunt. Etenim probatum manet increatam sanctitatem sufficientem esse, & superabundantem vt eius opera promereantur omne præmium possibile. 18.

Richard.

SECT. III.

Non ideo fuit necessaria gratia habitualis Christo Domino, quia ipsa identificatur cum habitu charitatis?

Alij sequuti P. Bernal disp. 30. sect. 1. n. 8. non solum præcipuam, sed vnicam causam 1.

P. Bernal.

cur

cur in Christo Domino constituenda sit habitualis gratia, aiunt esse, quia hæc non differt ab habitu charitatis: nam charitatis habitus necessarius erat Christo, ut humanitas modo proportionato eleuaretur ad eliciendas operationes charitatis, seu diuinæ dilectionis. Hanc rationem insinuasse aiunt S. Tho. in præsenti, dum docet gratiam fuisse necessariam Christo, vt eleuaretur eius anima ad supernaturales operationes; hæc enim ratio nullius est momenti si gratia distinguatur ab habitu charitatis; quia solum eleuaret potentiam, quatenus exigeret habitus supernaturales: quo pacto etiam increata sanctitas vnita humanitati eleuat potentias; nam increata sanctitas ex natura rei inducit habitus eleuantes potentias humanitatis, magis enim debentur vnioni hypostaticæ tales habitus, quam gratiæ habituali. In eandem probationem inclinat Meracius disp. 23. sect. 3. qui tract. de gratia disp. 2. sect. 1. multis probare nititur gratiam habitualem esse idem cum habitu charitatis.

P. Merat.

2. Nunquam huic sententiæ acquiescere potui. Primo quia non debet esse vnicum fundamentum tuendi communem Theologorum sensum, quod à communi opinione recedit. Tum etiam quia licet de facto in puro homine iusto identificaretur realiter habitus charitatis cum gratia iustificante; tamen diuersæ qualitates possent sortiri illa munera; non enim imbibitur in habitu supernaturali elicitiuo dilectionis formalis conceptus gratiæ iustificantis, ac proinde non esset cur deberet esse in Christo Domino habitualis charitas identificata cum gratia iustificante. Si autem dixeris expedire vt habitus charitatis in Christo & in nobis esset eiusdem rationis, vt illi efficiamur adeo similes, propter eandem rationem, licet habitualis gratia differret à charitatis habitu, deberet in Christo esse habitualis.

Auctoritate probatur gratiam à charitate distingui.

3. Nobis præterea non arridet opinio, quæ non distinguit de facto gratiam habitualem ab habitu charitatis: opposita namque sententia in Conciliis ac Patribus non exiguum habet patrocinium. Ac primo Clemens V. in Clementina vnica *de summa Trinitate, & fide catholica, §. ad hæc*, approbante sacro Concilio Viennensi, elegit vt probabiliorem, & sanctis Patribus magis consonam opinionem asserentem tam paruulis, quam adultis conferri in baptismo gratiam informantem, & virtutes; quod si existimasset, gratiam minime distingui à virtute charitatis satis illi fuisset asserere in baptismo conferri, & infundi virtutes. Neque satisfaciunt aduersarij dum aiunt, Viennense Concilium non addidisse infundi in baptismo virtutes Theologicas, vt notauit Andreas de Vega lib. 7. in Trident. cap. 27. & quamuis addidisset non inde fieret gratiam distingui à cunctis virtutibus Theologicis; sed ab aliquibus duntaxat. Non inquam hæc responsio satisfacit. Tum quia, si ex illo loco colligitur dari virtutes infusas distinctas à gratia, pariter inde sumitur omnes virtutes à gratia distingui: nam illa propositio indefinita in hac materia doctrinali æquiualet vniuersali, neque poterit limitari ad has virtutes potius quam illas: aliàs daretur aditus limitandi plures propositiones indefinitas, quas communiter censent Theologi æquiualere vniuersalibus.

Clemens.V. Concil. Viennen.

4. Multo magis adhuc insistimus authoritati Concilij Trident. sess. 6. cap. 7. dicentis: *Iustificationem fieri per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*: quia nomine donorum intelligit tres virtutes Theologicas, de quibus infra in eodem cap. mentionem facit. Neque probo aliorum euasionem, qui existimant ibi non enumerari inter dona charitatem, sed fidem duntaxat, & spem, cæterasque virtutes, quæ charitatis, seu gratiæ gratum facientis, infusionem comitantur. Etenim nomine donorum comprehendi etiam charitatem probabitur infra, & sumitur ex Concilio Moguntino celebrato anno 1549. quod habetur tom. 1. Concil. nam cap. 7. de Iustificat. scripsit: *Cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam, & per Spiritum sanctum vna cum fide simul charitatem in corde diffusam, ac spem accipi.* Quæ verba non obscurè ostendunt distingui gratiam à charitate, vt distinguitur à fide & spe.

Concil. Trident.

Con. Mog.

5. Neque exile præbent argumentum verba eiusdem Tridentini sess. 6. can. 11. dum dicit anathema ei, qui dixerit hominem iustificari vel sola imputatione iustitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione. *Exclusa gratia & charitate, quæ in cordibus eorum diffunditur*: nam his verbis Concilium loquitur de gratia, & charitate tanquam de distinctis. Respondet Pater Vasquez tom. 2. in 1. 2. disp. 98. cap. 3. num. 17. post Vegam loc. cit. dum in eo canone non dicitur: *Quæ in cordibus eorum diffunduntur*, sed in singulari, *quæ diffunditur* satis denotasse, se nolle distinguere gratiam à charitate. Sed contra est; quia ex vna parte priora verba non leuiter insinuant prædictam distinctionem gratiæ à charitate, & subsequentia nullatenus indicant identitatem; quoniam de more est applicare verbum vni ex rebus illis, quæ in ordine præmittuntur. Neque coniunctio illa, &, in propositionibus doctrinalibus apponitur nisi ad significandam distinctionem inter vtrumque; nisi aliunde satis constet verba non posse intelligi, nisi de distinctione rationis, quæ distinctio rationis neque locum habet in præsenti; si enim charitas necessario deberet esse idem cum gratia sanctificante; ex proprio conceptu charitatis habitualis deberet esse formaliter indistincta à gratia sanctificante. Quo sane sensu aiebat Augustinus de spiritu, & lit. cap. 32. *Charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, non qua nos diligit, sed qua nos facit dilectores suos; sicut iustitia Dei, quâ eius munere iusti efficimur, & fides, qua fideles nos facit, & salus, qua saluos*: quibus verbis ostendit salutem, quâ efficimur salui distingui à charitate, ergo & præcedentibus Tridentini verbis denotatur distingui gratiam à charitate, quam etiam in præsenti Augustinus à charitate distinguit; dum iustitiam, quâ eius munere iusti efficimur, à charitate differre autumat. Sensumque Augustini obliquè intuebatur Lorca de Gratia disp. 16. existimans, Augustinum ibidem non loqui de iustitia, qua sancti, & Deo grati efficimur, sed de iustitia, quæ specialis quædam virtus est: oppositum enim manifestat verba Augustini; prædixerat enim: *Cum autem clamant aliquid petunt, & quid petunt, nisi quod esuriunt, & sitiunt? Et hoc quid est nisi quod de illis dictum est, Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur? Huc ergo transeant, qui sub lege sunt vt ex seruis filij fiant*: supponit ergo per iustitiam illam constitui Dei filios. Ideo etiam paulo antea præmisit: *Timor ergo ille seruilis est, & ideo quamuis in illo Domino credatur non tamen iustitia diligitur, sed damnatio timetur.* Et infra: *Vbi quidem quæri adhuc potest vtrum spem iustitiæ dixerit, qua sperat iustitia, an qua speratur ipsa iustitia: quoniam iustus ex fide viuens, sperat vtique vitam æternam. Itemque fides esuriens, sitiensque iustitiam renouatione de die in diem interioris hominis, proficit*

Trident.

P. Vasquez.

August.

Lorca.

in ea, & sperat in ea satiari in vita æterna. Concluditque caput post verba illa, quæ argumento apposui: *Hæc est iustitia Dei, quam non solum docet per legis præceptum, verum etiam dat per spiritus donum.* Et alia in eodem capite miscet quæ manifeste docent sermonem esse de iustitia qua sancti efficimur, ac Deo grati, vt legenti patebit.

6. Aduoco & aliud clarissimum eiusdem Augustini testimonium lib. de gratia Christi cap. 30. *Istam gratiam* (loquitur ipse) *qua iustificamur, id est, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis, in Pelagij, & Cælestij scriptis nunquam eos inuenimus, quemadmodum confitenda est confiteri*, quibus verbis gratiam qua iustificamur, nempe gratum facientem, à charitate distinguit: quoniam ex illa tanquam ex causa iudicat charitatem in nostris cordibus diffundi. Respondet Moratius dicta disp. 2. sect. 4. ex doctrina P. Vasquez, Augustinum eo loci gratiam iustificationis à charitate distinguere, inde tamen non colligi distinxisse gratiā, quæ nos formaliter gratos reddit à charitate. Nam apud Augustinum gratia iustificationis, seu qua iustificamur, non est gratia formaliter gratum faciens, & emundans à peccato, quam ipse vocat remissionis peccatorum, sed est donum excitantis gratiæ, quæ disponit ad iustificationem, siue ad infusionem formæ iustificantis formaliter. Quo etiam sensu Concilium Mileuitanum gratiam, qua iustificamur, sæpius vsurpat, vt constat ex can. 3. & 5. Confirmat responsionem, quoniam nusquam Augustinus, aliive ex Patribus cum Pelagio decertarunt de gratia gratum faciente, sed de alia requisita ad bene operandum.

Aug. — P. Morat. — Conc. Mile

7 Recedit longissime à vero hæc responsio: quoniam in Augustino, aliisque Patribus & Conciliis reperitur maximum fundamentum, nomine gratiæ, qua iustificamur, intelligi gratiam iustificantem, & formaliter delentem maculas criminum. Et ex illo can. 5. Consilij Mileuitani hoc desumitur. Quo eodem sensu can. 4. dicitur: *Vt ædificante charitate, scientia non possit inflare*; gratia enim, quæ charitatem includit, est gratia iustificans. Fietque satis notum Concilia, & Patres contra Pelagium egisse de gratia iustificante qui recta trutina pendat verba Concilij Arausicani 11. cap. 3. *Arbitrium voluntatis* (inquit) *in primo homine infirmatum nisi per gratiam baptismi non potest reparari*: gratia autem baptismi est formaliter iustificans, & delens peccata. Augustinus etiam lib. de gratia Christi cap. 8. docet ad legem implendam necessariam esse gratiam & iustitiam, *qua Deo donante diligendo teneatur.* Et de corrept. & gratia cap. 2. ad non peccandum censet requiri, vt homo sit filius Dei, & Epist. 95. inquit ad non peccandum necessariam esse gratiam *qua iustificamur ab iniquitate, & qua saluamur ab infirmitate*: homo autem non iustificatur ab iniquitate, nec sanatur ab infirmitate nisi per iustificantem gratiam, & ob id, vtrumque nectit nimirum iustificari ab iniquitate, & saluari ab infirmitate. Eaquepropter dicto cap. 2. de Corrept. & gratia aiebat, eos obseruare legem, qui aguntur à Spiritu, & sunt Filij Dei, & lib. de catechizandis rudibus cap. vlt. docuit. *Non implere legem nisi, qui Dominum acceperint Spiritum sanctum Patri, & Filio æqualem.* Accedit expressum August. testim. lib. de spiritu, & lit. cap. 26. sic intelligendum est, (inquit) *Factores leges iustificabuntur, vt sciamus, eos non aliter esse factores legis nisi iustificentur, vt non iustificatio factoribus accedat, sed factores legis sanctificatio præcedat.* Et infra: *Cum vero dictum est; Factores legis iustificabuntur, quid aliud dictum est, quam iusti iustificabuntur: factores enim legis vtique iusti sunt.* Recognoscatur etiam Hieronym. Epist. ad Thesiphontem. Chrysost. homil. 67. in Matth. ad illa verba: *Soluite, & adducite*, Cyprianus lib. de immortalitate. Plura alia proferam data opportunitate.

Con. Arau. — August. — Hierony. — Chrysost. — Cyprian.

Secundo respondent alij Augustinum illis verbis: *Istam gratiam qua iustificamur id est qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris*, solum significasse tunc dari nobis gratiam qua iustificamur; quando charitas Dei diffunditur in cordibus nostris. Sed contra est nam verba illa sonant à gratia tanquam à causa, & radice oriri charitatem, quæ diffunditur in nostris cordibus. Neque recte dicitur: *Charitas est*, qua habitus charitatis infunditur in cordibus nostris. 8.

Ratione probatur conclusio; quia operationes omnes rerum naturalium semper reducuntur in vnum principium, cui connaturales sint, vt operationes humanæ in vnam animam reducuntur, & aliarum rerum operationes in vnam formam substantialem, igitur & cunctæ operationes supernaturales radicari debent in vnico supernaturali principio cui debeantur: hoc autem est gratia iustificans, quoniam gratia constituit essentiam, & primam radicem operationum supernaturalium: nam quemadmodum in naturalibus rebus assignatur essentia, à qua dimanant proprietates, ita quia nequit dari substantia supernaturalis, in qua radicentur omnes proprietates, & operationes supernaturales, oportebat esse vnum accidens supernaturale, cui æque tribuerentur omnes operationes supernaturales, non potius charitatis, quam spei, aut temperantiæ, sed quæ de se indifferenter omnes respiceret, & non magis determinare has quam illas, quemadmodum in naturalibus anima non magis determinare respicit has operationes voluntatis, quam illas. 9. Idem assertū ratione stabilitur.

Confirmatur, Si anima indiget potentia distincta ad vnas operationis voluntatis, etiam indiget potentia distincta in ordine ad alias, ergo quia gratia iustificans se habet per modū naturæ in ordine supernaturali, si eget potētia distincta in ordine ad aliquas operationes voluntatis, etiam indigebit potentia distincta in ordine ad alias; ac proinde virtus charitatis, quæ dat simpliciter posse elicere opera charitatis, distinguitur à gratia sanctificante quæ in ordine supernaturali se habet per modum naturæ. Quod etiam vel ex eo obfirmari poterit: quoniam potentia in ordine ad vnas operationes non oritur à potentia in ordine ad alias quamuis operationes seruent inter se ordinem, & vna oriatur ex alia, vt in naturalibus potentia intellectiua non dimanat à volitiua, licet volitio ab intellectione procedat, igitur in ordine supernaturali potentia in ordine ad quasdam operationes voluntatis non dimanat à potentia elicitiua aliarum volitionum, præsertim si volitiones ortæ ab hac potentia non exigant exoriri ab operationibus alterius potentiæ, ergo spes, iustitia, temperantia supernaturalis non postulant enasci ex charitate: nam charitas est potentia effectrix operationum charitatis, sicut spes est facultas seu potentia actiua actuū spei, & iustitia suarum operationum: atqui potentiæ supernaturales petunt dimanare ab aliqua natura, seu virtute ordinis supernaturalis: sic enim ordine pulcherrimo omnia radicantur in vno, & velut colliguntur in vno, ergo gratia à qua dimanant potentiæ distinguitur à charitate. Illum esse pulcherrimum 10. Confirmatur.

cherrimum ordinem, per quem omnia connaturaliter radicantur in vno testatur vniuersus ordo naturæ, per quem omnia in Deum vnum naturâ suâ ordinantur, & personalitates diuinæ per identitatem cum vnica diuina natura optime colliguntur in vnum, estque Philosophia quasi primum principium de ratione ordinis esse vt ordinata referantur ad vnum primum: vt enim inquit Auer. 5. Metaphys. cont. 16. ordo non fit nisi per relationem ad aliquid primum positum, aut intellectum. Propterea Arist. 12. Metaphysices asseruit in vniuerso, cuius forma est ordo, cuncta esse ordinata ad vnum; forma autem, seu ordo vniuersi exemplar merito censeri debet cunctorum ordinum; ordo nanque mensuram exposcit: de ratione autem mensuræ est vt sit aliquid vnum primum. Ideo etiam in omni genere reperitur vna natura, quæ sit omnium primum ad quod alia reducantur, quia ordo est habitudo secundi ad primum: non enim est ordo vbi omnia æque sunt prima. Sic vnicus est finis ad quem cuncta diriguntur, & ex notione finis omnes artes via quadam, atque ordine constituuntur, eaque ordinata dicuntur, quæcunque ab aliquo vno determinato, seruata ratione distant: nam & ordinata loco referuntur ad vnum primum in loco positum, ordinataque vel tempore, vel dignitate, referuntur ad vnum primum, quod caput, seu principium sit illius ordinis. Sic Deus est mensura perfectionum creaturarum, & centrum dicitur mensura circuli, quia nisi primum sit aliquid vnum, recessus & distantia ab illo non erit mensura certa, & per recessum ab vno cætera mensurantur. Hoc etiam pacto omnia in physicis reducuntur ad materiam, quatenus est prior origine, & ad formam quatenus est prior appetitione; suntque prius & posterius differentiæ ordinis, & in diuinis personis datur ordo, quia duæ referuntur ad Patrem tanquam ad primum principium.

Auerro.
Aristot.

11. Hac ratione videtur dictus Nazianzenus orat. in sanctum Baptisma: *Quemadmodum* (scripsit) *Deus nos primum creauit, ita creatos instaurauit, ac refinxit, & quidem in figmento diuiniori, primumque figmentum multis partibus superanti*, quia scilicet sicut creati sumus, omnia radicando in vno & ordinando ad vnum intra ordinem naturæ, ita in ordine supernaturali restaurati sumus reducendo omnia principia supernaturalis vitæ ad vnam naturam supernaturalem, quæ est gratia, ad quam non minus reducit facultas amandi Deum, quam facultas sperandi in ipso, eliciendive alias quascunque vitales operationes supernaturales.

Nazian.

12. Sumiturque hic discursus ex Apostolo ad Galatas 5. v. 22. dicente: *Fructus autem Spiritus charitas, gaudium*, id est opera quæ in spiritum gratiæ reducuntur, & ab spiritu gratiæ dimanant, sunt charitas, gaudium, &c. primusque fructus gratiæ ponitur charitas, eo quod primus, ac nobilissimus sit, ideoque recto ordine post spiritum gratiæ, seu gratiam habitualem collocatur: nomine enim spiritus intelligitur habitualis gratia, & ideò postea vers. 25. habetur: *Si spiritu viuimus, spiritu & ambulemus*, id est, si habemus interiorem vitam, & animam habitualis gratiæ, & spiritum sanctificationis, conuersemur, agamus, operemur secundum gratiæ ductum, & vt ait Anselmus in illum locum: *Si spiritu viuimus, id est si per spiritum Dei spiritaliter viuimus, spiritu etiam duce ambulemus; quia nemo tam sanctus est in hac vita, qui non possit adhuc quotidie proficere.* Qui & prius explicans illa verba: *Fructus autem spiritus charitas, gaudium*, &c. supponit recto ordine primo poni spiritum, quia ab illo tanquam ex bonâ arbore fructus prodeunt, & mox adiungit: *In his ergo fructibus prima est charitas, qua diligitur Dominus, & proximus, quia maior est omnibus cæteris virtutibus, & ex eius radice vigent omnes aliæ: nam ex ista oritur gaudium, &c.* & plura ibi statuit, vt ostendat ordine recto post gratiæ spiritum reponi charitatem; quia charitas est præcipuus fructus gratiæ, & ex fructu charitatis alij procedunt, vt explicant Chrysost. homil. 34. Gregorius lib. 10. Moral. cap. 8. Diciturque spiritus ipsa gratia sanctificans iuxta Apostolum 2. ad Timoth. cap. 1. *Bonum depositum custodi per Spiritum sanctum, qui habitat in nobis*: vt enim aiebat Augustinus Epist. 57. ad Dardanum quæst. 2. Spiritus sanctus per gratiam dicitur esse in iustis solis, qui merito dicuntur sapientiæ sedes.

ad Gala. 5.
Anse l.
Chrysost.
Gregor.
2. ad Th. 1.
August.

Ex his pariter dissoluuntur quæ aduersarij opponunt nobis ex Concilio Tridentino sess. 6. cap 7. in quo asseritur nos iustificari *dum per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur*: nam nomine Spiritus sancti verisimiliter intelligitur gratia gratum faciens iuxta verba Apost. ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*; quoniam Spiritus sanctus non datur, nisi ratione alicuius doni, quod nobis communicatur, ac proinde per donum aliquod creatum nobis communicatum diffunditur gratia in nostris cordibus, & consequenter cum tale donum communicatum sit habitualis gratia, hæc distinguitur à charitate: nam Apostolus ibi distinguit charitatem à Spiritu sancto tanquam effectum à sua causa; ait enim: *Charitas Dei diffusa est per Spiritum sanctum*, ergo charitas alia est ab Spiritu sancto. Sicuti lux effusa per lucernam alia est à lucerna. Quæ ratio probat etiam, nomine Spiritus sancti non debere ibi intelligi gratiam excitantem, quia verba illa verificantur etiam dum per baptismum iustificantur paruuli ante vsum rationis, & scopus Concilij fuit omnem iustificationem impij siue adulti, siue paruuli ibi declarare. Addo, ex ipsomet cap. posse colligi nomine Spiritus sancti intelligi ibi gratiam gratum facientem, & condistingui ibi causam efficientem ab ipso Spiritu sancto quoniam in declaratione causæ efficientis iustificationis inquit: *Efficiens vero misericors Deus qui gratuito abluit, & sanctificat signans, & vngens Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ*; vbi Deus dicitur causa effectiua & vngens; vnguentum vero dicitur spiritus; atqui vnctio nostra, est nostra formalis sanctificatio, & gratia sanctificans est ipsum vnguentum; ita enim Ioannes Epist. 1. cap. 1. *Vos vnctionem habetis à Spiritu sancto.* Et paulo post: *Vnctionem, quam accepistis ab eo.* Quod etiam dicitur ex verbis sequentibus, quibus significatur Spiritus, quo vngimur: *Qui est pignus hæreditatis æternæ*: nam gratia iustificans est gloriæ pignus.

13. Tridentini mens. ad Rom. 5.
Ioan. Epist. 1. 1.

Illud omninò aduersariis, non solum Concilij intentum non fuisse definire distinctionem inter gratiam & charitatem; sed consulto abstinere curasse à tali definitione: nam datâ occasione in illo capite magis explicandi illam distinctionem illam subricuit, & solum explicuit quod certum erat scilicet in ipsa iustificatione simul infundi fidem, spem, & charitatem abstinereque voluit ab incertis. Nihilominus aliquibus terminis vtebatur ad iustificationem declarandam, quæ nobis non 14.

qualecunque fundamentum præbent existimandi, tacite ex motione Spiritus sancti dixisse gratiam distingui à charitate qua Deum diligimus. Et quia charitatis nomine potest intelligi non solum charitas, quâ constituimur Dei dilectores, sed etiam qualitas, quâ sumus Deo chari & dilecti,& dicitur gratia habitualis, ideo Concilium etiam hunc habitum gratiæ quandoque videtur comprehendere sub nomine charitatis, & quandoque illum à charitate distinguit, vt ex supradictis constare potest. Ita etiam conciliantur omnia testimonia S.Thom. nam expresse gratiam distinguit à charitate quæst.16. de verit. art. 2. ad 4. asserens charitatem *non sufficere ad merendum vitam æternam nisi præsupposita idoneitate merentis, quæ est per gratiam*; aliterque dilectionem nostram non fore dignam tanto præmio. Et ibidem ad 6. inquit: *Charitas distinguit inter filios perditionis, & regni, inquantum non potest esse informis*, hoc est, sine habitu gratiæ: aliunde etiam 2. 2 quæst. de charitate att. 1. affirmat charitatem esse amicitiam, quod nequit intelligi de charitate habituali nisi vtraque habitualis charitas comprehendatur.

S.Thomas gratiam à charitate distinguit.

Sect. IV.

Reuincuntur rationes aliæ quibus à nonnullis monstratur necessitas habitualis gratiæ in Christo Domino.

1. Recentiorum plerique sequuti P.Suarez hic disp. 18. & Vasquez disp. 42. affirmant concessam fuisse Christo habitualem gratiam, vt esset connaturale principium operationum supernaturalium seu diuinarum. Hanc rationem, quam plurimi probant non improbo: maiorem tamen explicationem adhibendam puto. Contra illam opponunt nuperi cum Bernal loco citato non apparere in doctrina consequentiam; quoniam præfati authores docent gratiam habitualem reipsa distingui à charitate, aliisque virtutibus supernaturalibus: per virtutes autem supernaturales, quæ se habent per modum potentiæ sufficienter eleuantur anima, intellectus, & voluntas ad elicientiam actuum supernaturalium, igitur ad hanc eleuationem nulla est necessitas habitualis gratiæ. Antecedens probatur; quia tales virtutes sufficienter eleuant potentias; potentiæ autem nequeunt eleuari, quin pariter anima eleuetur: quemadmodum species impressa nequit sufficienter determinare potentiam, quin simul determinet ipsam animam, & habitus facilitans potentiam pariter animam facilitat.

Suarez. Vasquez. Bernal.

2. Hæc tamen obiectio satis præoccupata erat ab aduersariis, qui aiunt non eleuari connaturaliter potentiam, aut animam per solos habitus supernaturales: etenim habitus petunt procedere à gratia habituali quasi passiones ab essentia; non quia immediate influat in actus: hic enim immediatus influxus non est ita receptus; sed quia habitus connaturalius procedunt ab ipsa gratia habituali. Obiicit adhuc Bernal supra, quoniam habitus gratiæ non influit physice in actus supernaturales, ac proinde neque in ipsos habitus. Probatque rursus non influere physice in habitus; quoniam quidam illorum sunt oppositi, vt habitus fidei, & luminis gloriæ, ac proinde non producit simul vtrumque, & consequenter pateretur violentiam, dum in Christo non producit habitum fidei, & in nobis non causat actu lumen gloriæ.

3. Hoc etiam obiectum facile excutitur: quoniam gratia potest physice influere in habitus, quin immediate influat in actus, quemadmodum elementa physice influunt in qualitates, quæ sunt proprietates elementorum, & sol in lucem, quæ est proprietas ipsius, non vero in similes qualitates, quæ recipiuntur in aliis subiectis, & non sunt proprietates elementorum, aut solis. Sic etiam & gratia esset violenta absque habitu charitatis, non vero absque actu charitatis. Neque plus vrget quod iterum opponebat ille author: non enim gratia petit simul producere habitum fidei, & luminis gloriæ, sed in sensu diuiso, & pro diuersitate statuum. Sic etiam præmium debetur ex natura rei iustis non pro omni statu, sed pro statu huius vitæ mortalis, & quemadmodum aqua non petit cooperire terram nisi sub conditione quod non pareteur habitatio hominibus, aliisque viuentibus, neque debetur ipsi descendere deorsum si necessarius sit assensus ad replendum vacuum. Quo etiam pacto non est violentum respectu gratiæ, quod fides producatur, & conseruetur sine gratia habituali; quia non est in gratia exigentia omnino absoluta producendi semper fidem, sed quando idoneè habitus fidei ex dispositione possit transire in passionem, quemadmodum frigiditas, quæ est dispositio ad introductionem formæ aquæ ex dispositione transit in passionem, & non procedit ab aqua, dum intelligitur disponere ad ipsam, sed quando ex dispositione in passionem transit, tunc enim ab aqua dimanat, & ipsa aqua dum illam conseruat, exigit vt conseruetur pro sequentibus instantibus, & ideo gradus frigiditatis qui primo introducuntur in subiectum, & fuerunt dispositiones ad ipsam longe difficilius expelluntur, quam alij, vt experimento comprobatur, quia eo quod illis magis indigeat aqua ad sui conseruationem, magis proteguntur ab ipsa per specialem exigentiam. Plura etiam, quibus obfirmantur ista attingemus sect. proxime sequenti.

Cur Fides circa miraculum producitur, & conseruatur sine gratia.

Firmius reiici videtur illa sententia inquirendo cur vnio hypostatica, vel sanctitas increata immediate vnita humanitati non possit esse prima radix horum habituum, se habens per modum essentiæ respectu proprietatum; siquidem ratione vnionis debentur humanitati Christi supernaturales habitus: nam ratione vnionis hypostaticæ immediate debetur humanitati Christi ipsa gratia habitualis, & hæc gratia se habet per modum proprietatis respectu vnionis hypostaticæ; cur ergo ipsi habitus non possunt deberi immediate ratione vnionis. 4.

Respondet Lugus loc. cit. n. 96. non potuisse habitus immediate procedere connaturaliter nisi à gratia habituali, quia licet vnio eos petat, non tamen exigit illos in tali, vel tali gradu determinato, & ideo debet interuenire habitualis gratia, quæ sit prima regula, seu mensura supernaturalium habituum; quia debent hi supponere essentiam, cui possint commensurari, & proportionari: ideo namque potentiæ non sunt capaces intensionis, & remissionis, quia oriuntur ab anima, quæ non est intensibilis. 5.

Lugus.

Hæc vt infirma reiicit Bernal Tum quia absque fundamento supponitur gratiam habitualem esse radicem charitatis, aliarumque virtutum. Tum quia positâ gratiâ substantiali, mensura est, cætera dona conferri absque mensurâ, nimirum cum intensione infinita si hæc sit possibilis, vel saltem in summa quadam intensione. Tum denique quia absque fundamēto requiritur vna intensio, quę sit reliquarum mēsura; nam ipsamet gratia habitualis non pręsupponit aliā intensionem, quam imitetur. 6.

Impugnatur à Bernal.

Hæc

7. Hæc facilè debellantur: nam primum obiectum falso statuit gratiam habitualem non esse radicem charitatis cæterarumque virtutum, vt ex præcedenti sect. apparebit, nec non ex proxime sequenti. Secundum etiam obiectum non attingit scopum; nam contendit author, deberi assignari aliquam essentiam cui determinate in proprietatibus, & supernaturalibus habitibus correspondeant tot gradus intensionis, non plures, nec pauciores. Tertiæ etiam obiectioni iam occurerat idem Lugus; quia licet ipsa gratia habitualis, esto sit capax intensionis, proxime procedat ab vnione, non inde fit, reliquos supernaturales habitus intensibiles proxime oriri ab vnione absque interuentu habitualis gratiæ; quia non potuit dari alia proxima mensura respectu gratiæ habitualis, à qua dimanat cum tali gradu intensionis, & ideo debet hoc reduci in determinationem Dei: at vero respectu aliorum habituum potuit præcedere habitus gratiæ tanquam regula proxima: etenim quælibet proprietas debet dari, quoties possibile est, ad exigentiam essentiæ postulantis proprietatem in tali, vel tali gradu determinato.

Inefficaciter.

8. Possumus tamen persistere in profliganda responsione huius postremæ obiectionis; quia si semel in illo supposito datur essentia incapax intensionis petens proprietatem capacem intensionis, quin essentia determinet gradum intensionis proprietatis, non erit opus assignare respectu aliarum proprietatum aliquod principium intrinsecum, seu essentiam, cui debeant commensurari reliquæ proprietates in intensione; quia omnium proprietatum eadem erit essentia, & eodem iure illas postulabit; sed gratia vnionis se habet per modum essentiæ, & gratia habitualis vt proprietas illius, quin assignetur respectu habitualis gratiæ essentia cui debeat commensurari in intensione, ergo nec respectu aliorum habituum necesse est quærere essentiam, cui in intensione proportionentur.

Efficacior impugnatio.

9. Falso asseruit etiam idem author, ideo potentias animæ non esse capaces intensionis, & remissionis; quia procedunt ab anima incapaci illius; nam proprietas aquæ est intensibilis, nempe frigiditas, quamuis ipsa substantia aquæ non sit intensibilis, neque remissionis capax. Et præterea aliud elementum, aut mixtum exigens certum gradum siccitatis in gradu non summo poterit ab agente extrinseco maiorem siccitatem accipere, licet substantia sit intensionis incapax; non igitur opus erit vt intensio qualitatis, quæ in gradu aliquo est alicuius essentiæ proprietas, non augeatur nisi iuxta intensionem essentiæ.

10. Nihilominus communi fundamento paulo aliter explicato nobis insistendum erit. Contra ipsum tamen adhuc obiici potest, falso sumi gratiam habitualem esse essentiam à qua reliquæ virtutes tanquam proprietates dimanant: nam citra miraculum habitus fidei manet in peccatore destructa gratia. Et quidem absolute loquendo fidem permanere destructâ gratiâ est fide certum vt recte tradunt Bellarminus to. 3. lib. 1. de iustifi. cap. 15. Valentia quæst. 4. punct. 4. Colligiturque ex Scriptura Ioan. 12. *Multi ex principibus crediderunt in eum*, (nimirum in Christum Dominum) *sed non confitebantur: dilexerunt enim magis gloriam hominum, quam gloriam Dei.* Vbi sermo est de verâ fide significatâ per illam particulam, *credere in Christum*, vt sumitur ex toto illo cap. quod obseruat Maldonatus ver. 41. contra hæretico, qui scripturas colluculant. Et Iacobi 2. ex instituto ostenditur fidem absque operibus esse posse, quin sufficiat ad salutem. Idque etiam definitur à Tridentino sess. 6. can. 18. *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul & fidem semper amitti, aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, anathema sit.* Et quamuis non eo gradu certitudinis constet apud omnes hoc debere etiam intelligi de habitu fidei, tamen sine dubio debet hoc etiam intelligi de fide habituali, oppositumque erit saltem errori proximum; quia multi sunt Catholici sine gratia, & quia habeant actum fidei, quia non semper illum eliciunt, qui cum debeant habere formam per quam constituantur Catholici, necesse est habeant fidei habitum. Imo Suarez disp. 7. de fide affirmat esse fidei dogma habitum fidei non amitti per omne peccatum mortale, quod probat ex loco citato Concilij Trident. & ex illo Iacobi 2. *Fides sine operibus mortua est*, & ex 1. ad Corinth. 13. *Si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest.* Bannez vero ad art. 4. conclus. 2. solum docet esse proximum errori, quod etiam affirmat Grandos controuer. 1. de fide disp. 5. Nobisque placet Suarij censura; quia quemadmodum Tridentinum dum sess. 6. cap. 7. tradit fidem, spem, & charitatem in iustificatione infundi, de habitibus id affirmat, ita dum asserit fidem per infidelitatem; non vero per quoduis peccatum mortale amitti, de fidei habitu debet intelligi: alioqui etiam dum docet cap. 5. gratiam iustificationis amitti quolibet peccato mortali, posset quis citra errorem dicere solum amitti statum amicitiæ, & moralem denominationem amici. Sic etiam, qui peccat peccato odij; non autem intemperantiæ, licet non amittat moralem denominationem casti, vere dicitur amittere castitatem, ergo si amitteret habitum fidei vere diceretur amittere fidem licet non haberet actum infidelitatis, ergo cum Concilium doceat per talè peccatum non amitti fidem, debet intelligi de habitu fidei.

Autoris placitum. Fides sine gratia manere est certum in fide. *Bellar. Valent. Ioan. 12. Maldona. Trident. Suar. Iacobi 2. 1. ad Cor. 13. Bannez. Grana.*

Ex quo etiam fit posse infundi habitum fidei adulto, qui denuo ad fidem conuertitur, quamuis non infundatur gratia, quia eo ipso quod manere possit sine gratia non est cur sine illa infundi non possit: quod enim conseruetur sine gratia, non est contra ipsam naturam gratiæ, aut fidei; alioqui fides esset in statu violento, quoties esset sine gratia, quod cum irrationabiliter existimetur videtur dicendum habitum fidei nullatenus esse proprietatem gratiæ, exigentem absolute promanare à gratia. 11.

Habitus fidei sine gratiâ connaturaliter infũdi potest.

Fal o etiam in ratione illa assumi videtur intensionem gratiæ debere esse mensuram intensionis virtutum supernaturalium: nam in iustis fides, & spes sæpe est intensior ipsâ gratiâ habituali: nam habitus fidei & spei augentur in peccatore, vbi non est gratia habitualis, potestque illud augmentum nimium excrescere, licet postea cum à peccato resurgit accipiat gratiam aliasque virtutes in gradu remisso. Postea tamen licet ille iustus eliciat plures actus condigne meritorios gratiæ, non accipient incrementum fides, & spes, donec gratia ad illam intensionem perueniat, in qua fides, & spes antea excedebant. Hæc omnia examinanda sunt sectio. sequenti. 12.

* *
*

omnem capacitatem, quam habet humanitas vt intensiue sanctificetur, quia adhuc non sanctificatur per personalitatem iuxta omnem perfectionem ipsius personalitatis, neque enim redditur humanitas tam bona per personalitatem verbi, quam ipsa personalitas secundum se; semper nanque quælibet perfectio diuina est amabilior quauis creaturâ, quouis modo perficiatur: alioqui non esset quo pacto firmiter ostenderetur humanitatem non posse absolute esse tam sanctam, quam Deum ipsum secundum se.

3. Non satisfacit omninò. Hæc obiectio contra præcedentem difficultatem non absque probabilitate illam diluit; non tamen perfecte illam dirimit: videtur nanque imperceptibile, quod à forma perfectiori non reddatur humanitas amabilior, & quod à maiori excellentia non constituatur digna maiori cultu. Sic etiam corpus Christi Domini ratione vnionis ad Diuinitatem non posset formaliter non reddi dignum maiori cultu, quatenus dignificatur, & quodammodo sanctificatur per Diuinitatem, quem per personalitatem, & magis amabile, quia neque per Diuinitatem constituitur summe amabile infra Deum; etenim anima Christi est amabilior.

4. Expeditur dubium. Relationes diuinæ sunt æqualis perfectionis cum essentiâ. Eaqueproptet expeditius dissoluitur difficultas iuxta principia, quæ non semel sanxi, nempe relationes diuinas esse æqualis perfectionis cum essentia: hoc enim petit conceptus identitatis, vt vbertim ostendi tract. de voluntate Dei, & ideo actus diuini sunt omnes æquales, & summæ honestatis, quia exigunt esse idem cum summâ perfectione physica diuinæ naturæ, igitur & omnia, quæ petunt identitatem physicam cum diuina natura erunt æqualis perfectionis cum ipsa. Sic etiam intelligitur cur essentia diuina simul cum relationibus non sit quid perfectius intensiue, quam sola essentia, quod difficile percipietur in aduersa sententiâ. Neque valet si responderis essentiam continere relationes virtualiter: tum quia continentia illa, quæ quasi actiue tribuat perfectionem relationibus admitti non debet, vt colligi potest ex bene multis, quæ loco citato adduxi: tum etiam, quia licet gratis admitteretur, insufficiens censeri debet ad enodandam obiectionem, quoniam essentia creata eminenter præcontinet proprietates, & adhuc perfectior intensiue est essentia, si formaliter suis proprietatibus gaudeat, quam si careat ipsis, igitur nisi ad perfectam identitatem essentiæ cum relationibus fiat recursus, quæ sunt veluti proprietates essentiæ sine quibus esset manca, nequit proposita difficultas satis expediri. Personalitates esse de complemento diuinæ naturæ, ita vt sine illis esset imperfecta, docuere multoties sancti Patres. Vnde Basilius libro 3. de Spiritu sancto contra Eunomium, adductus, & collaudatus à Concilio Florentino aiebat; *Deitas Trinitate completur.* Similia scripsit ipsemet Basil. libro vnico de Spiritu sancto ad Amphil cap. 18. dicens *Spiritum sanctum per seipsum compl re super omnia glorificandam, ac beatam Trinitatem.* Euoluatur etiam Cyrillus libro 14. Thesau. cap 3. Paulinus Epist. 25. Nazianzenus orat. de laudibus Heronis colum. 3. à fine, & orat. 37. quæ est. 5. de Theologia.

Basil. *Cyrill.* *Paulin.* *Nazian.*

5. Consentiant necesse est quotquot asserunt essentiam diuinam potuisse immediate & primario vniri naturæ creatæ; illi enim cum communi Theologorum supponunt Deum fuisse summe communicatum ad extra per vnionem hypostaticam, & vnionem ad personã Verbi esse summam communicationem ad extra: si autem ex vna parte asseratur, essentiam diuinam esse formaliter perfectiorem per onalitatibus, & ex alia pariter dicatur potuisse Diuinitatem ratione sui primario immediate communicari ad extra, non vnio hypostatica, sed illa vnio formaliter immediata respectu Diuinitatis, esset maior communicatio ad extra.

6. Si natura diuina esset perfectior relationibus, Spiritus sanctus ex vi suæ processionis non esset æquè perfectus ac Verbum. Hæc etiam opinio proficua nimis existimari debet ad plures alias theologicas quæstiones extricandas: nam Spiritus sanctus non est ex vi processionis suæ formaliter minus perfectus, quam secunda Trinitaris persona ex vi suæ processionis quod verum esse non posset si formaliter natura diuina esset intensiue perfectior quam amor, seu attributum: nam Filio, seu secundæ Trinitatis personæ formaliter communicatur natura diuina, tanquam finis, qui formaliter intenditur communicari: at vero Spiritui sancto, non communicatur formaliter natura diuina per modum finis qui, sed amor; igitur amor virtualiter distinctus à diuina natura non est formaliter minus perfectus quam Deitas, seu diuina natura; hoc autem verum esse non posset nisi omnia, quæ identificantur cum diuina natura, debeant esse æqualis perfectionis cum ipsa, igitur relationes non sunt formaliter minoris perfectionis, quam essentia. Proficit etiam hæc opinio ad clariorem probationem aliarum veritatum in materia de Trinitate, quam licet aliunde probare aliquoties nostræ curæ fuerit; semper obseruaui, faciliorem parari exitum ad soluendas difficultates si asseramus omnia prædicata diuina esse æqualis perfectionis cum ipsa essentia propter identitatem cum essentia. Intelligitur nanque cur Paternitas licet sit principium *quo* productiuum Filiationis in diuinis, non sit perfectior Filiatione: nam ratio principij *quo*, & continentia si cætera sint paria maiorem indicat perfectionem, nisi terminus productus sit ex alio capite summe perfectus. Adferturque consequenter speciosa ratio cur duæ relationes simul sumptæ non sint intensiue quid perfectius, quam vnica tantum relatio. Dicitur præterea cur Christus Dominus, quà homo est, & persona diuina, licet præscindamus à Deitate, sit dignus summo amore, summaque veneratione, quia scilicet includit perfectionem simpliciter infinitam, qua nulla maior excogitari potest.

7. Probabile est, relationes diuinas formaliter cognoscere & amare. Videbitur forsan alicui iuxta hanc opinionem, quæ mihi non displicet, consequenter asserendum esse, licet cognitio & amor sint prædicata absoluta ipsas relationes diuinas formaliter cognoscere, & amare, quemadmodum diuina natura formaliter cognoscit, & amat; non enim potest esse summa perfectio formaliter, quæ non intelligit, & amat, summa enim perfectio debet esse summe fœlix, & vt sit summe fœlix oportet cognoscere & amare summam perfectionem; consistit nanque beatitudo in cognitione & amore summi boni. Ideo S. Tho. 1. p. quæst. 26. art. 1. corpore aiebat de ratione beatitudinis diuinæ esse, *quod sit summum bonum, & perfectum: cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono, quod habet.* Et concludit Deum esse summum bonum, & habere beatitudinem; quia est summe perfectum, & actu intelligens, ergo omnis formalitas quæ sit summum bonum, debet actu cognoscere summum bonum. *S. Tho.*

Hinc

8. Cur decreta libera supponant personas constituta.

Hinc dici potest, cur tres diuinæ personæ debeant præcedere omne liberum Dei decretum, quia omnes tres diuinæ personalitates libere dicuntur amare, eo quod ament per decretum commune toti Trinitati, quin decretum illud præsupponatur prius in vna persona, quam in alia, licet sola natura sit quæ formaliter determinet ad existentiam decreti. Præcessisse totam Trinitatem decretum creandi hominem, & totam Trinitatem libere decreuisse colligi potest ex verbis illis Genes. 1. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*, & post pauca: *Faciamus ei adiutorium*: nam verbum illud *faciamus*, & illud *nostram* inducit multitudinem personarum: non enim secum præcisè loquebatur, & quasi se excitando vnica persona dicebat *faciamus*. Neque illa loqueretur, si id quod superaddit secunda persona primæ non esset formaliter cognoscens: nam licet natura Petri simul terminaretur duplici propria personalitate, quæ non est formaliter cognoscitiua, vel terminaretur simul subsistentia propria, & Angelica, quæ non est formaliter potens cognoscere, si solum intelligeretur hæc natura humana, non vero alia cognoscitiua non dicet hæc persona loquendo cum alia *faciamus*: illa enim sermocinatio non est nisi inter duos cognoscentes, non enim dirigitur sermo nisi ad distinctum cognoscens, quatenus in ratione cognoscentis distinguitur. Ob id plurimi Patrum vtuntur prædicto testimonio ad ostendendam Trinitatem personarum: sicut enim idem non ita hortatur seipsum, ita si sit vnica substantia cognoscitiua non relinquitur locus huic adhortationi: Propterea Basilius homil. 9. in exameron pag. vltima exponens illum locum aiebat: *Quis enim faber, aut ærarius, aut lignarius, aut certe coriarius sutor solus ipse quidem, nec alio quoquam sibi cooperante stipatus, interque suæ artis instrumenta desidens: quis, inquam, sibi soli admurmurat dicens: Faciamus gladium, aut: compingamus aratrum, aut: Conficiamus calceamentum: ac non potius silentio suam, cum libuerit, accommodatam ad artem exequitur operationem? Sunt enim insignes profecto nugæ, vnum aliquem inueniri, qui sibi imperet, siue præceptorem desidere, ac heriliter seipsum vehementer vrgere, & adhortari.* Quæ ratio si attento animo inspiciatur eodem modo probat, neque in vnica natura terminata duplici personalitate non cognoscitiuâ reperiri nisi nugatoriè illam adhortationem: quoniam modus ille effandi vel destinatur ad imperandum subditis, vel vt alii æquales communi consilio decernant, quorum non est vnica tantum substantia cognoscitiua, & decernens: si enim natura humana simul terminaretur subsistentia propria, & equina non loqueretur vnum suppositum alteri, quia non est duplex substantia, quæ formaliter moueri posset à cognitione ad libere decernendum.

Genes. 1. — Basil.

9. Simile etiam est aliud testimonium Genes. 11. *Venite descendamus, & confundamus ibi linguam eorum*, ex quo Trinitatem ostendunt Basilius libro 5. contra Eunom. inter medium & & finem. Gregorius Nyssenus libro de Trinitate & aduentu Domini contra Iudæos. Quem locum sic ponderat Chrysost. serm. de Trinitate ante medium: *Dicendo, venite, pares honore exhortando vocat. Neque enim si Angelis imperasset dicere debuit, Venite: sed imperando. Ite: Vide autem obsecro quomodo Patris vox Filium, & Spiritum vocet. Nam si vnum in solum hoc dictum esset, debebat dicere, Veni, & descendamus: qui autem dixit, Venite, vnius est vox ad duos honore æquales.* Similia scripsere Hierony. Isai. 6. non procul à principio, Cyrillus Alexandrin. de Trinitate libro 3. col. 3. Theodoret. in Genes. quæstio 19. Quod si vnica tantum esset cognoscitiua substantia non plures, possent exhortatione vocari proprie, sed ad summum denominatiue; sicut inepta esset adhortatio, eo quod vnica humana natura triplici propria afficeretur subsistentia. Quam rationem confirmant omnia testimonia, in quibus Pater introducitur loquens cum Filio: non enim inter se colloquia miscent nisi substantiæ distinctæ cognoscitiuæ.

Genes. 11. Basil. Grego. Nyssen. Chrisost. — Hierony. Cyrill. Alexand. Theodore.

Hanc rationem non prætermisit Cyrillus Alexan. libro 1. contra Iulianum circa medium ponderans eos qui apparuerunt Abrahæ Genes. 18. *Tres quidem fuisse, subsistisse autem propriis subsistentiis singulos, sermone consubstantialitatis in vnum comprehensos, & ita dedita opera colloquia inter se miscuisse*, non enim possunt inter se miscere colloquia nisi plures substantiæ cognoscitiuæ, sicut enim non loquitur proprie nisi substantia cognoscitiua, ita non sunt proprie plures colloquentes nisi sint plures substantiæ cognoscitiuæ. Quare ex illo Psal. 109. *Dixit Dominus Domino meo*, colligitur esse in diuinis plures realitates substantiales cognoscitiuas. 10.

Cyrill. Alexan. — Psal. 109.

Inde etiam est, vt Patrem oremus vt distinctum à Filio, quia supponimus Patrem etiam prout condistinguitur à Filio, formaliter exaudire preces nostras. Neque dubium est, licere loqui specialiter cum vna persona diuina non cum alia: sic enim specialiter alloquimur Spiritum sanctum cum dicimus: *Veni creator Spiritus*, quia licet vna persona nihil præstare possit, quod non præstat alia; tamen vna persona etiam prout condistincta ab alia, audit preces nostras. 11.

Ex hoc principio descendunt aptissimæ congruentiæ, quibus ostenditur mysterium sacræ Triados; quia iucundissima personarum germanitas deesse non potuit summæ fœlicitati, & plenitudini perfectionis; hæc autem iucundissima germanitas requirit pluritatem personarum, ita vt vna prout seipsa differt ab alia, & quatenus differt, cuncta alterius arcana percipiat, & vt sic mutuo amore se diligant. Quod si diuina generatio probatur; quia Deus non potuit esse sterilis, sed debuit habere sibi æqualem, eodem discursu ostenditur Patrem generare Filium, qui prout differt à Patre, sit summe fœlix, & diligat Patrem, ita vt non tantum illa substantia quæ formaliter est idem cum Patre diligat Patrem, sed etiam possit assignari substantia distincta à Patre quæ diligat Patrem. Hæc confirmanda sunt, cum de amicitia inter diuinas personas habeatur sermo. Interim, prius quam nostrum iudicium feramus, sit alia confirmatio. 12.

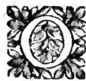
Nequit intelligi ex intellectu procedere Verbum, nisi vt intelligat formaliter & proprie aliqua substantia, quæ antea non intelligebat pro priori ante productionem Verbi: si autem subsistentia Filij non esset formaliter cognoscens, sed solum diceretur cognoscere, quia natura diuina cognoscit, & resultat vna persona ex natura diuina, & personalitate Verbi, denominatio intelligentis solum descenderet denominatiue in personalitatem vt constituentem quasi quoddam totum cum personalitate veluti descendit 13.

supra personalitatem creatam: ac proinde produceretur Verbum in diuinis non vt de nouo formaliter intelligeret aliqua substantia; quæ antea non intelligebat. Plura ex hoc principio se prodent in tract. de Trinitate. Non tamen silentio euoluere fas est verba Nysseni orat. catechetica cap. 2. *Quomodo* (inquit) *Dei Verbum putauimus vim habere eligendi, essque operans, & omnipotens, ita etiam Spiritus sanctus ad Verbi similitudinem est in hypostasi eligendi vi prædita, per se mobili, operante, & semper eligente, & ad omne propositum cum voluntate concurrentem hab. nte potentiam.* Sola tamen natura non vero personalitas provt virtualiter condistinguitur ab ipsa, libere determinat personalitas autem videt se habere naturam eligentem ratione cuius persona absolute eligit, vti homo absolute dicitur eligere. Cæterum vt Pater loquatur ad Filium, opus est vt filius, provt distinctus à Patre, cognoscat, licet per eandem cognitionem vterque cognoscat: solus enim Pater à semetipso loquitur: Filius autem & Spiritus sanctus loquuntur sed non à semetipsis. *Nyssen.*



CONTROVERSIA X.

De gratia habituali Christi Domini.



Ppportunus erat locus disputandi de sanctificatione proueniente formaliter ab ipsamet vnione hypostatica provt condistinguitur à sanctitate increata: tamen quia meum sensum adaperui & confirmaui non paucis in primo tom. ideo ad alia properare satius erit.



DISPVT. XLIX.

An & cur in Christo Domino fuerit donum habitualis gratiæ?

FVisse in Christo saluatore nostro gratiam habitualem fatentur omnes Theologi; variant tamen nimis in assignando gradu certitudinis huius asserti, nec non in ipsius probatione, quæ duo in hac disput. ad examen vocantur.

SECT. I.

An ex sacris literis, & Patribus sufficienter monstretur fuisse in Christo habitualem gratiam?

1. DE fide esse reperiri in Christo donum istud habitualis gratiæ docent nonnulli ex Theologis hac quæst. 7. artic. 1. Pater Suarez disput. 18. section. 2. conclus. 2. Pater Valentia punct. 1. Cabrera di put. 1. ad artic. 1. huius quæst. 7. Ragusa disputatio 67. §. 3. Lorca disput. 37. quem nonnulli falso allegant pro contraria sententia, existimantes, etiam nullum hoc docuisse præter Ragusam postquam Pater Vasquez disput. 41. capite 1. contrarium docuit, quod immerito existimari constat ex dictis, & apparebit ex dicendis. *Suarez.* *Valentia.* *Cabrera.* *Ragusa.* *Lorca.*

2. Negant esse de fide Pater Vasquez supra. Turrianus in selectis, Meratius disp. 23. Hurtado Complutensis disput. 7. difficult. 4. Lugus disput. 16. num. 92. Bernal disp. 30. sect. 1. Arausus dub. 1. eiusdem artic. 1. quæstionis 7. & ibidem Nazarinus. In hancque partem magis feror, quia ex Sacra pagina, & Patribus nequit hoc ita certo colligi. licet plures ex his authoribus, quos alij recentiores imitantur plures iusto detrahant de certitudine existentiæ gratiæ habitualis in Christo, aiunt enim illa quæ scripturæ diuinæ sanctique PP. enuntiant, optime, & sufficientissime intelligi de sanctificatione per sanctitatem increatam, quod à veritate longe abest vt postea inclarebit. Conueniunt tamen omnes, hoc sine temeritatis nota negari non posse propter vnanimem consensum Theologorum. Aiunt tamen nonnulli, non videri hanc temeritatis censuram sufficienti innixam fundamento ob solum communem Theologorum sensum; quoniam antiqui falso ducebantur fundamento existimantes, animam Christi non sanctificari formaliter per sanctitatem increatam, vel alia inefficacia, argumenta proposuere ad stabiliendam conclusionem. Recentiores etiam Theologi proferunt fundamenta, quæ ab aliis contemnuntur: non tamen audent temeritatem absolute differi. *Vasquez.* *Turrianus.* *Hur. Comp* *Lugus.* *Bernard.* *Arausi.* *Nazari.* *Autoris placitum.*

3. Qui censent hoc esse fide diuina certum probant ex verbis Psal. 44. *Vnxit te Deus Deus tuus oleo lætitiæ præ participibus tuis.* Et Psalm. 132. *Sicut vnguentum in capite quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descend.t in oram vestimenti eius.* Nam idem vnguentum fuisse dicitur in capite & in membris. Et Isaiæ 61. *Spiritus Domini super me, eo quo vnxerit me.* Et Act. 10. *Quomodo vnxerit eum Dominus Spiritu sancto, & virtute.* Ex quibus verbis colligunt fuisse in Christo gratiam creatam, quæ sit donum permanens: hoc enim verba sonant, & ita exponuntur à PP.. Confirmant: quoniam eisdem verbis dicitur Spiritum Santum vnxisse Christum, & mansisse in illo, quibus vngere nos, & manere in nobis, igitur significatur idem modus sanctificationis. Ideo etiam Patres pronunciant, vnctionem, qua Christus fuit vnctus, esse similem nostræ. Multi etiam expressè nominant donum infusum. Secundo firmant suam sententiam: quia de fide est, esse in nobis gratiam sanctificantem, quæ sit donum permanens creatum, & de fide etiam est, omnem perfectionem spiritualem, quæ non claudit imperfectionem, esse in Christo Domino, igitur de fide est, esse in Christo gratiam habitualem, licet non sit de fide esse in Christo gratiam habitualem sub illis terminis gratiæ habitualis: hoc enim deprehenditur discursu Theologico ex præmissis de fide: quia defide est esse in Christo gratiam creatam permanententem similem nostræ: hæc autem nequit in aliud genus entis reduci nisi in qualitatem, & habitum. *Psal. 44.* *Psal. 132.* *Isai. 61.* *Act. 10.*

4. In his, quæ posui pro prima illa sententia asserente esse fidei dogma reperiri in Christo gratiam habitualem

Eleuatur fundamenta affirmantis sententiæ. habitualem, plura sunt quæ nobis non modice displicent. Nam illa Sacræ pag. testimonia intelliguntur à multis Græcis, ac Latinis fere omnibus de sanctificatione per vnionem hypostaticam, quam vnctionem præfiguratam docuit Augustinus lib. 18. in Genes. cap. 28. in lapide, quem Iacob vnxit, Lege Lorinum in illa verba Psal. 44. vers. 8. licet etiam ipse putet, esse fide certum, dari in Christo gratiam habitualem. Ostendi etiam disp. 46. sect. 1. Cyrill. Alexand. lib. 4. in Ioan. cap. 29. edocuisse Christum non fuisse vnctum sicut reliqui sancti; sed quia Verbum caro factum est. Alij etiam ex PP. vt ibidem apparuit, Christum per se vnctum esse, sibique ipsi fuisse vnctionem, & quid proprium de Christo proferebant, dum aiebant, Christum à Diuinitate vngi, & totius vngentis præsentia, & ipsum solum esse essentialiter sanctum, & natura vnctum, alios gratiâ. Neque in referendis, exponendisve ipsorum verbis immorari licebit, quoniam huic muneri satisfeci loc. cit.

August. Lorin. Cyrill. Alexan.

5. Secundo placere nequeunt; quia licet ex illis testimoniis sufficienter colligeretur tanta certitudine, esse donum creatum permanens in anima Christi ipsam formaliter sanctificans, hoc totum sufficienter verificaretur de sanctificatione per vnionem hypostaticam; nam ipsamet vnio hypostatica prout differt à sanctitate increatâ est donum creatum permanens, receptumque in anima Christi, eamque formaliter sanctificans.

6. Prima etiam confirmatio non est adeo efficax. Tum quia falso sumit Patres eisdem verbis asseruisse Christum inungi seu sanctificari, & nosipsos: nos enim non dicimur vncti totius vngentis præsentia. vti Christus dicitur. Verbisque non obscuris aiebat Cyrillus suprà, Christum non fuisse vnctum sicut reliqui sancti. Aiuntque Patres, ipsam Diuinitatem fuisse vnctionem. Lege Nazianzenum orat. 36. fere initio, Damascenum 3. Fidei cap. 3. Nyssenum homil. 5. in cantica. Athanasium orat. contra Arianos quæ post sermones contra ipsos, & alia plura testimonia quæ habent dicta disp. 46. sect. 1. Tum etiam, quia illa verba possent significare aliquam similitudinem genericam, vel saltem non est adeo certum non illam tantum significasse. Sic etiam Augustinus de Prædest. SS. pronunciat: *Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicunque Christianus, qua gratia homo ille factus est Christus*, & nihilominus valde dissimilis est vtraque gratia. Essetque non modica similitudo, quia sicut reliqui iusti sanctificantur per veram vnionem receptam in anima, ita Christus. Imo vt prædixi ipsamet vnio hypostatica ratione sui formaliter sanctificat.

Nazian. Damasc. Nysse. Athana. August.

7 Secunda etiam confirmatio non poterit illam veritatem adeo certam efficere, quia licet sit de fide, nos sanctificari per donum creatum permanens, & licet sit pariter fide certum, omnem perfectionem spiritualem, quæ in Christo non diceret imperfectionem non esse ipsi denegandam; adhuc non constat tanta certitudine gratiam habitualem non imbibere aliquam imperfectionem in ordine ad Christum; nam absque hæresi posset quis obtendere, gratiam habitualem essentialiter esse filiationem adoptiuam & non posse esse in subiecto quin illud reddat filium adoptiuum, ac proinde includere prædicatum Christo repugnans, quoniam Filius Dei naturalis nequit esse adoptiuus; Christus autem etiam quà homo est, dicitur Filius Dei naturalis.

8. Opponunt aduersarij hanc vnctionem, seu sanctificationem tribui Spiritui sancto, vnionem autem Incarnationis non tribui Spiritui sancto licet ipsi tribuatur conceptio Christi ex Virgine. Sed contra est, quia cum vnio hypostatica sit, eximium donum quod seipso formaliter sanctificat, vel seipso est ratio formalis communicandi eximiam sanctitatem, & cui debetur gratia habitualis, non potest non tribui ipsa Spiritui sancto, cui per appropriationem tribuitur omnis creata sanctitas, & omne donum supernaturale, cui debetur sanctitas, seu debitum sanctitati, & conducens ad sanctitatis augmentum, & ideo nomine gratiæ Spiritus sancti, seu nomine Spiritus sancti intelligitur etiam gratia auxilians media qua homo disponitur ad iustificationem.

Obiectio.

9. Assertio secunda. Ex illis testimoniis Sacræ scripturæ satis probabiliter colligitur esse in Christo Domino gratiam habitualem. Hæc conclusio est contra nonnullos authores secundæ sententiæ, qui aiunt cuncta sufficientissime exponi de sanctificatione per sanctitatem increatam. Fundamentum est quia nomine vnguenti ibi significatur omnis sanctitas, quæ conducit vt Christus prompte, & intente, & alacriter operetur supernaturales operationes, & quidquid ipsum constituit gratum Deo, ac proinde significatur ibi nomine vnguenti aliquid ex pluribus rebus compositum, licet præcipue significetur sanctitas increata, quia nomen Christi impositum est ex oleo, quo formaliter vnctus est; constat autem nomen illi conuenire, præcisè intellectâ vnione hypostatica. Omnis illa sanctitas significatur verbis Isai. cap. 11. v. 2. *Et requiescet super eum Spiritus Domini*: nam inde mox ostendit super ipsum requieuisse dona Spiritus sancti. Quem sensum videor mihi colligere ex Hieronymo sic commentante: *Super hunc igitur florem, qui de trunco, & radice Iesse per Mariam Virginem repente consurget, requiescet Spiritus Domini: quia in ipso complacuit omnem plenitudinem Diuinitatis habitare corporaliter: nequaquam per partes, vt in cæteris Sanctis; sed iuxta Euangelium eorum, quod Hebræo sermone conscriptum legunt Nazaræi: Descendet super eum omnis fons Spiritus sancti.* Cum Hieronymo consentit Cyrillus iis verbis: *Quod autem non partialem gratiam ei addiderit, quemadmodum cum in Sanctis conquiescere Spiritus dictus est: sed plenitudo Diuinitatis in sacrosancta carne, veluti in suo templo commorata fuerit, planum faciet Propheta dicens: Replebit eum Spiritus timoris Domini.* Quo etiam sensu scriptum reliquit Tertullianus in lib. aduersus Iudæos cap. 9. *Neque enim vlli hominum vniuersitas spiritalium documentorum competebat, nisi in Christum, flori quidem ob gratiam adæquatum.*

Conclusio. Isai. 11. Hierony. Cyrill. Tertullian.

10. Idem est sensus illorum verborum Ioan. 1. *Plenum gratiæ, & veritatis*, quem locum ait Vasquez supra neminem ex Patribus intellexisse de gratia habituali. Sed frustra id asseritur: nam Augustinus apertis verbis ipsum exponit de habituali gratia Christi Domini lib. 15. de Trinitate cap. 16. hisce verbis. *Dominus ipse Iesus non solum Spiritum sanctum dedit vt Deus, sed etiam accepit vt homo, & propterea est plenus gratiæ, quia vnxit eum Deus Spiritu sancto; non vtique oleo visibili, sed dono gratiæ, quo baptizatos vngit Ecclesia*: atqui Ecclesia baptizatos non vngit nisi gratia habituali; ergo cum eodem oleo Christus sit vnctus, quo baptizatos Ecclesia inungit, necesse est vt iuxta Augustinum exponentem illa verba Ioannis, sit ponenda in Christo gratia habitualis.

Ioan. 1. Reiicitur Vasquez. August.

11. Nec dissimilis est locus alter Luc. 1. *Quod enim ex te nascetur sanctum vocabitur Filius Dei*: quoniam significatur sanctificatio omnibus plena modis, vt colligitur ex Bernardo homil. 4. super missus est. Respondet P. Vasquez eo loci etiam iuxta mentem Bernardi solum significari Christum esse singulariter sanctum, quia per gratiam vnionis fuit singularissime sanctus. Attamen Bernardi expositio duas sanctificationes singularissimas assignat, nempe per gratiam habitualem, & per vnionem hypostaticam: ait enim in hæc verba: *singulariter sanctum fuit quidquid virgo concepit, & per Spiritus sanctificationem, & per Verbi assumptionem*, en condistinguit gratiam vnionis ab altera sanctificatione.

Luc. 1.
Bernar.

12. Vidimus etiam supra afferri sæpe illud Psal. 44. *Propterea vnxit te Deus Deus tuus oleo lætitiæ præ consortibus tuis.* Quam obiectionem, præoccupat Vasquez dicens neminem ex antiquis exposuisse hunc locum de gratia habituali. Errat tamen dum hæc pronunciat: nam Cyrillus tom. 1. Concilij Ephesini cap. 1. in Epist. ad solitariam vitam agentes ita interpretatur illum locum, adiungens: *Siquis propter hanc solam vnctionem dicat appellari Christum Deum, & adorari eadem adoratione, dicturum esse nos esse Deos, & adorandos æque ac Christum*, quæ consequutio nullius esset momenti, si in Christo egisset de vnctione per gratiam substantialem, & in nobis de gratia accidentali. Et ideo tom. 5. eiusdem Concilij cap. 1. in declaratione 7. anathematismi versans eundem locum asseruit, Christum secundum humanitatem fuisse inunctum perinde ac vnum ex nobis; quia licet Spiritum sanctum largiatur, tamen quà homo est, dispensatorie inunctus est; Verba Cyrilli sunt: *Nominatus est Christi nomine propterea nimirum quod secundum humanam naturam perinde ac vnus ex nobis inunctus est.* Hæc vidit P. Vasquez loc. cit. & contendit aliam fuisse Cyrilli mentem, proponitque translationem Concilij Ephesini editam à nostro Peltano, quæ illi non fauet: nam ibi dicitur, non posse negari nos illam vnctionem assequutos, quia Christus est vnctus, ac proinde statuit tanquam verum de facto fuisse in Christo vnctionem similem nostræ.

13. Rationem pariter attigit Ambrosius lib. de Spiritu sancto cap. 11. vbi dicit Christum & natum esse de Spiritu sancto, & renatum, & adjungit: *Quem natum de Spiritu sancto confitemini, quia negare non potestis, renasci negatis? Magna insipientia est vt quod singulare est hominum confiteamini; quod commune est hominum denegetis*, quia scilicet qui singularissime sanctus est, non debet idcirco communi priuari sanctitate, vt sit etiam in sanctitate similis fratribus, & perfectissimum exemplar maximâ similitudine, quæ decentius excogitari possit, & vt sic ex plenitudine ipsius in genere habitualis gratiæ nos omnes reciperemus. Quod insinuat non leniter Athanasius serm. 2. contra Arianos inquiens: *Dum ipse quidem dicit se vt hominem propter carnem eam Spiritus gratiam suscepisse, factum est vt nos ipsam ex plenitudine dimanantem acceperimus*: nam illa particula, *& nos ipsam* significat gratiam Christi esse eiusdem rationis cum nostra. Nec minus hoc expressit Macarius Senior Ægyptius homil. 44. in Psal. illum 44. ad illa verba *Vnxit te Deus* dicens: *Idcirco cognominatus est Christus vt eodem oleo, quo ipse vnctus est, nos etiam vncti fiamus Christi eiusdem, vt ita dicam substantiæ, & vnius corporis: inquit enim, qui sanctificat, & qui sanctificantur, ex vno omnes.* Habetur 2. tom. Bibliothecæ.

Ambro.
Athana.
Macari.

Ex his primo constat, falso putasse Meratium disp. 12. sect. 3. cum aliis post P. Vasquez loc. cit. PP. neque leuissime indicasse gratiam habitualem extitisse in humanitate Christi: nam illam satis superque ostendunt, ducti etiam sacratum literarum testimoniis, quia illa commode exponuntur de omni genere sanctificationis, & de gratia habituali vt sit perfecte similis nobis: nam anima Christi sicut est nostræ gloriæ exemplar, ita & nostræ sanctitatis, seu iustitiæ. 14.

Addunt aduersarij quamuis certo constaret tum Patres, tum Theologos vnanimi consensu hanc habitualem gratiam in anima Christi concessisse, non idcirco rem hanc ad fidem spectare; quoniam vnanimis Patrum consensus in re aliqua non arguit, illam in qua conueniunt, esse de fide, nisi in eâ consentiant tanquam in fidei dogmate, seu ad fidem pertinere sentiant. Hi tamen non aduertunt, aduersarios loqui de communi consensu Patrum interpretantium loca Sacræ scripturæ; hic enim vnanimis consensus continet irrefragabile fidei argumentum à posteriori & à signo, (licet non à priori tanquam à ratione, & regula infallibili illud contineat) quoniam ex opposito fieret, vniuersam Ecclesiam errare circa Sacræ scripturæ interpretationem: quoniam ipsa Ecclesia præcipit nequis contra vnanimem consensum Patrum audeat interpretari Scripturam sacram: ita Concil. Trident in Bulla Pij IV. per Pium V. renouata. Idemque præceptum imponitur concionatoribus in Concil. Lateran. vltimo Act. II. Damnat præterea Ecclesia eos, qui nouas expositiones inducunt contra communem sensum PP. quo pacto damnati fuerunt Origenistæ in VI. Synodo Generali actione XI. & XIII. in Epistola Sophronij. Habetur insuper in canone 19. Trullanæ Synodi: *Si ad Scripturam pertinens controuersia aliqua excitata fuerit, ne eam aliter interpretentur Ecclesiæ præsides, quam quomodo Ecclesiæ luminaria, & Doctores suis scriptis exposuerunt.* Voluit igitur Ecclesia obligare fideles vt communem PP. interpretationem tanquam veram amplectantur: si autem communis ille Patrum sensus quidquam falsi circa fidem, ac mores contineret, eo ipso errasset Ecclesia præcipiens, vt illa interpretatio Patrum à cunctis recipiatur. Rursus, Ecclesiæ singulæ cum suo Præside non tantum poterunt, verum & tenebuntur amplecti vnanimem illam Patrum sensum: quod si iste vnanimis consensus erraret, tota pariter Ecclesia erraret. Neque hanc consequutionem ignorauit Nestorius damnatus in Concil. Ephesino, vt testatur Vincentius Lirinensis libello aduersus prophanas nouitates; sic enim Concilium scribit: *Inuecti sunt in Nestorij sceleratam præsumptionem, quod Sacram scripturam, se primum, & solum intelligere, & omnes eos ignorasse iactaret, quicunque ante se magisterij munere prædit diuina eloquia tractassent, totam etiam Ecclesiam nunc errare, quia vt ipsi videbatur, ignaros Doctores sequeretur*; quia scilicet ipsum non latuit, Ecclesiam errare si omnes antiqui Patres, ac Doctores errassent, asseruit pariter, errasse Ecclesiam. 15.

Concil. Trident.
Concil. Latera.
Trullana. Synodus.
Vincent. Lirinen.
Concil. Ephesi.

Neque valet si dixeris Patres non adhibere expositionem suam tanquam fide tenendam: nam eo ipso quod vera esse debeat illa communis interpretatio Patrum, verus ille sensus Scripturæ est intentus ab Spiritu sancto, ac fide tenendus, & consequenter communis PP. interpretatio præstat à signo infallibile fidei argumentum: nam sensus verus, qui communi Patrum consensione recipitur 16.

recipitur, sufficienter nobis constat esse germanum, & indubitatum: quoniam iubet Ecclesia fidelibus, vt non discedant a communi expositione Patrum contra ipsum Scripturam interpretantes. Quo fit vt ipsis non attingentibus verum sensum error ille in vniuersam Ecclesiam redundaret.

17. Dixi supra ex communi consensione Patrum sacras literas exponentium non sumi a priori infallibile argumentum metaphysice tanquam à ratione, & regula infallibili; quia non apparet infallibilis Dei promissio circa assistentiam Spiritus sancti quando Scripturam exponunt: hoc enim soli Ecclesiæ & ipsius capiti tribuitur. Ideo dicitur in Concilio Trident. sess. 4. in decreto de editione librorum, & in Clem. vnica de sum. Trinit. interpretari Scripturam non esse nisi Ecclesiæ, & sedis Apostolicæ, nimirum authoritatiue, & infallibiliter ex assistentia Spiritus Sanctus, Patres autem nusquam repræsentarunt totam Ecclesiam.

18. Neque nobis præterea placere poterunt, qui (licet temerarium esse fateantur asserere, non esse in Christo Domino gratiam habitualem) pronunciant non sufficienter stabiliri temeritatis censuram ob solam communem in re hac Theologorum consensionem, quia vel falsis, vel parum firmis ducuntur fundamentis. Etenim licet Theologi passim in re ista fundamenta proferant, quæ aliis non probentur: tamen aliud producunt, in quo non discrepant, nempe hanc sanctificationem esse perfectionem, quæ non apparet cur Christo neganda sit, vel ipsam gratiam habitualem aliquâ adferre secum pulchritudinem minime Christo Domino denegandam, vt in hoc caput & membra similitudinem habeant; & ideo communiter asseuerant ex parte ipsius gratiæ non esse differentiam inter gratiam habitualem Christi, & nostram, vt filij adoptiui similes etiam sint in iure erga hæreditatem cum Filio naturali. Mirumque est, quod aduersarij hac ratione ducti putauerint gratiam Christi esse eiusdem rationis cum nostra, & aliunde dixerint non esse fundamentum probandi existentiam gratiæ habitualis in humanitate Christi, si gratia habitualis à charitate differat. Neque latere·at etiam priscos Theologos sæpe numero Patres indicasse reperiri in Christo hanc gratiam habitualem, fuisseque impulsos ad ita existimandum; quia sacræ paginæ verba eadem sunt quando loquuntur de vnctione Christi, & nostrâ, & non est cur non intelligantur etiam de eadem sanctificatione, quia sicut illa sanctificatio per gratiam habitualem decet statum beatorum, ita & statum humanitatis à Deo assumptæ, quia ex sua natura est magna perfectio & ornamentum humanitatis.

19. Neque esset cur à Christo Domino sequestrari deberet hoc ornamentum habitualis gratiæ, nisi quia deberet constituere Filium adoptiuum: hoc autem esse falsum communiter statuebant Theologi, vt S. Tho. q. 23. art. 4. & quæst. 32. art. 3. & quæst 43. art. 1. & lib. 4. contra Gentes cap. 4. Magister in 3. dist. 4. & 10. ibique cæteri scholastici, Albertus art. 13 Bonau. q. 1. art. 2. Argent. art. 3. Paludanus ibidem art. 3. Capreolus dict. art. 3. Licet Durandus in eodem 3. dist. 4. q. 1. & Bassolis ibidem art. 3. dixerint Christum esse adoptiuum, quia secundum quod homo est non est Filius Dei per naturalem generationem. & quia supponebant non esse de ratione filij adoptiui, vt sit persona extranea patri, hoc asseruere: quod si firmiter statuissent extraneitatem illam

S. Tho. *Magister.* *Albert.* *Bonau.* *Paluda.* *Argent.* *Capreo.* Duran. *Basol.*

omnino requiri ad adoptionem, dixissent cum Theologorum cœtu gratiam habitualem esse in Christo quin denominaretur adoptiuus, quia non ignorabant testimonia scripturæ hic à patribus exponi. Legatur S. Tho. in illud Ioan. 1. *Plenum gratia, & veritatis* Bonauen. in illud Luc 2. *Et gratia Dei erat in illo* post Ambrosium lib. de Incarnationis Dominicæ sacram. cap. 3. Origenem homil. 18. in Lucam, Vigilium Martyrem lib. 2. contra Eutychetem; aliô que innumeros asserentes, oleum, quo Christus fuit inunctus, fuisse Spiritum, quem accepit, vt in nos diffunderet, vnctionemque esse similem nostræ, seu eandem quam nos participamus. Ipsis ante oculos erat ratio quam proponit Damascenus lib. 3. Fidei cap. 22. *Nam si tunc*, inquit, *caro Deo ve bo vnita est, ac personalem cum eo identitatem habuit, quid tandem, quin omnibus prorsus sapientia gratiæque opibus affluxerit?* Qui sane non opibus cunctis gratiæ affluxisset, si caruisset habituali gratia, condistinguitque sanctificationem per vnionem ab opibus gratiæ, quas recepit.

Ioan. 1. *Luc. 2.* *Ambros.* *Orige.* *Vigili.* *Damas.*

20. Addimus in omni schola esse aliquod principium ex quo deducatur in Christo fuisse gratiam habitualem, quare licet his aut illis, hoc vel illud principium displiceat, non ideo conclusio à sua certitudine cadet. Sicque introducitur fundamentum per varias opinandi vias facto discursu: vel visio beatifica est forma sanctificans, vt nos cum aliis putamus, vel minime formaliter sanctificat; si dixeris primum nempe formaliter sanctificare, cum hæc reperiatur in Christo, non erit cur in Christo non sit gratia habitualis formaliter ipsius animam sanctificans: quod si secundum elegeris, nimirum visionem Dei non sanctificare formaliter, adhuc manet titulus cur in Christo debeat esse habitualis gratia; nam in Christo est visio beata similis nostræ, quæ est hæreditas propria filiorum; igitur sicut respectu filij naturalis, & adoptiui consideratur similis hæreditas, quæ in visione beata consistit, ita in vtroque filio, naturali, scilicet, & adoptiuo considerandum erit simile ius ad hæreditatem; quoniam commune est filio naturali & adoptiuo habere simile ius ad hæreditatem: hoc autem simile ius ad hæreditatem Dei consistit in gratia habituali, igitur absque fundamento negatur Christo Domino gratia habitualis, & positiuum est fundamentum constituendi ipsam in Christo.

Quatenus certum sit in qualibet sententia. dari in Christo gratiam habitualem.

21. Ad hæc. Vel habitualis gratia differt à charitate, vel non? si cum aliquibus censeas non distingui habitualem gratiam ab habitu charitatis, planum relinquitur in Christo Domino habitualem gratiam reperiri, vt medio illo habitu eliciat actus feruentissimæ charitatis: si autem cum communiori, veraque sententia putes gratiam à charitate distingui, adhuc qui huic placito adhærent, autumant non posse ex natura rei existere habitum charitatis absque habitu gratiæ, quod principium postea stabiliam.

SECT. II.

Gratia habitualis non fuit necessaria Christo Domino, vt nobis condigne mereretur gratiam & gloriam.

1. HAbitualem gratiam fuisse necessariam Christo Redemptori vt condigne obtineret hominibus gratiam, & gloriam, tenuere nonnulli

 præsertim

præsertim ex Thomistis. Ita sentiunt Aluarez hic ad quæst. 7. art. 11. Nazarius ibidem controu. 2. conclus. 7. Vincentius in relect. de gratia Christi. quæst. 1. Cabrera disput. 3. Syluius quæst. 19. art. 3. Medina ibidem quæst. 5. Driedo tract. 2. de captiuit. & redemptio. generis humani cap. 2. part. 3. art. 4. ad 3. Fauent alij ex antiquioribus aientes hanc gratiam etiam in Christo fuisse necessariam ad meritum, tametsi non explicent eam requiri diuinitus ad meritum, licet expresse dicant de potentia ordinaria desiderari in Christo admerendum. Lege Gabrielem in 3. dist. 18. art. 3. dub. 2. Bassolium ibidem quæst. vnica. Clarius adstipulantur etiam quoad necessitatem huius gratiæ ad meritum inspecta diuina virtute. Scotus in 3. dist. 13. quæst. 4. & in 1. dist. 17 quæst 1. artic. 2. Faber in. 3. disput. 28. Durandus ibi quæst. 1. & alij apud Suarium hic disp. 39.

Gabriel. Bassol. Scotus. Faber. Duran.

2. *Vera sententia. Probatur primò.* Verissima tamen communisque sententia contrarium tenet, nempe habitualem gratiam nequaquam fuisse necessariam Christo, vt eius opera condigne mererentur gratiam, & gloriam. Hanc probo primo; quoniam dignitas increatæ sanctitatis Christi redderet opus humanitatis Christi intensum vt duo elicitum ab vnico, seu duplici gradu habitualis gratiæ, dignum mille gradibus gratiæ, vel etiam infinitis, si infiniti possent dari actu? si autem non intelligeretur sanctitas increata Christi non intelligeretur opus illud dignum quatuor gradibus gratiæ vel sex, igitur & opus elicitum à Christo absque vlla gratia habituali mereretur condigne & augmentum gratiæ habitualis; & primum gradum eiusdem. Probatur consequentia; quia non est cur sanctitas increata Christi possit dignificare opus admerendum, verbi gratia, mille gradus gratiæ præter primum; non vero possit dignificare ad merendum primum: sicut enim gratia habitualis de se sufficit dignificare ad omnem gratiam habitualem distinctam à principio dignificante, ita sanctitas increata potest dignificare opus vt mereatur omnem gratiam distinctam à sanctitate increata, seu principio dignificante.

3. *Euasio.* Respondebis meritum gratiæ, & gloriæ constitui per gratiam habitualem, veluti constituitur per supernaturalitatem actus, quę si desit, non erit meritum gratiæ: quantitatem vero valoris, nempe vt tantus sit, maior, vel minor, desumi ex maiori sanctitate creata vel increata; quia postquam operatio intelligitur de se proportionata per influxum gratiæ habitualis, quemadmodum proportionatur per supernaturalitatem essentialem ipsimet actui, redditur apta vt pro maiori dignitate personæ operantis eleuetur ad promerendam maiorem gratiam, & gloriam.

4. *Præcluditur.* Sed contra erit primo: quoniam si semel increata sanctitas dignificat opus vt ipsum promereatur maiorem gratiam quam aliàs promereretur, non est cur non possit eleuare ipsum opus vt promereatur omnem gratiam habitualem, etiam primam. Imò condignitas promerendi primam gratiam habitualem non prouenit ab ipsa gratia habituali, & condignitas ad promerendum aliam omnem gratiam sufficienter prouenit ab ipsa sanctitate increata, quæ eleuat opus ad promerendam gratiam habitualem vltra condignitatem præsuppositam ex parte gratiæ habitualis, quæ præcedit opus. Neque prima habitualis gratia est nobilior gradibus sequentibus & carentia peccati posset præsupponi in subiecto ante aduentum primæ gratiæ habitualis. Neque meritum considerari debet nisi relatiue ad præmium, & ideo sicut sanctitas increata dignificat opus in ordine ad vnum præmium, nempe ad plures gradus habitualis gratiæ, respectu quorum non præsupponitur condignitas habitualis gratiæ, ita eadem increata sanctitas potest dignificare ad merendum omnes gradus.

Confirmatur: Nam & hi, qui putant ex maiori gratia habituali non crescere merita, fatentur negari non posse ex sanctitate increata crescere valorem operis, quod nequit recte fundari si concedatur aliqua vis dignificandi opera in gratia habituali, quæ negari debeat sanctitati increatæ. Etenim increata sanctitas vltra condignitatem prouenientem à gratia habituali adeo opus eleuat, vt ratione ipsius plus valeat opus vnum, quam valerent infinita eiusdem rationis elicita à puro homine iusto, confert ergo dignitatem vni actui, quam pluribus non præstat gratia habitualis; non igitur apparet cur sola increata sanctitas nequeat eleuare opus ad merendū gratiam habitualem, licet illud opus fieret absque gratia habituali. Quare errant aduersarij dum primo necessario considerant rationem meriti condigni vt consurgentis in ratione condigni gratia, & gloria, & postea adiungunt merito quantitatem valoris ex alio capite: etenim ratio meriti est ipsa quantitas valoris; nihil enim est aliud condignum meritum, quam æstimatio condigna operis relatè ad præmium, idemque erit tribuere maiorem valorem operi, ac accipere nouam condignitatem respectu noui præmij. 5.

6. *Secundo probatur.* Secundo disputo. Increata sanctitas potest tribuere operi condignitatem promerendi vnionem hypostaticam, quam dignitatem nequit operi præstare gratia habitualis, sed solum potest reddere opus meritorium de congruo prædictæ vnionis; igitur longe maiorem à fortiori potest increata sanctitas tribuere condignitatem operi ad merendum gratiam habitualem: nam vnio hypostatica ad quam gratia habitualis non tribuit condignitatem est in altiori ordine sanctitatis, illique debentur gratia habitualis, & supernaturales habitus.

7. *Præoccupatur responsio.* Dices, gratiam habitualem tribuere condignitatem ad præmium supernaturale, licet non tribuat condignitatem ad hanc supernaturalitatem in specie, nimirum vnionis hypostaticæ. Hæc tamen euasio non difficile præoccupatur: nam vel loqueris de merito in genere prout abstrahit ab hoc, vel illo præmio, & hoc pacto neque gratia habitualis requiritur ad merendum: siquidem opera naturalia elicita ab homine in pura natura merentur condigne præmia naturalia; ac proinde necesse est vt condignitas debeat esse respectiua in ordine ad præmium te ipsa conferendum; sed respectu vnionis hypostaticæ opera supernaturalia puri hominis iusti non habent condignitatem: secus vero opera Christi Domini, ergo absolute increata sanctitas tribuit condignitatem ad præmium altioris ordinis, quam sit ipsamet gratia habitualis; non est igitur cur ipsa non tribuat absolute condignitatem emerendi etiam primam gratiam habitualem.

8. *Seclusa gratia habituali opera Christi mereri possunt de condigno vnionem hypostaticā.* Hoc postremum argumentum nequit parum vrgere aduersarios. Etenim seclusa gratia habituali opus Christi esset meritorium condigne vnionis hypostaticæ; quoniam, vt vidimus, hæc condignitas prouenire nequit à gratia habituali, & consequenter non erit, cur opus absque gratia habituali non obtineat condigno merito vnionem. Neque intelligi potest opus condigne meritorium vnionis hypostaticæ, quin mereatur condigne

condigne inferiorem gratiam, qualis est habitualis, igitur absque gratia habituali esset opus Christi condigne meritorium gratiæ, & gloriæ.

9. Alij vero aliter aduersarios lacessunt; quia scilicet Christus quamuis careret gratia habituali posset vitam suam offerre in pretium redemptionis generis humani obediendo Patris præcepto; sed oblatio hæc non posset non mereri condigne gratiam, & gloriam, igitur non erat necessaria Christo Domino habitualis gratia vt nobis gratiam suo merito obtineret. Nobis hæc ratio non vno nomine displicet. Ac primo instatur contra eos qui nobiscum sentiunt, actus naturales Christi Domini non posse condigne mereri gratiam: etenim etiam potuit Christus semet ipsum offerre per actum naturalem. Instatur denuo in oblatione Eucharistiæ prout est à sacerdote, & ex opere operantis, quæ vt sic non est infinitum prætium, & sufficiens ad nostram redemptionem, & reconciliationem per gratiam. Ideoque sapienter prædicarunt Patres necessariam fuisse infinitatem personæ redimentis ad redemptionem humani generis

Quomodo colij probēt eandem conclusionem.

10. Deinde absolute eliditur argumentum si aduertatur in ipso merito attendi, vt remuneretur, ipsū obsequium, & voluntas interna, non vero remunerari formaliter rem pro Deo datam. V. G. eleemosynam, scilicet ipsam pecuniam, quam pauperi elargiris, & consequenter pretium proprium, & immediatum nostræ redemptionis non sumitur ex parte rei Deo datæ per modum obiecti oblati, ideoque infinitudo valoris non fuit nisi satisfactio, aut meritum personæ excellentiæ infinitæ: ipse vero Christi sanguis non fuit nostræ redemptionis pretium vt est quædam res physica, sed vt effusus per passionem, & iuxta valorem ipsius effusionis, seu acceptationis, per quas acceptabantur dolores, & causæ effusionis, & hic valor aliud non est præter satisfactionem, & meritum. Neque aliter remissio peccatorum, veraque sanctificatio emitur, quam satisfactionibus, & meritis: hoc enim pretium non est more aliorum accipiendum pro se habente vel ex impositione valorem, vel retinente aliunde independenter ab honestate operis æqualem valorem cum alia, quæ in pretium mutuo recipitur, sed pro excellentia, & valore operis moralis, qui nimium grandescit ex persona operante: nam ab ipsa augetur bonitas moralis operis non quidem in ratione virtutis; sed in ratione satisfactionis, & meriti, & æstimabilitatis. Ideoque recte P. Suarez disp. 4. sect. 4. supponit valorem operis prouenientem à dignitate personæ augere bonitatem actus. Neque aliud significatur nomine bonitatis, quam quædam dignitas, quæ in suo genere rationem habet entitatis moralis augendo satisfactionem, & meritum, seu æstimationem in ratione satisfactionis & meriti.

Quatenus Christi sanguis fuerit nostræ redemptionis pretium,

P. Suarez.

11. Contra assertionem nostram affirmantem, non opus fuisse Christo seruatori nostro gratia habituali, vt nobis emereretur condigne remissionem peccatorum, & habitualem gratiam, arguunt plures ex Thomistis ex Angelico Aquinate quæst. 29. de Gratia Christi art. 5. ad 4. in Disputatis, vbi inquit: *Quamuis meritum Christi quandam infinitatis rationem habeat ex dignitate personæ; tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest.* Crediderim attamen S. Tho. solummodo voluisse gratiam habituale m fuisse necessariam Christo vt supernaturales actus modo connaturali eliceret. Sic etiam asserebat. 1. 2. q. 55. art. 1. ad 3. nos mereri habitibus, & virtutibus; quia nimirum sunt connaturalia principia meriti: non tamen negauit actum illius virtutis elicitum siue ab auxilio extrinseco, siue ab aliquo intrinseco non se habente per modum habitus potuisse esse meritorium de condigno, si procedat à gratia. Verba S. Tho. sunt: *Dupliciter aliquid mereri dicimur: primo sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, & hoc modo meremur actu; alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio & sic meremur habitibus, & virtutibus.* Imo Caietanus 1. 2. q. 114. art. 2. ait etiam in puro homine gratiam habitualem solum requiri de lege ordinaria; non vero de potentia absoluta ad meritum condignum vitā æternā, idemque sequuntur frequenter moderni Thomistæ, licet nobis hæc sententia non probetur, vt probatum relinquo in tract. de merito.

Opponitur. S. Thomas.

Exponitur.

Caietan.

Ducuntur secundo authores opinionis aduersæ; quoniam gratia habitualis se habet per modum naturæ in esse diuino, igitur nequeunt operationes supernaturales, seu diuinæ esse meritoriæ de condigno gratiæ, & gloriæ, nisi procedant à natura correspondente illis operationibus: etenim huiusmodi operationes explicant totum suum valorem prout intelliguntur esse operationes naturæ constitutæ in illo ordine diuino, & quatenus participatio diuinæ naturæ, quæ se habet per modum naturæ respectu talium operationum, se moraliter vnit cum illis, igitur sine gratia habituali nequit inueniri meritum condignum gratia, & gloria. 12. 2. Obiectio.

Nihil assequitur hæc obiectio; fatemur namque gratiam habitualem se habere per modum naturæ respectu supernaturalium operum, inde tamen obliquè subinfertur, increatam sanctitatem absque habituali gratia non sufficere dignificare opera supernaturalia ad meritum gratiæ; quia ipsa increata sanctitas altiori modo sanctificat, vti reddit opera infiniti valoris. Neque est cur aliquis existimet, creatam sanctitatem seclusa habituali gratiā non habere proportionem ad dignificanda opera, vt probarunt supra nostra argumenta. Imo habitualis gratia non dignificat opera, quatenus influit effectiue in ipsa, quemadmodum substantialis natura influit in suas operationes, sed quatenus per ipsam redditur persona excellentior, ratione cuius existimatur præmium exiguum, quod alioqui esset vltra condignum, & ideo à gratia consequenti potest dignificari opus vt multiplici argumento probaui tract. de merito. Probaretque obiectio, iustum non mereri condignè primam gloriam per actum quò disponitur ad iustificationem, cuius oppositum docent communiter Thomistæ: nam ille actus non procedit iuxta S. Thomam à gratia habituali, vt efficaciter ostendi in tract. de iustificat. Hæc ex mox dicendis illustriora fient. 13. Infringitur.

Qua ratione gratia habitualis dignificet opera iusti.

Obiiciunt tertio. Gratia habitualis non constituit opus simpliciter meritorium de condigno nisi quatenus efficienter, saltem mediate, influit in ipsum; sed vnio hypostatica, aut personalitas Verbi non influit physicè in actiones Christi, ergo non dignificat opera constituendo eorumdem dignitatem, tametsi quantitas valoris ex sanctitate increata desumenda sit. Respondetur, admittendo pro nunc vnionem hypostaticam non influere physice in habitus supernaturales, (quod in sequenti disp. disquiram) gratiam non dignificare opera, quatenus se habet per modum principij effectiui vt supra dixi, & plenius loco citato. 14. 3. Obiectio.

Diluitur.

Neque contra hanc responsionem adfertur momenti 15.

menti quidquam præter illud testimonium D. Angelici ex 1. 2. q. 54. art. 1. ad 3. dicentis *Nos actu mereri vt merito, & habitibus mereri vt principio*. Hæc tamen obiectio nihil obtinet: quoniam S. Tho. solummodo edocuit, nos gratia mereri vt principio, tum effectiuo, tum formali, quamuis gratia dignificet opus per modum principij formalis. Hanc fuisse ipsius mentem colligitur ex 2. dist. 29. q. 1. art. 4. corpore vbi habetur: *Meritum gratia non consistit in quolibet actu, sed in eo qui per habitum gratiæ informatur*. En meminit in formationis gratiæ, non vero efficientiæ. Neque dubiū, quin à gratia concomitanti possit actus in formari, & dignificari. Ideoque adiungit: *Quanto maiori gratia actus informatur, tanto magis est meritorius*. Vbi non confundit informationem per gratiam cum principio effectiuo; alioqui quanto maiori gratia actus informaretur, tanto esset magis meritorius proportione arithmetica; quia esset tanto intensior; essetque commensuratio quantitatis præmij ad principium merendi, quod aperte negat ipse ibidem dist. 27. quæst. 1. art. 5. ad 1. inquiens: *Cum dicitur, quod efficacia meriti in actu meritorio correspondet quantitati gratiæ, non intelligitur commensuratio quantitatis præmij ad principium merendi secundum æqualitatem, sed proportionalitas quædam actus meritorij ad principium merendi; quia quanto charitas, & gratia est maior, tanto contingit per actum meritorium maius præmium*, igitur nomine principij intelligit principium formale dignificans opus, non vero principium effectiue concurrens secundum omnem suam intensionem.

S. Tho.

16. Hanc doctrinam non parum necessariam ad expositionem plurium verborum S. Tho. efficaciter confirmo ex q. 28. de verit art. 8. vbi nusquam concedit sed multoties negat gratiam effectiue præcedere contritionem, quæ condigne promeretur gloriam; admittit tamen gratiam præcedere in genere causæ formalis prioritate quadam secundum quid, quatenus est prior ratione contritione vt formata: nam quemadmodum animal dicitur prius ratione, quam homo, quia non valet consequentia, est animal, ergo est homo, licet valeat econtra, est homo, ergo est animal; ita non tenet consequutio, est habitualis gratia, ergo est contritio formata per gratiam; esto valeat econuerso, est contritio formata per gratiam, ergo est gratia. Sumitque exemplum D. Angelicus ex physicis; quoniam forma in genere causæ formalis est prior materia vt informata, potest enim concipi forma, quin intelligatur materia actuata; non vero concipi poterit materia actuata quin intelligatur forma, & quia forma in genere causæ formalis intrinsecæ dat esse composito, ideò dicitur causa materiæ vt actuatæ, quod aliud non est, quam ratione nostra præcedere compositum, & illi dare esse intrinsece constituendo ipsum. Hæc expositio, nisi fallor, manifestis argumentis colligitur ex illo loco; quoniam sibi obiicit ante conclusionem: *Actus meritorius non est nisi à gratia, sed contritio est actus meritorius, ergo gratia est causa contritionis*, quem syllogismum debuisset vndequaque concedere, si sentiret contritionem effectiue emanare à gratia habituali; illum tamen non admittit, sed potius ita effringit obiectionem: *Dicendum quod contritio est à gratia sicut ab informante, & ita sequitur quod in genere causæ formalis gratia sit prior*: Ecce tibi ad dignificandum opus putat sufficere informationem gratiæ, & negat requiri influxum actiuum. Præter id, præmittit in quarta obiectione hanc propositionem. *Effectus causæ efficientis nusquam est dispositio ad causam efficientem*, quam propositionem minime negat, & rursus apposuit hanc alteram propositionem. *Gratia comparatur ad contritionem sicut habitus ad actum*, & mox subinfert, *Ergo contritio comparatur ad gratiam sicut effectus ad causam efficientem*, & minime admittit hanc consequentiam, licet consequens sit ipsissima Dominicanorum opinio; sed potius respondet habitum non solum esse principium efficiens actus; sed formale principium actus formati, & informationis intensionis habitus resultantis ex actu, & quantum ad hoc vltimum comparari contritionem ad gratiam, sicut actus ad habitum. Ad hæc in fine illius articuli noluit concedere remissionem præcedere contritionem, & pariter docet gratiam habitualem non prius esse in anima, quā remittatur culpa; quia inter gratiæ infusionem & remissionem culpæ nihil cadit medium, igitur luce clarius apparet infusionem gratiæ non præcedere contritionem secundum se, sed solum contritionem vt formatam per ipsam gratiam. De re ista plura in proprio subsellio adducemus.

Quo sensu gratia præcedat contritionem ex mente D. Thomæ.

Quarto, & vltimo obiiciunt. Non est cur necessaria sit supernaturalitas intrintrinseca operi Christi Domini, vt opus mereatur condigne gratiam, & necessaria non sit proportionata radix illius supernaturalitatis, qualis est habitualis gratia, atqui naturale opus factum à Christo nequit mereri gratiam habitualem, ergo neque opus, quod fieret à Christo absque gratia habituali mereretur condigne gratiam. Subintrat obiectum hoc dubium illud, num Christus meruerit nobis gratiam per actus naturales? Affirmant à fortiori quotquot aiunt actus naturales puri hominis iusti procedentes à gratia media illustratione, & affectione supernaturali esse meritorios condigne præmij supernaturalis. Sunt præterea nonnulli qui licet diffiteantur, actus naturales in iustis aliis esse meritorios præmij supernaturalis fatentur naturales actus Christi esse meritorios gratiæ, & gloriæ. Cæterum consequentius, & verius negamus actus naturales Christi promereri gratiam, & gloriam: nam defectus iste oritur ex natura ipsorum actuum, eo quod sint in ordine inferiori, neque habeant proportionem cum ordine diuino, vt cumulate explicui tract. de merito disp. 7. sect. 5. Inde tamen non fit, requiri necessario in Christo gratiam habitualem, vt eius opera supernaturalia condigne nobis obtineant gratiam, & gloriam; quia sanctitas increata perfectius dignificat personam, & tribuit valorem operibus quam gratia habitualis, vt ex supra dictis patebit. 17. 4. Obiectio.

Dissoluitur.

An actus naturales Christi sint meritorij gratiæ, & gloriæ.

Ex his collige errasse Ricardum in 3. dist. 13. art. 1. quæst. 11 dicentem, si Christus caruisset gratia habituali, eius opera non fore tam meritoria, quam fuerunt. Etenim probatum manet increatam sanctitatem sufficientem esse, & superabundantem vt eius opera promereantur omne præmium possibile. 18. Richard.

Sect. III.

Non ideo fuit necessaria gratia habitualis Christo Domino, quia ipsa identificatur cum habitu charitatis?

Alij sequuti P. Bernal disp. 30. sect. 1. n. 8. 1. non solum præcipuam, sed vnicam causam P. Bernal. cur

cur in Christo Domino constituenda sit habitualis gratia, aiunt esse, quia hæc non differt ab habitu charitatis: nam charitatis habitus necessarius erat Christo vt humanitas modo proportionato eleuaretur ad eliciendas operationes charitatis, seu diuinæ dilectionis. Hanc rationem insinuasse aiunt S. Tho. in præsenti, dum docet gratiam fuisse necessariam Christo, vt eleuaretur eius anima ad supernaturales operationes; hæc enim ratio nullius est momenti si gratia distinguatur ab habitu charitatis; quia solum eleuaret potentiam, quatenus exigeret habitus supernaturales: quo pacto etiam increata sanctitas vnita humanitati eleuat potentias; nam increata sanctitas ex natura rei inducit habitus eleuantes potentias humanitatis, magis enim debentur vnioni hypostaticæ tales habitus, quam gratiæ habituali. In eandem probationem inclinat Meracius disp. 23. sect. 3. qui tract. de gratia disp. 2. sect. 1. multis probare nititur gratiam habitualem esse idem cum habitu charitatis.

P. Merat.

2. Nunquam huic sententiæ acquiescere potui. Primo quia non debet esse vnicum fundamentum tuendi communem Theologorum sensum, quod à communi opinione recedit. Tum etiam quia licet de facto in puro homine iusto identificaretur realiter habitus charitatis cum gratia iustificante; tamen diuersæ qualitates possent sortiri illa munera; non enim imbibitur in habitu supernaturali elicitiuo dilectionis formalis conceptus gratiæ iustificantis, ac proinde non esset cur deberet esse in Christo Domino habitualis charitas identificata cum gratia iustificante. Si autem dixeris expedire vt habitus charitatis in Christo & in nobis esset eiusdem rationis, vt illi efficiamur adeo similes, propter eandem rationem, licet habitualis gratia differret à charitatis habitu, deberet in Christo esse habitualis.

3. Nobis prætera non arridet opinio, quæ non distinguit de facto gratiam habitualem ab habitu charitatis: opposita namque sententia in Conciliis ac Patribus non exiguum habet patrocinium. Ac primo Clemens V. in Clementina vnica *de summa Trinitate, & fide catholica, §. ad hæc*, approbante sacro Concilio Viennensi, elegit vt probabiliorem, & sanctis Patribus magis consonam opinionem asserentem tam paruulis, quam adultis conferri in baptismo gratiam informantem, & virtutes; quod si existimasset, gratiam minime distingui à virtute charitatis satis illi fuisset asserere in baptismo conferri, & infundi virtutes. Neque satisfaciunt aduersarij dum aiunt, Viennense Concilium non addidisse infundi in baptismo virtutes Theologicas, vt notauit Andreas de Vega lib. 7. in Trident. cap. 27. & quamuis addidisset non inde fieret gratiam distingui à cunctis virtutibus Theologicis; sed ab aliquibus duntaxat. Non inquam hæc responsio satisfacit. Tum quia, si ex illo loco colligitur dari virtutes infusas distinctas à gratia, pariter inde sumitur omnes virtutes à gratia distingui: nam illa propositio indefinita in hac materia doctrinali æquiualet vniuersali, neque poterit limitari ad has virtutes potius quam illas: aliàs daretur aditus limitandi plures propositiones indefinitas, quas communiter censent Theologi æquiualere vniuersalibus.

Auctoritate probatur gratiam à charitate distingui.

Clemens. V. Concil. Viennen.

4. Multo magis adhuc insistimus authoritati Concilij Trident. sess. 6. cap. 7. dicentis: *Iustificationem fieri per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*: quia nomine donorum intelligit tres virtutes Theologicas, de quibus infra in eodem cap. mentionem facit. Neque probo aliorum euasionem, qui existimant ibi non enumerari inter dona charitatem, sed fidem duntaxat, & spem, cæterasque virtutes, quæ charitatis, seu gratiæ gratum facientis, infusionem comitantur. Etenim nomine donorum comprehendi etiam charitatem probabitur infra, & sumitur ex Concilio Moguntino celebrato anno 1549. quod habetur tom. 1. Concil. nam cap. 7. de Iustificat. scripsit: *Cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam, & per Spiritum sanctum vna cum fide simul charitatem in corde diffusam, ac spem accipi.* Quæ verba non obscurè ostendunt distingui gratiam à charitate, vt distinguitur à fide & spe.

Concil. Trident.

Con. Mog.

5. Neque exile præbent argumentum verba eiusdem Tridentini sess. 6. can. 11. dum dicit anathema ei, qui dixerit hominem iustificari vel sola imputatione iustitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione. *Exclusa gratia & charitate, quæ in cordibus eorum diffunditur*: nam his verbis Concilium loquitur de gratia, & charitate tanquam de distinctis. Respondet Pater Vasquez tom. 2. in 1. 2. disp. 98. cap. 3. num. 17. post Vegam loc. cit. dum in eo canone non dicitur: *Quæ in cordibus eorum diffunduntur*, sed in singulari, *quæ diffunditur* satis denotasse, se nolle distinguere gratiam à charitate. Sed contra est; quia ex vna parte priora verba non leuiter insinuant prædictam distinctionem gratiæ à charitate, & subsequentia nullatenus indicant identitatem; quoniam de more est applicare verbum vni ex rebus illis, quæ in ordine præmittuntur. Neque coniunctio illa, *&*, in propositionibus doctrinalibus apponitur nisi ad significandam distinctionem inter vtrumque; nisi aliunde satis constet verba non posse intelligi, nisi de distinctione rationis, quæ distinctio rationis neque locum habet in præsenti: si enim charitas necessario deberet esse idem cum gratia sanctificante; ex proprio conceptu charitatis habitualis deberet esse formaliter indistincta à gratia sanctificante. Quo sane sensu aiebat Augustinus de spiritu, & lit. cap. 32. *Charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, non qua nos diligit, sed qua nos facit dilectores suos; sicut iustitia Dei, quâ eius munere iusti efficimur, & fides, qua fideles nos facit, & salus, qua saluos*: quibus verbis ostendit salutem, quâ efficimur salui distingui à charitate, ergo & præcedentibus Tridentini verbis denotatur distingui gratiam à charitate, quam etiam in præsenti Augustinus à charitate distinguit; dum iustitiam, quâ eius munere iusti efficimur, à charitate differre autumat. Sensumque Augustini obliquè intuebatur Lorca de Gratia disp. 16. existimans, Augustinum ibidem non loqui de iustitia, qua sancti, & Deo grati efficimur, sed de iustitia, quæ specialis quædam virtus est: oppositum enim manifestat verba Augustini; prædixerat enim: *Cum autem clamant aliquid petunt, & quid petunt, nisi quod esuriunt, & sitiunt? Et hoc quid est nisi quod de illis dictum est, Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur? Hunc ergo transeant, qui sub lege sunt vt ex seruis filij fiant*: supponit ergo per iustitiam illam constitui Dei filios. Ideo etiam paulo antea præmisit: *Timor ergo ille seruilis est, & ideo quamuis in illo Domino credatur non tamen iustitia diligitur, sed damnatio timetur*. Et infra: *Vbi quidem quæri adhuc potest vtrum spem iustitiæ dixerit, qua sperat iustitia, an qua speratur ipsa iustitia: quoniam iustus ex fide viuens, sperat vtique vitam æternam. Itemque fides esuriens, sitiensque iustitiam renouatione de die in diem interioris hominis, proficit*

Tridenti.

P. Vasquez.

August.

Lorca.

in ea, & sperat in ea satiari in vita æterna Concluditque caput post verba illa, quæ argumento apposui: *Hæc est iustitia Dei, quæ non solum docet per legis præceptum, verum etiam dat per spiritus donum.* Et alia in eodem capite miscet quæ manifeste docent sermonem esse de iustitia qua sancti efficimur, ac Deo grati, vt legenti patebit.

6. Adduco & aliud clarissimum eiusdem Augustini testimonium lib de gratia Christi cap. 30. *Istam gratiam* (loquitur ipse) *qua iustificamur, id est, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis, in Pelagij, & Celestij scriptis nunquam eos inuenimus, quemadmodum confitenda est confiteri*, quibus verbis gratiam qua iustificamur, nempe gratum facientem, à charitate distinguit: quoniam ex illa tanquam ex causa iudicat charitatem in nostris cordibus diffundi. Respondet Metarius dicta disp. 2. sect. 4. ex doctrina P. Vasquez, Augustinum eo loci gratiam iustificationis à charitate distinguere, inde tamen non colligi distinxisse gratiã, quæ nos formaliter gratos reddit à charitate. Nam apud Augustinum gratia iustificationis, seu qua iustificamur, non est gratia formaliter gratum faciens, & emundans à peccato, quam ipse vocat remissionis peccatorum, sed est donum excitantis gratiæ, quæ disponit ad iustificationem, siue ad infusionem formæ iustificantis formaliter. Quo etiam sensu Concilium Mileuitanum gratiam, qua iustificamur, sæpius vsurpat, vt constat ex can. 3. & 5. Confirmat responsionem, quoniam nusquam Augustinus, aliiue ex Patribus cum Pelagio decertarunt de gratia gratum faciente, sed de alia requisita ad bene operandum.

August. *P. Merat.* *Conc. Mile*

7 Recedit longissime à vero hæc responsio: quoniam in Augustino, aliisque Patribus & Conciliis reperitur maximum fundamentum, nomine gratiæ, qua iustificamur, intelligi gratiam iustificantem, & formaliter delentem maculas criminum. Et ex illo can. 5. Consilij Mileuitani hoc desumitur. Quo eodem sensu can. 4. dicitur: *Vt ædificante charitate, scientia non possit inflare*; gratia enim, quæ charitatem includit, est gratia iustificans. Fietque satis notum Concilia, & Patres contra Pelagium egisse de gratia iustificante qui recta trutina pendat verba Concilij Arausicani 11. cap. 5. *Arbitrium voluntatis* (inquit) *in primo homine infirmatum nisi per gratiam baptismi non potest reparari*: gratia autem baptismi est formaliter iustificans, & delens peccata. Augustinus etiam lib. de gratia Christi cap. 8. docet ad legem implendam necessariam esse gratiam & iustitiam, *qua Deo donante diligendo teneatur.* Et de correp. & gratia cap. 2. ad non peccandum censet requiri, vt homo sit filius Dei, & Epist. 95. inquit ad non peccandum necessariam esse gratiam *qua iustificamur ab iniquitate, & qua saluamur ab infirmitate*: homo autem non iustificatur ab iniquitate, nec sanatur ab infirmitate nisi per iustificantem gratiam, & ob id, vtrumque nectit nimirum iustificari ab iniquitate, & saluari ab infirmitate. Eaquepropter dicto cap. 2. de Corrept. & gratia aiebat, eos obseruare legem, qui aguntur à Spiritu, & sunt Filij Dei, & lib. de catechizandis rudibus cap. vlt. docuit. *Non implere legem nisi, qui Dominum acceperint Spiritum sanctum Patri, & Filio æqualem.* Accedit expressum August. testim. lib. de spiritu, & lit. cap. 20. sic intelligendum est, (inquit) *Factores leges iustificabuntur, vt sciamus, eos non aliter esse factores legis nisi iustificentur, vt non iustificatio factoribus accedat, sed factores legis sanctificatio præcedat.* Et infra: *Cum vero dictum est; Factores legis iustificabuntur, quid aliud dictum est, quam iusti iustificabuntur; factores enim legis vtique iusti sunt.* Recognoscatur etiam Hieronym. Epist. ad Thesiphontem. Chrysost. homil. 67. in Matth. ad illa verba: *Soluite, & adducite*, Cyprianus lib. de immortalitate. Plura alia proferam data opportunitate.

Con. Araus. *August.* *Hierony.* *Chrysost.* *Cyprian.*

Secundo respondent alij Augustinum illis verbis: *Istam gratiam qua iustificamur id est qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris*, solum significasse tunc dari nobis gratiam qua iustificamur; quando charitas Dei diffunditur in cordibus nostris. Sed contra est nam verba illa sonant à gratia tanquam à causa, & radice oriri charitatem, quæ diffunditur in nostris cordibus. Neque recte dicitur: *Charitas est*, qua habitus charitatis infunditur in cordibus nostris. 8.

Ratione probatur conclusio; quia operationes omnes rerum naturalium semper reducuntur in vnum principium, cui connaturales sint, vt operationes humanæ in vnam animam reducuntur, & aliarum rerum operationes in vnam formam substantialem, igitur & cunctæ operationes supernaturales radicari debent in vnico supernaturali principio cui debeantur: hoc autem est gratia iustificans, quoniam gratia constituit essentiam, & primam radicem operationum supernaturalium: nam quemadmodum in naturalibus rebus assignatur essentia, à qua dimanant proprietates, ita quia nequit dari substantia supernaturalis, in qua radicentur omnes proprietates, & operationes supernaturales, oportebat esse vnum accidens supernaturale, cui æque tribuerentur omnes operationes supernaturales, non potius charitatis, quam spei, aut temperantiæ, sed quæ de se indifferenter omnes respiceret, & non magis determinate has quam illas, quemadmodum in naturalibus anima non magis determinate respicit has operationes voluntatis, quam illas. 9. *Idem assertũ ratione stabilitur.*

Confirmatur, Si anima indiget potentia distincta ad vnas operationis voluntatis, etiam indiget potentia distincta in ordine ad alias, ergo quia gratia iustificans se habet per modũ naturæ in ordine supernaturali, si eget potẽtia distincta in ordine ad aliquas operationes voluntatis, etiam indigebit potentia distincta in ordine ad alias; ac proinde virtus charitatis, quæ dat simpliciter posse elicere opera charitatis, distinguitur à gratia sanctificante quæ in ordine supernaturali se habet per modum naturæ. Quod etiam vel ex eo obfirmari poterit: quoniam potentia in ordine ad vnas operationes non oritur à potentia in ordine ad alias quamuis operationes seruent inter se ordinem, & vna oriatur ex alia, vt in naturalibus potentia intellectiua non dimanat à volitiua, licet volitio ab intellectione procedat, igitur in ordine supernaturali potentia in ordine ad quasdam operationes voluntatis non dimanat à potentia elicitiua aliarum volitionum, præsertim si volitiones ortæ ab hac potentia non exigant exoriri ab operationibus alterius potentiæ, ergo spes, iustitia, temperantia supernaturalis non postulant enasci ex charitate: nam charitas est potentia effectrix operationum charitatis, sicut spes est facultas seu potentia actiua actuũ spei, & iustitia suarum operationum: atqui potentiæ supernaturales petunt dimanare ab aliqua natura, seu virtute ordinis supernaturalis: sic enim ordine pulcherrimo omnia radicantur in vno, & veluti colliguntur in vno, ergo gratia à qua dimanant potentiæ distinguitur à charitate. Illum esse pulcherrimum 10. *Confirmatur.*

cherrimum ordinem, per quem omnia connaturaliter radicantur in vno restatur vniuersus ordo naturæ, per quem omnia in Deum vnum naturâ suâ ordinantur, & personalitates diuinæ per identitatem cum vnica diuina natura optime colliguntur in vnum, estque Philosophia quasi primum principium de ratione ordinis esse vt ordinata referantur ad vnum primum: vt enim inquit Auer. 5. Metaphys. cont. 16. ordo non fit nisi per relationem ad aliquid primum positum, aut intellectum. Propterea Arist. 12. Metaphysices asseruit in vniuerso, cuius forma est ordo, cuncta esse ordinata ad vnum; forma autem, seu ordo vniuersi exemplar merito censeri debet cunctorum ordinum; ordo nanque mensuram exposcit: de ratione autem mensuræ est vt sit aliquid vnum primum. Ideo etiam in omni genere reperitur vna natura, quæ sit omnium primum ad quod alia reducantur, quia ordo est habitudo secundi ad primum: non enim est ordo vbi omnia æque sunt prima. Sic vnicus est finis ad quem cuncta diriguntur, & ex notione finis omnes artes via quadam, atque ordine constituuntur, eaque ordinata dicuntur, quæcunque ab aliquo vno determinato, seruata ratione distant: nam & ordinata loco referuntur ad vnum primum in loco positum, ordinataque vel tempore, vel dignitate, referuntur ad vnum primum, quod caput, seu principium sit illius ordinis. Sic Deus est mensura perfectionum creaturarum, & centrum dicitur mensura circuli, quia nisi primum sit aliquid vnum, recessus & distantia ab illo non erit mensura certa, & per recessum ab vno cætera mensurantur. Hoc etiam pacto omnia in physicis reducuntur ad materiam, quatenus est prior origine, & ad formam quatenus est prior appetitione; suntque prius & posterius differentiæ ordinis, & in diuinis personis datur ordo, quia duæ referuntur ad Patrem tanquam ad primum principium.

Auerro. Aristot.

11\. Hac ratione videtur dictus Nazianzenus orat. in sanctum Baptisma: *Quemadmodum* (scripsit) *Deus nos primum creauit, ita creatos instaurauit, ac refinxit, & quidem in figmento diuiniori, primum; ut figmentum multis partibus superanti*, quia scilicet sicut creati sumus, omnia radicando in vno & ordinando ad vnum intra ordinem naturæ, ita in ordine supernaturali restaurati sumus reducendo omnia principia supernaturalis vitæ ad vnam naturam supernaturalem, quæ est gratia, ad quam non minus reducit facultas amandi Deum, quam facultas sperandi in ipso, eliciendive alias quascunque vitales operationes supernaturales.

Nazian.

12\. Sumiturque hic discursus ex Apostolo ad Galatas 5. v. 22. dicente: *Fructus autem Spiritus charitas, gaudium*, id est opera quæ in spiritum gratiæ reducuntur, & ab spiritu gratiæ dimanant, sunt charitas, gaudium, &c. primusque fructus gratiæ ponitur charitas, eo quod primus, ac nobilissimus sit, ideoque recto ordine post spiritum gratiæ, seu gratiam habitualem collocatur: nomine enim spiritus intelligitur habitualis gratia, & ideò postea vers. 25. habetur: *Si spiritu viuimus, spiritu & ambulemus*, id est, si habemus interiorem vitam, & animam habitualis gratiæ, & spiritum sanctificationis, conuersemur, agamus, operemur secundum gratiæ ductum, & vt ait Anselmus in illum locum: *Si spiritu viuimus, id est si per spiritum Dei spiritaliter viuimus, spiritu etiam duce ambulemus; quia nemo tam sanctus est in hac vita, qui non possit adhuc quotidie proficere.* Qui & prius explicans illa verba: *Fructus autem spiritus charitas, gaudium*, &c. supponit recto ordine primo poni spiritum, quia ab illo tanquam ex bonâ arbore fructus prodeunt, & mox adiungit: *In his ergo fructibus prima est charitas, qua diligitur Dominus, & proximus, quia maior est omnibus cæteris virtutibus, & ex eius radice vigent omnes aliæ: nam ex ista oritur gaudium, &c.* & plura ibi statuit, vt ostendat ordine recto post gratiæ spiritum reponi charitatem; quia charitas est præcipuus fructus gratiæ, & ex fructu charitatis alij procedunt, vt explicant Chrysost. homil. 34. Gregorius lib. 10. Moral. cap. 8. Diciturque spiritus ipsa gratia sanctificans iuxta Apostolum 2. ad Timoth. cap. 1. *Bonum depositum custodi per Spiritum sanctum, qui habitat in nobis*: vt enim aiebat Augustinus Epist. 57. ad Dardanum quæst. 2. Spiritus sanctus per gratiam dicitur esse in iustis solis, qui merito dicuntur sapientiæ sedes.

ad Gala. 5. Ansel. Chrysost. Gregor. 2. ad. Th. 1. August.

Ex his pariter dissoluuntur quæ aduersarij opponunt nobis ex Concilio Tridentino sess. 6. cap 7. in quo asseritur nos iustificari *dum per Spiritum sanctum charitas* Dei *diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur*: nam nomine Spiritus sancti verisimiliter intelligitur gratia gratum faciens iuxta verba Apost. ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*; quoniam Spiritus sanctus non datur, nisi ratione alicuius doni, quod nobis communicatur, ac proinde per donum aliquod creatum nobis communicatum diffunditur gratia in nostris cordibus, & consequenter cum tale donum communicatum sit habitualis gratia, hæc distinguitur à charitate: nam Apostolus ibi distinguit charitatem à Spiritu sancto tanquam effectum à sua causa; ait enim: *Charitas Dei diffusa est per Spiritum sanctum*, ergo charitas alia est ab Spiritu sancto. Sicuti lux effusa per lucernam alia est à lucerna. Quæ ratio probat etiam, nomine Spiritus sancti non debere ibi intelligi gratiam excitantem, quia verba illa verificantur etiam dum per baptismum iustificantur paruuli ante vsum rationis, & scopus Concilij fuit omnem iustificationem impij siue adulti, siue paruuli ibi declarare. Addo, ex ipsomet cap. posse colligi nomine Spiritus sancti intelligi ibi gratiam gratum facientem, & condistingui ibi causam efficientem ab ipso Spiritu sancto quoniam in declaratione causæ efficientis iustificationis inquit: *Efficiens vero misericors Deus qui gratuito abluit, & sanctificat signans, & vngens Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostræ*; vbi Deus dicitur causa effectiua & vngens; vnguentum vero dicitur spiritus; atqui vnctio nostra, est nostra formalis sanctificatio, & gratia sanctificans est ipsum vnguentum; ita enim Ioannes Epist. 1. cap. 1. *Vos vnctionem habetis a Spiritu sancto.* Et paulo post: *Vnctionem, quam accepistis ab eo.* Quod etiam dicitur ex verbis sequentibus, quibus significatur Spiritus, quo vngimur: *Qui est pignus hereditatis æternæ*: nam gratia iustificans est gloriæ pignus.

13\. Tridentini mens. ad Rom. 5. Ioan. Epist. 1. 1.

Illud omninò aduersariis, non solum Concilij intentum non fuisse definire distinctionem inter gratiam & charitatem; sed consulto abstinere curasse à tali definitione: nam datâ occasione in illo capite magis explicandi illam distinctionem illam subricuit, & solum explicuit quod certum erat scilicet in ipsa iustificatione simul infundi fidem, spem, & charitatem abstinereque voluit ab incertis. Nihilominus aliquibus terminis vtebatur ad iustificationem declarandam, quæ nobis non 14.

qualecunque fundamentum præbent existimandi, tacitè ex motione Spiritus sancti dixisse gratiam distingui à charitate qua Deum diligimus. Et quia charitatis nomine potest intelligi non solum charitas, quâ constituimur Dei dilectores, sed etiam qualitas, quâ sumus Deo chari & dilecti,& dicitur gratia habitualis, ideo Concilium etiam hunc habitum gratiæ quandoque videtur comprehendere sub nomine charitatis, & quandoque illum à charitate distinguit, vt ex supradictis constare poterit. Ita etiam conciliantur omnia testimonia S.Thom. nam expresse gratiam distinguit à charitate quæst.16. de verit. art. 2. ad 4. asserens charitatem *non sufficere ad merendum vitam æternam nisi præsupposita idoneitate merentis, quæ est per gratiam*; aliterque dilectionem nostram non fore dignam tanto præmio. Et ibidem ad 6. inquit: *Charitas distinguit inter filios perditionis, & regni, inquantum non potest esse informis*, hoc est, sine habitu gratiæ: aliunde etiam 2.2 quæst. de charitate art.1. affirmat charitatem esse amicitiam, quod nequit intelligi de charitate habituali nisi vtraque habitualis charitas comprehendatur.

S.Thomas gratiam à charitate distinguit.

Sect. IV.

Reuincuntur rationes aliæ quibus à nonnullis monstratur necessitas habitualis gratiæ in Christo Domino.

Suarez. Vasquez.

1. Recentiorum plerique sequuti P.Suarez hic disp.18. & Vasquez disp. 42. affirmant concessam fuisse Christo habitualem gratiam, vt esset connaturale principium operationum supernaturalium seu diuinarum. Hanc rationem, quam plurimi probant non improbo: maiorem tamen explicationem adhibendam puto. Contra illam opponunt nuperi cum Bernal loco citato non apparere in doctrina consequentiam; quoniam præfati authores docent gratiam habitualem reipsa distingui à charitate, aliisque virtutibus supernaturalibus: per virtutes autem supernaturales, quæ se habent per modum potentiæ sufficienter eleuantur anima, intellectus, & voluntas ad eliciendam actuum supernaturalium, igitur ad hanc eleuationem nulla est necessitas habitualis gratiæ. Antecedens probatur; quia tales virtutes sufficienter eleuant potentias; potentiæ autem nequeunt eleuari, quin pariter anima eleuetur: quemadmodum species impressa nequit sufficienter determinare potentiam, quin simul determinet ipsam animam, & habitus facilitans potentiam pariter animam facilitat.

Bernal.

2. Hæc tamen obiectio satis præoccupata erat ab aduersariis, qui aiunt non eleuari connaturaliter potentiam, aut animam per solos habitus supernaturales: etenim habitus petunt procedere à gratia habituali quasi passiones ab essentia; non quia immediate influat in actus: hic enim immediatus influxus non est ita receptus; sed quia habitus connaturalius procedunt ab ipsa gratia habituali. Obiicit adhuc Bernal supra, quoniam habitus gratiæ non influit physice in actus supernaturales, ac proinde neque in ipsos habitus. Probatque rursus non influere physice in habitus; quoniam quidam illorum sunt oppositi, vt habitus fidei, & luminis gloriæ, ac proinde non producit simul vtrumque, & consequenter pateretur violentiam, dum in Christo non producit habitum fidei, & in nobis non causat actu lumen gloriæ.

3. Hoc etiam obiectum facile excutitur: quoniam gratia potest physice influere in habitus, quin immediate influat in actus, quemadmodum elementa physice influunt in qualitates, quæ sunt proprietates elementorum, & sol in lucem, quæ est proprietas ipsius, non vero in similes qualitates, quæ recipiuntur in aliis subiectis, & non sunt proprietates elementorum, aut solis. Sic etiam & gratia esset violenta absque habitu charitatis, non vero absque actu charitatis. Neque plus vrget quod iterum opponebat ille author: non enim gratia petit simul producere habitum fidei, & luminis gloriæ, sed in sensu diuiso, & pro diuersitate statuum. Sic etiam præmium debetur ex natura rei iustis non pro omni statu, sed pro statu huius vitæ mortalis, & quemadmodum aqua non petit cooperire terram nisi sub conditione quod non patetur habitatio hominibus, aliisque viuentibus, neque debetur ipsi descendere deorsum si necessarius sit ascensus ad replendum vacuum. Quo etiam pacto non est violentum respectu gratiæ, quod fides producatur, & conseruetur sine gratia habituali; quia non est in gratia exigentia omnino absoluta producendi semper fidem, sed quando idoneè habitus fidei ex dispositione possit transire in passionem, quemadmodum frigiditas, quæ est dispositio ad introductionem formæ aquæ ex dispositione transit in passionem, & non procedit ab aqua, dum intelligitur disponere ad ipsam, sed quando ex dispositione in passionem transit, tunc enim ab aqua dimanat, & ipsa aqua dum illam conseruat, exigit vt conseruetur pro sequentibus instantibus, & ideo gradus frigiditatis qui primo introducuntur in subiectum, & fuerunt dispositiones ad ipsam longe difficilius expelluntur, quam alij, vt experimento comprobatur, quia eo quod illis magis indigeat aqua ad sui conseruationem, magis proteguntur ab ipsa per specialem exigentiam. Plura etiam, quibus obfirmantur ista attingemus sect. proxime sequenti.

Cur Fides citra miraculum producitur, & conseruatur sine gratia.

Firmius reiici videtur illa sententia inquirendo cur vnio hypostatica, vel sanctitas increata immediate vnita humanitati non possit esse prima radix horum habituum, se habens per modum essentiæ respectu proprietatum; siquidem ratione vnionis debentur humanitati Christi supernaturales habitus: nam ratione vnionis hypostaticæ immediate debetur humanitati Christi ipsa gratia habitualis, & hæc gratia se habet per modum proprietatis respectu vnionis hypostaticæ; cur ergo ipsi habitus non possunt deberi immediate ratione vnionis. 4.

Respondet Lugus loc. cit. n.96. non potuisse habitus immediate procedere connaturaliter nisi à gratia habituali, quia licet vnio eos petat, non tamen exigit illos in tali, vel tali gradu determinato, & ideo debet interuenire habitualis gratia, quæ sit prima regula, seu mensura supernaturalium habituum; quia debent hi supponere essentiam, cui possint commensurari, & proportionari: ideo namque potentiæ non sunt capaces intensionis, & remissionis, quia oriuntur ab anima, quæ non est intensibilis. 5.

Lugus.

Hæc vt infirma reiicit Bernal. Tum quia absque fundamento supponitur gratiam habitualem esse radicem charitatis, aliarumque virtutum. Tum quia positâ gratiâ substantiali, mensura est, cætera dona conferri absque mensurâ, nimirum cum intensione infinita si hæc sit possibilis, vel saltem in summa quadam intensione. Tum denique quia absque fundamēto requiritur vna intensio, quę sit reliquarum mēsura; nam ipsamet gratia habitualis non pręsupponit aliā intensionem, quam imitetur. 6.

Impugnatur à Bernal.

Hæc

7. Hæc facile debellantur: nam primum obiectum falso statuit gratiam habitualem non esse radicem charitatis cæterarumque virtutum, vt ex præcedenti sect. apparebit, nec non ex proxime sequenti. Secundum etiam obiectum non attingit scopum; nam contendit author, deberi assignari aliquam essentiam cui determinate in proprietatibus, & supernaturalibus habitibus correspondeant tot gradus intensionis, non plures, nec pauciores. Tertiæ etiam obiectioni iam occurerat idem Lugus; quia licet ipsa gratia habitualis, esto sit capax intensionis, proxime procedat ab vnione, non inde fit, reliquos supernaturales habitus intensibiles proxime oriri ab vnione absque interuentu habitualis gratiæ; quia non potuit dari alia proxima mensura respectu gratiæ habitualis, à qua dimanat cum tali gradu intensionis, & ideo debet hoc reduci in determinationem Dei: at vero respectu aliorum habituum potuit præcedere habitus gratiæ tanquam regula proxima: etenim quælibet proprietas debet dari, quoties possibile est, ad exigentiam essentiæ postulantis proprietatem in tali, vel tali gradu determinato.

Inefficaciter.

8. Possumus tamen persistere in profliganda responsione huius postremæ obiectionis; quia si semel in illo supposito datur essentia incapax intensionis petens proprietatem capacem intensionis, quin essentia determinet gradum intensionis proprietatis, non erit opus assignare respectu aliarum proprietatum aliquod principium intrinsecum, seu essentiam, cui debeant commensurari reliquæ proprietates in intensione; quia omnium proprietatum eadem erit essentia, & eodem iure illas postulabit; sed gratia vnionis se habet per modum essentiæ, & gratia habitualis vt proprietas illius, quin assignetur respectu habitualis gratiæ essentia cui debeat commensurari in intensione, ergo nec respectu aliorum habituum necesse est quærere essentiam, cui in intensione proportionentur.

Efficacior impugnatio.

9. Falso asseruit etiam idem author, ideo potentias animæ non esse capaces intensionis, & remissionis; quia procedunt ab anima incapaci illius; nam proprietas aquæ est intensibilis, nempe frigiditas, quamuis ipsa substantia aquæ non sit intensibilis, neque remissionis capax. Et præterea aliud elementum, aut mixtum exigens certum gradum siccitatis in gradu non summo poterit ab agente extrinseco maiorem siccitatem accipere, licet substantia sit intensionis incapax; non igitur opus erit vt intensio qualitatis, quæ in gradu aliquo est alicuius essentiæ proprietas, non augeatur nisi iuxta intensionem essentiæ.

10. Nihilominus communi fundamento paulo aliter explicato nobis insistendum erit. Contra ipsum tamen adhuc obiici potest, falso sumi gratiam habitualem esse essentiam à qua reliquæ virtutes tanquam proprietates dimanant: nam citra miraculum habitus fidei manet in peccatore destructa gratia. Et quidem absolute loquendo fidem permanere destructâ gratiâ est fide certum vt recte tradunt Bellarminus to. 3. lib. 1. de iustifi. cap. 15. Valentia quæst. 4. punct. 4. Colligiturque ex Scriptura Ioan. 12. *Multi ex principibus crediderunt in eum*, (nimirum in Christum Dominum) *sed non confitebantur: dilexerunt enim magis gloriam hominum, quam gloriam Dei*. Vbi sermo est de verâ fide significatâ per illam particulam, *credere in Christum*, vt sumitur ex toto illo cap. quod obseruat Maldonatus ver. 41. contra hæretico, qui scripturas collutulant. Et Iacobi 2. ex instituto ostenditur fidem absque operibus esse posse, quin sufficiat ad salutem. Idque etiam definitur à Tridentino sess. 6. can. 18. *Siquis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul & fidem semper amitti, aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, anathema sit*. Et quamuis non eo gradu certitudinis constet apud omnes hoc debere etiam intelligi de habitu fidei, tamen sine dubio debet hoc etiam intelligi de fide habituali, oppositumque erit saltem errori proximum; quia multi sunt Catholici sine gratia, & quia habeant actum fidei, quia non semper illum eliciunt, qui cum debeant habere formam per quam constituantur Catholici, necesse est habeant fidei habitum. Imo Suarez disp. 7. de fide affirmat esse fidei dogma habitum fidei non amitti per omne peccatum mortale, quod probat ex loco citato Concilij Trident. & ex illo Iacobi 2. *Fides sine operibus mortua est*, & ex 1. ad Corinth. 13. *Si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest*. Bannez vero ad art. 4. conclus. 2. solum docet esse proximum errori, quod etiam affirmat Grandos controuer. 1. de fide disp. 5. Nobisque placet Suarij censura; quia quemadmodum Tridentinum dum sess. 6. cap. 7. tradit fidem, spem, & charitatem in iustificatione infundi, de habitibus id affirmat, ita dum asserit fidem per infidelitatem; non vero per quoduis peccatum mortale amitti, de fidei habitu debet intelligi: alioqui etiam dum docet cap. 5. gratiam iustificationis amitti quolibet peccato mortali, posset quis citra errorem dicere solum amitti statum amicitiæ, & moralem denominationem amici. Sic etiam, qui peccat peccato odij; non autem intemperantiæ, licet non amittat moralem denominationem casti, vere dicitur amittere castitatem, ergo si amitteret habitum fidei vere diceretur amittere fidem licet non haberet actum infidelitatis, ergo cum Concilium doceat per tale peccatum non amitti fidem, debet intelligi de habitu fidei.

Autoris placitum.

Fides sine gratia manere est certum in fide.

Bellar.

Valent.

Ioan. 12.

Maldona.

Trident.

Suar.

Iacobi 2.

1. ad Cor. 13.

Bannez.

Grana.

11. Ex quo etiam fit posse infundi habitum fidei adulto, qui denuo ad fidem conuertitur, quamuis non infundatur gratia, quia eo ipso quod manere possit sine gratia non est cur sine illa infundi non possit: quod enim conseruetur sine gratia, non est contra ipsam naturam gratiæ, aut fidei; alioqui fides esset in statu violento, quoties esset sine gratia, quod cum irrationabiliter existimetur videtur dicendum habitum fidei nullatenus esse proprietatem gratiæ, exigentem absolute promanare à gratia.

Habitus fidei sine gratiâ connaturaliter infundi potest.

12. Falso etiam in ratione illa assumi videtur intensionem gratiæ debere esse mensuram intensionis virtutum supernaturalium: nam in iustis fides, & spes sæpe est intensior ipsâ gratiâ habituali: nam habitus fidei & spei augentur in peccatore, vbi non est gratia habitualis, potestque illud augmentum nimium excrescere, licet postea cum à peccato resurgit accipiat gratiam aliasque virtutes in gradu remisso. Postea tamen licet ille iustus eliciat plures actus condigne meritorios gratiæ, non accipient incrementum fides, & spes, donec gratia ad illam intensionem perueniat, in qua fides, & spes antea excedebant. Hæc omnia examinanda sunt sectio. sequenti.

SECT. V.

Protegitur commune fundamentum maiori explicatione suffultum.

1. ADhuc insisto communi rationi, & ostendo existentiam habitus gratiæ in Christo ratione exigentiæ habituum supernaturalium: hi nanque ex natura sua non exigunt vnionem hypostaticam; quia licet darentur in humanitate aliqua antecedenter ad vnionem hypostaticam habitus supernaturales paris intentionis cum habitibus Christi non exigerent vnionem hypostaticam, sed gratiam habitualem, neque haberent exigentiam aliquam etiam indeterminatam respectu habitualis gratiæ, & vnionis hypostaticæ: quis enim dicat habitum charitatis æquè connaturaliter exigere vnionem hypostaticam, & gratiam habitualem; cum igitur supernaturales habitus charitatis, & virtutum moralium ex natura sua exigant sanctitatem in subiecto, & non exigant sanctitatem vnionis, opus erit existimemus prædictos habitus exigere gratiam habitualem.

Præoccupatur responsio.

2. Neque audiendus esset qui existimasset dari in Christo Domino habitus supernaturales diuersæ speciei à nostris exigentes vnionem hypostaticam. Tum quia communiter Theologi fatentur dari in Christo virtutes supernaturales eiusdem rationis cum nostris: Tum etiam; quia licet virtutes Christi essent alterius rationis non peterent vnionem hypostaticam, sed ad summum gratiam habitualem diuersæ speciei: nam sicut natura, & gratia sunt ordinum diuersorum, ita habitualis gratia, seu virtutes, & donum vnionis hypostaticæ. Neque obstat si dixeris, sub aliqua consideratione gratiam habitualem, & vnionem hypostaticam pertinere ad eundem ordinem, & ideo antiquos Patres potuisse de congruo mereri vnionem hypostaticam. Non, inquam, id obest, quia licet habitualis gratia & vnio hypostatica dicantur esse in eodem ordine, quatenus ordinantur ad eundem finem, scilicet ad beatitudinem visionis Dei; nihilominus tamen sub alia consideratione manent in diuersis ordinibus ob maximam distantiam. Et propter hanc causam neque diuinitus potuerunt Patres antiqui condignè emereri incarnationem, seu vnionem hypostaticam, quo ad substantiam; quia, intellecta quauis gratia habituali in puro homine, possunt quæcunque merita remunerari per gratiam habitualem, quod præmium semper erit longe inferius gratia vnionis, quæ est infinita simpliciter ex parte formæ communicatæ.

Cur Patres non potuerint condignè mereri vnionem hypostaticam.

3. Consequenter neque excogitari possunt habitus supernaturales ex natura rei habentes connexionem cum vnione hypostatica: quod enim ex natura rei petit aliud tanquam essentiam nequit non pertinere ad eundem ordinem simpliciter: proprietas enim exigens ex natura rei essentiam debet habere non solum in ordine ad finem, sed etiam in genere entis aliquam proportionem; nam & proprietas exigens gratiam debet esse supernaturalis, & eo nobilior est in entitate proprietas, quo nobiliorem postulat essentiam, ergo nullus habitus creatus potest esse proprietas exigens vnionem hypostaticam & gratiam increatam tanquam essentiam; quia cum gratia increata nequit excogitari proportio in ratione entis propter infinitam distantiam.

Cur repugnent habitus supernaturales habentes connexionem cum vnione hypostasis.

4. Nostram rationem sic intellectam videtur tradidisse S.Tho. in 3. dist. 13. quæst. 1. vbi affirmat requiri gratiam habitualem in Christo, quia ipsa est forma, seu vita per modum naturæ respectu potentiarum, seu habituum supernaturalium, qui præstant simpliciter posse ad operationes supernaturales, seu diuinas. Quo pacto non possunt se habere per modum essentiæ habituum Diuinitas, aut personalitas Verbi, seu modus ipse vnionis hypostaticæ; quia illi habitus non postulant vnionem hypostaticam, licet exigant gratiam habitualem. Eapropter licet Diuinitas, quatenus est idem etiam virtualiter cum omnipotentia, physice concurrat ad tales operationes, non tamen concurrit per modum vitæ, seu formalis essentiæ in esse supernaturali, seu diuino respectu operationum humanitatis, & tanquam natura connaturaliter debita illis operationibus. Quare perquam optime scripsit: *Gratia habitualis duo principaliter facit in anima. Primo enim perficit ipsam formaliter in esse spirituali secundum quam vitam Deo assimilatur. Vnde & vita animæ dicitur: secundo perficit eam ad opus secundum quod à gratia emanant virtutes, sicut vires ab essentia; Deitas autem non est formaliter, sed effectiue perficiens ipsam.* Itaque gratia est forma seu essentia in esse spirituali, seu diuino, quam petunt diuinæ proprietates vt gerentem munus informandi per modum essentiæ, seu naturæ, cum munere producendi ipsas proprietates. Quo fit vt vnio hypostatica non sit productiua habituum supernaturalium, qui distinguuntur à gratia: hi nanque connaturalius procedunt ab ipsa gratia habituali, quæ magis proprie habet rationem essentiæ inter quam, & habitus mutuam inuenimus exigentiam, quæ non reperitur inter habitus, & vnionem hypostaticam; quoniam ipsi non petunt vnionem, licet ab vnione petantur: debet autem inter proprietates, & essentiam reperiri hæc mutua exigentia, & quoties ita absque inconuenienti possit adstrui hæc mutua exigentia inter proprietates, & essentiam debet admitti; alioqui non erit stricte essentia, & proprietas.

Confirmatur ratio ex S.Thomâ.

Cur vnio hypostatica nõ producat habitus supernaturales distinctos à gratiâ.

5. Quare strictè loquendo habitualis gratia non est proprietas vnionis hypostaticæ, licet ipsa vnio petat gratiam habitualem; quoniam habitus gratiæ non exigit vnionem hypostaticam. Hic est optimus ordo omnia reducere ad vnum eiusdem ordinis, quoties reduci possunt; gratia autem & virtutes sunt eiusdem ordinis: at vero gratia habitualis & vnio hypostatica sunt diuersi ordinis. Quis etiam inficiabitur, pulcherrimum fore ordinem si omnes proprietates ad vnam essentiam ordinentur cum mutua exigentia inter essentiam, & proprietates, de quo plura attuli in præcedenti sect. Hunc ordinem conspicabatur D.Angelicus 1.2.quæst.110.art.4. ad 1. scribens: *Sicut ab essentia animæ effluunt eius potentiæ, quæ sunt operationum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ mouentur ad actus, & secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem vt mouens ad motum*; quia scilicet gratia dum producit potentias actiue mouet voluntatem, & sic est causa physica mediata actuum supernaturalium, seruatâ maxima proportione inter alias essentias, & proprietates.

Gratia habitualis strictè loquẽdo non est proprietas vnionis hypostaticæ.

D.Thom.

6. Constet igitur perfectam reductionem ordinis supernaturalis ad vnum principium intra ea, quæ dicuntur eiusdem ordinis supernaturalis sufficienter

sufficienter ostendere, existere in Christo Domino habitualem gratiam; quia supernaturales habitus licet non petant per modum quasi desiderij innati existentiam gratiæ habitualis in Christo pro primo instanti, tamen petunt conseruationem ipsius gratiæ pro sequentibus instantibus, & procedere ab ipsa gratia. Appetitu vero quasi amoris stricti, & gaudij, etiam habitus habent inclinationem in gratiam pro primo instanti, in quo collata fuit gratia habitualis Christo Domino, licet minime concessa fuerit gratia habitualis Christo Domino ob exigentiam habituum, quia pro priori ante existentiam habituum concessa fuit Christo Domino: hoc tamen non impedit, ne habitus habeant exigentiam conseruationis gratiæ habitualis, & ne ferantur aliquo appetitu innato in gratiam habitualem, quemadmodum materiam appetit forma, quam præsupponit, & quemadmodum potentiæ animæ dicuntur exigere, seu innato appetitu ferri in animam. Exquo excissa manet obiectio, quæ contra hunc discursum fieri posset.

Qualiter habitus supernaturales in Christo innati postulent gratiam pro proximo instanti.

7. Adiungo dictis, ipsammet vnionem hypostaticam pro priori ante existentiam gratiæ habitualis exigere illam gratiam habitualem, vt inter virtutes, & earum radicem, quæ non differt à gratia habituali, detur illa mutua habitudo cum exigentia mutua, seu mutuo appetitu innato, quem nuper explicui. Licet enim hypostatica vnio sit nobilior radix gratiæ habitualis & habituũ, quam ipsamet habitualis gratia respectu virtutum, nequit tamen præstare munus, quod præbet gratia habitualis vt radix virtutum, licet subsistentia increata suppleat munus creatæ subsistentiæ; quia munus habitualis gratiæ respectu virtutum est esse radicem illorum cum reciproca exigentia, & appetitu inter radicem & proprietates, quod munus non præstat increata sanctitas, seu vnio hypostatica; at vero incommunicabilitas, quam præbet subsistentia propria, ne possit denuo natura communicari subsistentiæ extraneæ, etiam tribuitur humanitati per subsistentiam increatam.

Quo titulo vnio hypost. exigat gratiam habitualem.

8. Explotanda super unt, quæ in præcedenti sect. obieci, quibus subuerti videbatur principium, quo obfirmabam vim nostræ sententiæ, nimirum supernaturales virtutes radicari in gratia habituali, tanquam proprietates in essentia cum mutuo illo appetitu connaturali ex parte essentiæ, & proprietatum. Ac primo conabar demoliri principium eo quod habitus fidei connaturaliter conseruetur absque gratia habituali, quin fides ex natura sua petat absolute existentiam gratiæ. Hoc negant nonnulli ex recentibus, sed irrito conatu: non enim Deus miraculose se gerit, aut contra rerum existentias dum habitum fidei absque gratia in peccatore conseruat; hoc enim esset singulis momentis naturas rerum inuertere, & violentiam inferre toti ordini supernaturali, quod nefas erit existimare; si enim Deus naturalem rerum ordinem non inuertit agendo contra connaturales absolutas exigentias rerum, minus rationabile esset credere Deum supernaturalem ordinem intercurbare agendo contra absolutas inclinationes rerum supernaturalium.

Obiectiones sectionis præcedentis euoluantur.

9. Eaquepropter aliter mitiganda est obiectio. Pro cuius expeditione asserimus, habitum fidei natura sua esse dispositionem in viatoribus ad iustificationem, & ideo potest conseruari sine gratia, licet superueniente gratia illa dispositio transeat in passionem dimanãtem à gratia. Simile quid cernitur in aliis naturalibus proprietatibus, nam frigiditas quæ est dispositio ad aquam, naturaliter conseruatur sine aqua, postea vero cum introducitur forma aquæ illa frigiditas conseruatur ab aqua, & est proprietas illius: vt enim supra ostendi, magis proteguntur ab ipsa aqua illi gradus frigiditatis, qui primo introducuntur in subiecto; quia sunt magis necessarij ad conseruationem ipsius aquæ, ac proinde non est cur non conseruentur ab ipsa forma aquæ, quia neque est alia causa secunda (vt supponimus) à qua conseruentur, & recipiuntur in eodem subiecto in quo recipiuntur alij gradus dimanantes ab ipsa aqua, qui dicuntur proprietas ipsius; nam illi gradus, qui dimanant ab aqua primo, expellũtur per calorem, qui recipitur in eodem subiecto, in quo recipiebantur primi gradus frigiditatis, & ille calor recipitur in eodem subiecto in quo erat frigiditas, quæ expellitur. Hoc argumento ductus asserebam, necesse esse vnum è duobus fateri, vel huiusmodi accidentia, quæ sunt proprietas formæ recipi in toto composito, quando illæ proprietates connaturaliter expelluntur per contrarium accidens, vel minime recipi in forma, licet illi intrinsece vniantur immediate, sed in sola materia, tametsi actiue procedant à forma, & sint proprietas formæ. Minimeque negari licet frigiditatem instauratam ab aqua recipi in materia: hoc enim euincit argumentum nuper appositum. Quod etiam aliunde rectæ Philosophiæ congruit; quia omnes gradus intensionis idem sibi subiectum determinant, & aliqui gradus dimanantes primo ab aqua possunt esse dispositio ad aliam formam, quæ disponitur per maiorem frigiditatem, quam sit illa, quæ sufficit ad conseruationem aquæ: etenim aqua immodice calefacta conseruatur, & instaurat pristinam frigiditatem, quamuis non circunstet alia causa secunda, à qua possit prouenire illa frigiditas.

Cur habitus fidei connaturaliter existat absque gratiâ.

Aliqua accidentia recipiuntur in toto composito vel immediate illi vniuntur.

Fidei habitum esse dispositionem naturâ suâ ad iustificationem colligimus ex ipsa quidditate fidei, quæ est nostræ salutis, & iustitiæ initium, vt asserit Tridentinum sess. 6. cap. 8. & S. Augustinus cum pluribus aliis locis, tum Epistola 105. vbi inquit: *Restat igitur vt ipsam fidem, vnde omnis iustitia sumit initium*, quod intelligi debet de fide etiam habituali: hæc enim est radix seu fundamentum nostræ iustificationis: nam ratione habitus fidei debentur etiam peccatori auxilia ad recte supernaturaliter operandum in quauis materia virtutum: secus autem in fideli, aut hæretico nisi solum pro suscipienda fide, vt fuse dixi in tract. de gratia. Oportebatque vt spirituali ædificio daretur fundamentum, parietes, & tectũ seu culmen: tectum autẽ seu culmen quo perficitur ædificium, & efficimur templum Dei est habitualis charitas, seu iustitia, fundamentum vero est fides, augmenta vero ædificij, seu parietes templi spes est. Hæc omnia clare ostendit Origenes in cap. 4. in Epistolam ad Rom. longe post medium, dicens: *Et puto quod prima salutis initia, & fundamenta fides est: profectus vero, & augmenta ædificij spes est, perfectio autem & culmen totius operis charitas est.* Et ideo Ignatius in Epistola ad Philipenses fidem aiebat esse principium vitæ, finem vero esse charitatem, & ambabus simul iunctis hominem in esse spirituali perfici. Quod de charitate habituali sumpta pro gratia iustificante oportet intelligi, per hanc enim efficimur templum Dei, in quo Spiritus sanctus inhabitat. 10.

Fidei habitus est dispositio ad iustificationem.

Neque sola fides actualis dicenda est nostræ salutis initium, & fundamentum, sed etiam habitualis: sicut enim (vt sect. 4. ostendi) cum dicitur fidem per infidelitatem amitti intelligitur de 11.

de habitu, ita cum fides vocatur humanæ salutis initium debet de ipso habitu intelligi, de qua Paulus ad Hæbreos 11. aiebat: *est autem fides sperandarum substantia rerum*, id est basim, & fundamentum sperandarum rerum; quam esse definitionem habitualis fidei docet scholiastes Græcus, eamque Theologorum quique nobilissimi maxime probant cum Augustino tract. 79. in Ioannem. Neque sola fides actualis poterat esse fundamentum firmum, & stabile huius ædificij; hæc enim statim sine culpa perit. Fide ergo habituali iacitur firmum fundamentum ad totius ædificij molem sustinendam; quia ipsa est firma radix cognitionis requisitæ ad iustificationem adulti, & illa cognitio firmam reddit spem. Quare cum fidei notitia per se & ex natura rei debeat necessario præcedere iustificationem, Ideo ille habitus fidei est dispositio ad gratiam, quia quoties aliqua operatio per se requiritur ad introductionem alterius habitus, qui non est principium per se immediatum huius operationis, etiam præcedere debet infusio habitus, qui per se est principium talis operationis ad infusionem alterius habitus.

12. Cur spes manent in peccatore. Inde etiam est vt habitus spei in peccatore maneat, quia actus spei per se est necessaria dispositio ad iustificationem adulti, & quoties actus alicuius virtutis per se requiritur ad introductionem alterius habitus seu virtutis, etiam habitus correspondens illi operationi per se præcedit introductionem, seu infusionem alterius habitus: actus autem spei ex natura rei requiritur ad iustificationem adulti; quia ex natura rei est dispositio ad recipiendam veniam & salutis remedium; hæc autem voluntas non est absque formali spe. Timor autem per se loquendo non est tam necessarius; licet rarissime accidat, vt adultus absque timore iustificetur. Hinc illud est vt Paulus loc. cit. fidem describens dixerit esse. *Fundamentum rerum sperandarum*, iudicans necessarium esse ad salutem credere aliqua vt speranda. Et ideo concilium Tridentinum sess. 6. can. 3. actus fidei, & spei, ad iustificationem vt necessarios enumerat.

13. 2. Obiectio. Opponis iterum. Supernaturales habitus, qui gratiam comitantur, sunt sæpe intensiores quam gratia, igitur non dimanant physice ab illa, neque sunt proprietas illius. Antecedens probatur ex casu posito in præcedenti sect. nam si quis existens in peccato lethali eliciat plures feruentissimos fidei actus, augebitur intensiue fidei habitus, & postea licet per remissam contritionem iustificetur, non infundetur ipsi habitualis gratia adæquans intensionem fidei, igitur in homine iusto fidei habitus erit intensior gratia habituali.

Diluitur. Respondetur concedendo in illo casu, fidem esse intensiorem gratia; non tamen est essentia absque sua proprietate; quia gratia habitualis vt quatuor non respicit per modum proprietatis nisi fidem vt quatuor, quintus autem gradus fidei conseruatur absque quinto gradu gratiæ, vti fides conseruari potest absque gratia, postea vero si superueniat quintus gradus gratiæ, ille gradus quintus fidei ex dispositione migrat in passionem. Quod idem in naturalibus conspicari licebit; nam calor, qui est proprietas aëris, dimanat ab aëre; si autem amplius intendatur calor aëris, non procedit ab aëre intensio illa: si autē accessu nimij caloris aër conuertatur in ignem; quia in subiecto recipitur essentia tam intensi caloris, dimanabit omnis ille calor ab essentia ignis.

14. Tertia. Tertio principaliter insurgitur, si habitualis gratia esset radix habituum supernaturalium, etiam deberet esse prima radix omnium operationum supernaturalium, saltem si excipias operationes fidei, & spei; hoc autem est falsum; quoniam peccator fidelis elicit supernaturales actus virtutum infusarum, quin Deus contra exigentias rerum supernaturalium operetur.

Dissoluitur. Respondetur illa opera supernaturalia elicita à peccatore esse dispositiones vtiles saltem remotas ad iustificationem, quemadmodum & ipse habitus fidei est dispositio ad iustificationem; dispositio autem sub statu dispositionis non debet procedere à forma ad quam disponit: potest tamen quod gerit munus dispositionis, postea habere vim proprietatis dimanantis à forma ad quam disposuit, vt ex supra dictis cōstare poterit. Diuersimode tamen disponunt ad iustificationem actus, vel habitus fidei, & supernaturales actus virtutum moralium quoniam operationes virtutum moralium sunt: dispositiones vtiles non vero necessario requisitæ ad iustificationem: secus vero actus, aut habitus fidei, & spei, vt supra dicebatur.

15. Quarta. Post hæc obiici posset; aliquas esse actiones supernaturales, quæ non petunt, nec possunt prouenire à gratia habituali, vel habitu supernaturali: illæ enim, quæ fiunt ab auxilio extrinseco absque habitu, nequeunt à supernaturali habitu procedere; quia actiones essentialiter pendent ab agentibus, neque actio semel pendens ab vno principio actiuo potest ab illo non pendere. Rursus, si alicui fieret diuina reuelatio, quâ Deus diceret illum hominem esse in statu peccati mortalis, & futurum impœnitentem finaliter, posset hic fide diuina credere obiectum reuelatum, & tamen hic actus fidei supernaturalis, vt pote essentialiter verus, nullatenus exigeret prouenire à gratia, neque ab illa posset exoriri (similes alios casus facile excogitabis) ergo actiones supernaturales non postulant procedere à gratia.

16. Aliorum responsio. Vidi, non obscuros Theologos respondisse prædictas actiones ex conceptu generico actus supernaturalis exigere procedere à gratia sanctificante, vel habitu supernaturali, quamuis ex conceptu specifico seu differentiali illis repugnet procedere ab habitu, vel à gratia.

Implicatoria. Cæterum hæc euasio in terminis implicat, non enim poterit alicui rei competere exigentia ex conceptu generico si ex specifico repugnet illi consecutio talis prædicati: Potest quidem ex conceptu generico habere non repugnantiam vt contrahatur per conceptum differentialem pollentem illâ exigentiâ, quanquam ex differentiali omnino repugnet. Sicut substantiæ creatæ ex conceptu entis non repugnat esse Deum; quia ille conceptus est præcisiuus, & indifferens, tametsi ex conceptu differentiæ illi repugnet Deum esse. Cæterum positiua exigentia ex conceptu communi non stabit cum positiua repugnantia eiusdem ex ratione differentiali. Ideo namque animal non petit de se esse discursiuum, quia potest ratio animalis inueniri cum differentia repugnante discursui. Ratio à priori est; quia conceptus de se indifferens vt reperiatur in differentiis oppositis, & inter se pugnantibus, nequit petere potius vnam differentiam, quam aliam; alioqui si vnam peteret præ alia non identificaretur cum differentiâ non petitâ, sed exclusâ, vel peteret impossibile: at conceptus genericus actionis supernaturalis est de se indifferens vt identificetur cum differentiâ actionis repugnantis prouenire à gratiâ, seu habitu supernaturali, vel cum differentia actionis exigente procedere à gratia habituali, vel habitu supernaturali, igitur conceptus genericus actionis

nis supernaturalis non petit prouenire à gratiâ, vel habitu supernaturali.

17. Vera respon-sio.

Expeditius enodatur oppositio ex à me dictis tom. 1. contro. 7. disp. 39. sect. 2. asserendo actus seu operationes vitales supernaturales, quæ vnicam tantum habent supernaturalitatem, & non continent aliquid præternaturale ordini supernaturali directe, & primo considerato, de se exigere procedere à gratia; quia sunt operationes in ordine diuino, & petunt procedere à natura, seu essentia illius ordinis, qualis est habitualis gratia, quæ participat diuinam naturam, & est prima radix operationum diuinarum. Cæterùm inueniri possunt aliæ actiones vitales supernaturales quæ duplicem habeant supernaturalitatem, & aliquid præternaturale ipsi ordini supernaturali directe, & primariò considerato. Quo fit vt supernaturalis ordo in genere sumptus ille sit, qui de se sufficientem habet proportionem promerendi habitualem gratiam, nisi aliunde peculiaris appareat repugnantia, adeo vt alter actus minus bonus illam promereatur. Sic etiam potest reperiri in Christo supernaturalis operatio libera & laudabilis in genere moris de se supponens nullum conferendum præmium tali operationi quæ non erit meritoria, non quidem ex defectu bonitatis, sed aliunde; nam alter actus Christi minus bonus erit meritorius totius præmij possibilis. Ex his etiam, quæ enucleatius ibi dixi, apparet ens supernaturale in genere superare omnem euidentem cognitionem, saltem quidditatiuam debitam substantiæ creatæ, ac proinde illud erit ens supernaturale in genere quod nequit viribus propriis cognosci à substantia creata saltem quidditatiue.

Quid sit supernaturalis ordo in genere.

Reperiri potest in Christo operatio supernaturalis, laudabilisque in genere moris, quæ meritoria nô sit.

18. Instauratur obiectio.

Ex his tamen reparari poterit obiectio; quoniam similiter non repugnabunt habitus supernaturales, quibus connaturaliter, vel etiam essentialiter competat non dimanare à gratia habituali; non est ergo cur illi habitus non constituantur in Christo dimanantes ab vnione hypostatica. Respondetur admittendo possibilitatem horum habituum, & negando eos debere reperiri in Christo Domino, quia perfectiori modo collocantur in Christo Domino supernaturales habitus, si exigant hi procedere ab vna prima radice cum mutua illa exigentia inter proprietates, & essentiam: hic enim modus ordinandi cuncta ad vnum cum exigentia plurium respectu vnius, & cum mutua exigentia inter essentiam & proprietates est de se ordinatissimus, vt sect. 4. dixi, quoniam imitatur naturæ ordinem, quæ in rebus naturalibus est ordinatissima. Ex huc vsque stabilitis concludere fit, collocandam esse in Christo habitualem gratiam; quoniam supernaturales habitus virtutum moralium, & charitatis absolute petunt emanare à gratia habituali; non vero ab vnione hypostatica, & spei habitus si detur in Christo etiam postulat radicari in gratia, quia solum potest esse sine gratia habituali, quatenus disponit ad iustificationem, quod locum non habet in Christo Domino. In nobis vero citra violentiam ordini supernaturali illatam possunt esse fides & spes non dimanantes ab habitu gratiæ, quia hoc est valde accommodatum ordini supernaturali puri hominis viatoris: nam ordini supernaturali congruit, vt qui per suam naturam, seu substantiam non est sanctus sanctificetur per propriam dispositionem; dispositio autem necessaria ad iustificationem est actus fidei, & spei. Ideoque Angeli per proprium motum liberi arbitrij se disposuere ad infusionem gratiæ, vt colligitur ex S. Thom. 1. p. quæst. 62. art. 2. quia ab imperfecto ad perfectum recto ordine ascenditur, & à fundamento ad culmen ædificij iuxta illud Threnor, vlt. *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*; quia scilicet est consentaneum, vt natura, & persona imperfecta ad superiorem gradum non ita repente ascendat. Christus vero à principio debuit esse consummatus, & ideo propriis meritis non auxit sanctificantem gratiam: alij autem perfectiori modo sanctificantur per propriam dispositionem, vt docet S.Thom. 3.p. quæst. 34. art. 3. & ita sanctificatus fuit Adamus, nec non B. Virgo, vt docet Bernardinus Senensis serm. 51. de B. Virgine, & Ioannes Baptista.

Occurritur. *S. Thom.* *Threnor. vlt.* *S. Bernard.*

Sect. VI.

Fuit in Christo Domino habitualis gratia vt etiam illo genere sanctificaretur.

1. Sit etiam alia causa præter assignatas collocãdi in Christo habitum gratiæ, nimirum ne eius anima priuaretur illo genere sanctificationis. Etenim quemadmodum in Christo sunt plures scientiæ eiusdem obiecti, quarum vna est perfectior alia, & in ipso debebant existere plures formæ ipsum sanctificantes, tametsi vna esset longè perfectior altera. Quare audiendi non sunt qui docent in Christo fuisse gratiam habitualem, & negant per ipsam fuisse sanctificatum, existimantes solummodo ad ornamentum in ipso existere. Etenim pari ratione potuissent accumulare plures gratias habituales numero distinctas. Neque percipitur illa pulchritudo absque alia conuenientia; cum potius consurgat pulchritudo ex conuenientia formæ respectu subiecti, cui inest, & ob munus peculiare quod exercet.

2. Negat nihilominus Vuadingus disp. 5. dub. 3. habitualem gratiam existentem in Christo sanctificare eius humanitatem; quia excellentius sanctificatur anima Christi per sanctitatem increatam, & licet gratia superueniens sit talis naturæ vt faceret subiectum gratum, vel magis gratum, si infinite gratum non esset: tamen cum sit infinite gratum eius capacitas est exhausta. Confirmat assumptum, quia habitus gratiæ nequit tribuere Christo ius ad gloriam nouo titulo; licet enim possit aliquid deberi pluribus titulis, tamen quando posita est in subiecto obligatio infinita, nequit titulus superueniens nouam parere obligationem. Sic etiam in aliquo ita solet exhauriri potentia moralis subiecti vt nouum non accipiat effectum à causa iterum applicata: etenim postquam te obligasti Deo per votum, etiam si promissionem centies repetas, non inducitur obligatio neque prior augetur.

Vualding.

3. Potest id confirmari ex S.Thom. in Disputatis quæst. 29. de gratia Christi art. 1. vbi opponit sibi octauò: *Qui scit aliquid notitia nobiliori, vt pote per medium demonstratiuum, non indiget vt cognoscat idem notitia minus nobili, vt pote per medium probabile; sed Christus erat bonus bonitate nobilissima scilicet bonitate increata, ergo non indiguit, vt esset bonus, boni ate nobili, scilicet bonitate creata.* Et respondet, *scientiam nobiliorem, & ignobiliorem ad idem ordinari, nempe ad cognitionem rei, gratia autem habitualis ad aliud ordinatur, quam sanctitas increata Christi*, ergo qua parte ad idem ordinarentur gratia increata, & creata non debet in Christo admitti gratia habitualis; cum igitur gratia

Impugnatur.

increata fanctificet humanitatem Christi nobiliori modo, non debet admitti sanctificari etiam per gratiam habitualem.

3. Hæc cogitatio parum cohærenter ponitur, & à vero deuiat. Defectus consequentiæ inde ostenditur; quoniam aduersarius disp. 6. dub. 4. fatetur Christum Dominum per scientiam beatificam, nempe per visionem Dei, siue per aliam cognitionem deriuatam à visione agnouisse omnia futura, & dub. 8. supponit fuisse in Christo scientiam supernaturalem distinctam à beatifica, dari que habitum huius scientiæ distinctum à lumine gloriæ, & dub. 9. affirmat probabile esse visionem beatificam, & lumen gloriæ posse quidditatiue cognosci per scientiam infusam, modo in subiecto sit visio beata, igitur lumen gloriæ, & visio beata cognosci possunt simul per plures scientias, quarum vna sit perfectior alia. Et in fine illius dubij vltro fatetur intellectum Christi potuisse intueri naturales cogitationes hominum per lumen naturale, supernaturales vero per scientiam infusam, quæ omnia videntur à Christo per scientiam beatificam. Præterea dub 11. docet pro cognitione abstractiua rerum naturalium futurarũ, & possibilium, necessarios fuisse Christo naturales habitus, & insuper affirmat fuisse in Christo scientiam experimentalem.

4. Discrepat etiam à vero illud placitum; quoniam paritates nuper positæ hoc suadent. Imo quamuis Christi humanitas cognosceret per scientiam increatam, adhuc illi concedenda esset notitia creata, per quam redderetur sciens, quoniam illa perfectio est humanitati connaturalis nullam secũ inuoluens indecentiam; alioqui quilibet ex beatis deberet priuari aliis notitiis præter beatam, quæ tenderent in obiectum cognitũ per scientiam beatam. Quod & iterum comprobari potest, quia licet visio beata Christi esset infinite intensa non ideo careret aliis cognitionibus etiam supernaturalibus circa idem obiectum. Et quilibet beatus præter scientiam beatam habet aliam per se infusam, vt colligitur ex Isai. 11. vers. 2. *Et requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, & intellectus*: nam nomine sapientiæ intelligitur donum sapientiæ, vt docet Chrysostom. in homil. de Spiritu sancto, quæ dona sunt communia iustis omnibus, vt docent sancti Patres, vt Irenæus lib. 3. c. 19. Ambrosius. Psal. 118. vers. 38. Greg. homil. 19. in Ezechielem Augustinus serm. 148. de tempore & 14. contra faustum, & serm. de Verbis Domini in monte, Fatenturque communiter Theologi hæc dona esse à gratia sanctificante inseparabilia. Neque confundendi sunt cum virtutibus Theologicis, & quatuor Cardinalibus, alioqui Christo non inessent hæc dona, quia in ipso non est fides. Gregorius etiam 1. moral. cap. 27. alias 36. ea dona distinguit à quatuor virtutibus Cardinalibus, & cap. 13. alias 20. aperte distinguit hæc septem dona à tribus virtutibus Theologicis, quas docet significari per tres filios Iob; dona autem per septem eius filios, & ideo S. Tho. 1. 2. quæst. 68 artic. 1. & 3. docet hæc dona esse habitus re ipsa distinctos à virtutibus. De quo plura intexam postea.

Isai. 11. *Chrysost.* *Irena.* *Ambro.* *Grego.* *August.*

Sunt etiam Theologorum quam plurimi asserentes Deum cognoscere creaturas non tantum in se ipso; verum etiam in se ipsis, & consequenter per vnam cognitionem infinitam non exhauritur capacitas subiecti; ne per aliam notitiam idem obiectum percipiat. Plures etiam obfirmatè tenent Deum cognoscere se ipsum in creaturis, licet se ipsum perfectissime in se cognoscat: poterit ergo Christus licet habuerit ius infinitum ad beatitudinem ratione sanctitatis increatæ habere ius ad eandem nouo titulo diuersi ordinis: nam & aduersarius libenter fatetur, posse idem duplici titulo deberi, quod nos copiose ostendemus in controuersia de merito Christi. Ita etiam cum iure illo sanctitatis increatæ ad beatitudinem potest esse ius ex promissione Dei & cum titulo meriti valoris simpliciter infiniti potest esse ius connaturalitatis respectu gloriæ corporis.

Simileque non erit quod afferebatur de voto sæpius repetito; quia materia non est capax nisi vnicæ obligationis eiusdem rationis; sicut materia leuis non est capax obligationis grauis: noua autem repetitio voti facit vt sit eadem obligatio nouo titulo. Ex quo pro nobis accipere possumus non qualecunque argumentum; sic enim pluribus titulis poterit esse idem ius ad gloriam, quemadmodum ex promissione diuina fidelitatis, nec non ex diuina obligatione iustitiæ comparamus ius ad gloriam. Deusque vltra promissionem interposuit iusiurandum, vt per duas res immobiles firmissimum solatium haberemus. Aliunde etiam paucis mutatis retorquemus obiectionem: etenim supra eandem materiam descendunt plures obligationes diuersæ rationis, igitur supra eandem animam Christi possunt descendere duæ sanctificationes diuersæ rationis: non enim potest excogitari causa cur subiectum illud sit incapax simul sanctificari per sanctitates diuersæ rationis. 6.

Reluctaturque naturæ lumini existimare gratiam habitualem actu inesse Christo, & non sanctificari ab illâ. Quod potius firmat exemplum S. Tho. adducti pro sententia aduersa: etenim si, præexistente in subiecto notitia euidenti, poneretur ibidem actus probabilis circa idem obiectum, etiam hic secundus actus denominaret subiectum cognoscens, quamuis deficeret actualis formido, igitur licet anima Christi præsupponatur sanctificata per increatam Verbi sanctitatem, si fatearis adhuc in illo subiecto recipi habitualem gratiam, à tali habitu denominabitur sancta Christi humanitas; non enim idoneam offeres causam, cur priores illæ denominationes, seu effectus formales non repugnent simul existere: repugnent tamen posteriores isti effectus formales. Quin potius; si repugnantia assignanda foret, ex parte priorum denominationum elucceret. 7.

Doctoris Angelici doctrinam sic expone: Qui scientifice cognoscit obiectum non eget medio probabili ad possidendam illam veritatem, quam assequi intendebat: non enim intenditur modus tendendi probabilis, quatenus à scientifico differt, & causat formidinem; sed veritatis consequutio: hanc autem perfectius assequimur per notitiam euidentem, & fine semel perfecte assequuto, non applicantur media ad imperfecte illum attingendum. Quando vero vterque modus assequendi veritatem conuenienter, per se intenditur, quamuis vnus sit minus nobilis, optime absque superfluitate repetitur geminata cognitio circa idem obiectum in eodem subiecto, vt eas expresse admittit S. Tho. q. 9. art. 3. & admittenda est in quolibet beato: nam virtutes per se infusæ, quæ tendunt formaliter & directe in obiectum creatum, petunt scientiam, quæ per se directe feratur in obiectum creatum, qualis non 8. Exponitur S. Thomas.

est

est scientia beata, quemadmodum enim pro diuersitate obiectorum formalium diuersæ assignantur virtutes, ita & diuersæ notitiæ assignari debent te picientes illa diuersa obiecta formalia respectu status vndequaque perfecti, suntque in viatoribus actus supernaturales prudentiæ infusæ formaliter tendentes in obiecta creata, quæ prudentia etiam manet in patria, vt docet Prosper lib. 3. de vita contemplatiua cap. 33. Vbi & prudentiam infusam, à sapientia distinguit, & tam sapientia, quam prudentia supernaturalis semper est euidens, vt postea exactius dicetur, cum de scientia infusa Christi sermo subintret.

Prosper.

Obiectio.

Arguis tamen vt ostendas gratiam habitualem superflue sanctificare animam Christi: Si producatur terminus per creationem debet connaturaliter cessare actio generatiua; quia perfectiori modo existit terminus per creationem; igitur cum perfectiori modo sanctificetur Christi humanitas per sanctitatem increatam, nequit non esse superflua sanctificatio per gratiam habitualem. Respondetur primò, hanc obiectionem ad summum potuisse probare superfluere existere in Christo gratiam habitualem; non vero non tribuere effectum formalem, si semel existat in Christo: etenim si cum actione creatiua simul

Diluitur. primò.

9. existeret generatio eiusdem termini, terminus diceretur generatus.

Secundò.

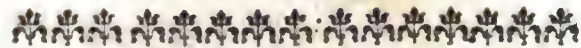
Secundo directe diluitur oppositio negando consequentiam; quia si existeret duplex actio adæquata, quælibet ex illis actum ageret, seu à parte rei vere in singulari ageret vna idem quod alia; quando autem aliquid sufficienter intelligitur actum, superfluere denuo agitur: at vero gratia habitualis minime præstaret, quod præstitum præintelligitur per sanctitatem increatam, quia quælibet ex illis formis præbet effectum formalem diuersi generis; & gratia habitualis sanctificat naturam humanam Christi per assimilationem specificam cum cæteris iustis, redditque humanitatem participem diuinæ per assimilationem: ratione vero increatæ sanctitatis dici-

10. tur natura humana particeps fieri Diuinitatis in se ipsa.

Tertiò.

Tertio respondetur negando antecedens, si intellecta actione creatiua, adsit causa cui deberetur de se actio generatiua connaturalis illi termino. Ita licet corpus Christi in Eucharistia habeat vbicationem supernaturalem, non amittit naturalem præsentiam, quam habebat in cœlo, neque amisit quam habuit in cœna; quia præsentia naturalis cum extensione partium est debita corpori, & præbet diuersum effectum formalem à præsentia supernaturali, quæ constituit totum corpus sub qualibet parte accidentium panis. Neque parū idonea erit redargutio ex ipso mysterio Eucharistiæ; nam per nouam actionem (vt probatum relinquitur in suo loco) producitur Christi corpus, quin idcirco cessare debeat altera actio per quam modo connaturali Christus producitur. Supra etiam probaui non solum personalitatem Verbi sed etiam Diuinitatem sanctificare simul animam Christi.

* * *



DISPVT. L.

De causa habitualis gratiæ Christi Domini.

SVB hac quæstione non vnicum ingredimur quæsitum, nam primo inquiri poterit, num à personalitate Verbi oriatur per influxum specialem personalitatis? quemadmodum nonnulli putant vnionem beatificam prout fertur ad diuinas personalitates in se ipsis procedere immediate ab ipsismet personalitatibus. Secundo quæritur, fuerit ne physice producta habitualis gratia ab vnione hypostatica?

SECT. I.

Habitualis gratia Christi Domini non fuit producta per specialem influxum personalitatis Verbi.

CONsequenter (vt aduertit P. Bernal disp. 1. 30. sect. 2. n. 9.) diceret Carolus Franciscus D'Abra in tract. de Incarnat. cap. 3. q. 3. gratiam habitualem, quæ humanitati Christi inerat, fuisse productam medio speciali influxu actiuo solius Verbi: aiebat namque ipse eo loci vnionem hypostaticam consistere in speciali influxu actiuo ipsius personalitatis Verbi ac proinde ipsam vnionem hypostaticam à peculiari influxu Verbi processisse, igitur simili modo eadem personalitas causaret habitualem gratiam debitam ipsimet sanctitati increatæ & gratiæ vnionis.

Sententia Caroli Francisci.

Contra cogitationem istam multis descendit 2. Bernal. Primo quia Concilium Lateranense sub Innocent. III. relatum in cap. *Firmiter de summa Trinitate, & fide Catholica*, definit peractam fuisse Incarnationem à tota Trinitate communiter, tanquam ab vno vniuersorum principio, nempe quemadmodum mundi creatio à tribus personis tanquam ab vno creatore, & vniuersorum principio, igitur excluditur quiuis specialis influxus Verbi, si enim esset ille specialis influxus non subticeretur. Præsertim cum Lateranense loquatur iuxta confessionem Toletani VI. cap. 1. ita loquentis: *Et cum tota cooperata sit Trinitas formationem suscepti hominis, quoniam inseparabilia sunt opera Trinitatis; solus tamen filius suscepit humanitatem in singularitate persona.* Quibus verbis non obscure significatur actiuum concursum in opus Incarnationis omnibus personis æque communem esse, tametsi nulla alia persona Trinitatis præter verbum fuerit intrinsece vnita humanitati. Rationemque amplius detexit Toletanum XI. in confess. etiam fidei pronuncians: *Incarnationem quoque huius Filij Dei tota Trinitas operasse credenda est: quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. Solus tamen Filius formam serui accepit in singularitate personæ.*

Vrgetur ex Conci. Lateranensi.

Conci. Tolet. VI.

Tolet. XI.

Eadem est SS. PP. mens dum interpretantur 3. verba ex Ioann. 5. v. 19. *Non potest à se facere quidquam nisi quod viderit Patrem facientem: quacumque enim ille fecerit, hæc & filius similiter facit.* vbi August. sæpe docet Trinitatis opera esse indiuisa.

Ioan. 5.

August.

uisa. Adiungitque non solum dixisse Christum: *Omnia, quæ Pater facit, & Filius facit*, sed etiam, *Et similiter facit*, vt notum omnibus esset, Filium eadem omnino facere, neque vllum peculiarem influxum concedendum esse vni personæ, qui denegetur alteri. Generalem hanc doctrinam contentam in verbis Christi applicat speciatim Ildephonsus lib. de Virginitate Mariæ mysterio Incarnationis, dum ita Virginem alloquitur: *Tota inuisibiliter Trinitas conceptionem operabitur in te: sola persona Filij in corpore suo nascitura carnem assumet de te*. Indeque profluxit tritum proloquium vt notat Glossa in dicto cap. *Firmiter* de summa Trinitate; *Opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa*.

Ildephon.

4. Huic tamen Theologorum axiomati respondit Carolus debere intelligi de ipsis operibus, quæ fiunt à Deo vt vnus est in tribus, personis, & vt operans per essentiam communem, quatenus communis est, vt in creatione, conseruatione, gubernatione vniuersi, &c. Non autem (ait ille) loquebantur Theologi de operibus, quæ procedere possunt à personis per peculiares earumdem proprietates, & personalitates. Contra hoc futile effugium opposuit merito Bernal responsionem procedere ex non cognitis testimoniis Conciliorum, aut Patrum, quæ specialiter loquuntur de opere Incarnationis, in quo etiam sensu Theologi loquuntur, qui neque Incarnationem excipiunt neque actiuum concursum ad visionem intuitiuam earumdem personalitatum, sed potius communiter negant relationes diuinas se ipsis formaliter concurrere in sui visionem. Qui etiam cum S. Tho. quæst. 3. art. 2. distingunt in principio assumente vim actiuam, & terminatiuam, & primam tribuunt soli omnipotentiæ; alteram vero soli personalitati.

Responsio.

Præcluditur

S. Tho.

5. Secundo magis apparenter responderi posset ex doctrina Mæratij to. 1. disp. 10. sect. 2. quem iuniores alij imitantur, asserentis relationes diuinas se ipsis immediate concurrere ad sui visionem, quin inde fiat opera ad extra non esse indiuisa, & & communia toti Trinitati; quoniam illa actio, procedens à personalitate Verbi, per quam ipsum hypostatice vnitur humanitati, eadem est realiter cum actione diuinæ omnipotentiæ, qua Deus per omnipotentiam per modum causæ primæ in visionem illam, aut vnionem hypostaticam concurrit, & consequenter illa actio communis est toti Trinitati. Hi tamen non loquuntur de vnione hypostatica sed de visione relationis. Quin potius negare videntur speciali influxu actiuo posse personalitatem Verbi concurrere ad vnionem hypostaticam; putant enim, Theologos solum denegasse diuinis relationibus virtutem pure physicam operatricem ad extra distinctam ab omnipotentia; non vero virtutem intentionalem, seu actiuam efficientiam per modum obiecti.

Alia responsio.

6. Aduersus hanc responsionem opposuerat Herize tract. de visione Theologos omnes vnanimi consensu (mirum est tot authores meminisse tantum consensionis Theologorum, non vero Conciliorū & Patrum) docuisse omnipotentiam esse Deo rationem agendi omnes effectus ad extra absque vlla limitatione. Secundo arguit; quia solius omnipotentiæ est producere speciem impressam Dei, quæ diuinitus est possibilis; illa enim solum dimanare debet ab illa virtute Dei, à qua reliqui effectus promanant, videlicet à diuina omnipotentia. Tertio, quia si aliquam ob causam relationes diuinæ specialem haberent influxum in visionem ipsarum immediatam, maxime, quia visio est illarum imago; hæc autem ratio nullius est ponderis: etenim habitualis gratia nobiliori modo est similitudo, & participatio diuinæ naturæ, & nihilominus non dimanat formaliter immediate à diuina natura, sed ab omnipotentia, igitur licet visio relationum sit similitudo & imago ipsarum, non ab ipsis; sed à diuina omnipotentia causabitur, quæ est virtus præsens, & proportionata: alioqui si videretur vna relatio diuina sine alia, & seorsim à diuina natura tunc speciali modo concurreret vna relatio quin altera concurreret speciali modo, & quin diuina natura influeret in illum effectum.

Cui occurrit Herice.

Ab his sese expedire curant aduersarij. Ad primum obiectum respondent Theologos docuisse vnicam esse Dei virtutem operatricem ad extra physice, & per modum causæ vniuersalis omnipotentis, non vero esse vnicam virtutem Dei intentionalem concurrentem per modum obiecti hæc namque intentionalis virtus communi acceptione non constituit rem absolute actiuam: etenim albedo non censetur absolute actiua, licet speciem sui producat, quia non albedinem, non aliam qualitatem virtute pure physica producit. Ad secundum re pondent posse relationes speciali influxu emittere speciem impressam, si ex natura rei potest esse species relationum. Et rursus consequenter ad ea, quæ ibi docent, tenentur fateri, quamuis ex natura rei non possit dari species relationum, posse diuinitus ipsas denegata ipsis proxima potestate concurrendi immediate in visionem, peculiariter influere in speciem impressam sui. Tertiæ difficultati se opponunt præstitito discrimine inter gratiam habitualem, & visionem beatam: nam habitualis gratia solum habet similitudinem, quæ non petit specialem influxum: visio autem beatifica pariter habet rationem imaginis: in imaginem verò peculiari influxu concurrere debet id cuius est imago. Fatenturque casu quo videretur vna relatio absque alia, & non visa natura, speciali concursu debere concurrere illam relationem, quin altera vllo pacto, vel diuina natura concurreret. 7.

Eius fundamenta facilè eneruant aduersarij.

Ab his ego vehementer dissentio. Primoque efficacissime hi omnes reiiciendi sunt authoritate Conciliorum, & Patrum, nec non ex Sacra pagina. Huc pertinet illud Ioann. 5. *Quæcunque enim ille fecerit, hæc & Filius similiter facit*: declarat enim Filius, generaliter ipsum omnia cum Patre facere eadem virtute, & maiestate; hoc namque exprimitur illo aduerbio *Similiter*, quia licet Pater à se, Filius autem à Patre habeat potentiam, eadem est virtus in vtroque. Quo argumento redarguuntur, & conuincuntur Ariani; quoniam non aiebat Christus: Quæcunque operatur Pater, similia operatur Filius, vt aduertit Augustinus tract. 18. in Ioannem; sed hæc, *similiter* operatur Filius, Et quia illa generalitate nihil excipitur, colligitur contra Arianos, Filium Dei non esse factum, cæteroqui non quæcunque facit Pater, faceret Filius, cum idem se ipsum facere non possit. Retunditurque audacia, & ignorantia Arianorum, qui hoc testimonio abutebantur contra Catholicam veritatem docentes Filium vt ministrum, & instrumentum Patris facere omnia, vt refert Athana. in disput. cum Ario. in Concil. Nicen. cum aperte sit dictum, *Omnia similiter facit*, quoniam aduerbium *similiter* euincit, Filium Dei non esse ministrum, & creaturam, sed Patri in omnibus æqualem. Hic discursus pariter demonstrat non posse concedi diuinæ filiationi specialem influxum in vnionem hypostaticam, & visionem intuiti 8.

Vera confutatio illius responsionis ab authoritate.

Ioan. 5.

August.

Arianorum error debellatur.

Atha.

Relationes diuinæ non habent specialem influxum in sui visionem.

intuitiuam talis relationis: nam in primis ex illo testimonio colligitur, Filium Dei per omnipotentiam concurrere ad vnionem hypostaticam, & visionem sui, quin liceat excipere visionem, aut speciem impressam, quamuis sit effectus intentionalis: deinde neque quoad modum influendi potest esse diuersitas inter Filium & Patrem: hoc namque significant illa verba: *Hæc & Filius similiter facit*; alioqui exinde non satis conuincerentur Ariani Filium Dei non operari vt ministrum Patris; denotatur ergo illa locutione non posse excogitari diuersitatem aliquam in modo operandi Patris à modo operandi ipsius Filij.

9. His accedunt Patrum verba, quibus illum locum interpretantur: nam Chrysostomus homil. 37. in Ioannem post medium obseruat *prorsus tolli sententiam Arianorum* verbis illis: *Hæc & Filius similiter facit*; quia scilicet notatur illis verbis, non posse Filium in operationem aliquam diuerso modo concurrere; quia concurrunt per eandem virtutem. Si autem Filius concurreret in aliquem effectum per duplicem virtutem, Pater vero per vnicam tantum: vel econtra, Pater per duplicatam virtutem; & filius per vnam tantummodo in ordine ad illum effectum, discreta esset Patris, & Filij potentia, contra id quod docuit Marcellinus Papa in Epist. ad Salomonem Episcopum, vbi postquam variis Scripturæ locis ostendit Patrem & Filium communem habere operationem scripsit: *Quæ omnia non discretam Patris, & Filij potentiam monstrant, sed vnam Diuinitatis operationem annunciant.*

Chrysost.

Marcell.

10. Cyrillus Alexand. in Ioann. lib. 2. cap. 135. parum à principio. *In eo quod omnia potest similiter sicut Deus Pater facere, identitas substantiæ confirmatur. Similiter operantur quæ omnino eiusdem naturæ sunt. Quæ autem diuersas essendi habent rationes, in iis idem operationis modus esse non potest. Sicut igitur* Deus *verus ex Deo vero, eadē similiter Patri facere potest.* Quibus pronunciat hoc principium, quæ necessario operantur cum omnimoda æqualitate non possunt esse inæqualis naturæ, & illico adiungit; sed Filius & Pater necessario operantur cum omnimoda æqualitate, ergo non sunt natura inæquales; quæ ratiocinatio exilis reputaretur si Pater posset inæqualiter operari.

Cyril. Alex.

11. Et quia ex modo operandi necessario est omnimoda æqualitas in operationibus Patris & Filij colligit ex prædicto loco Ioann. Gregorius Nyssenus epist. contra Apollinarem colum penultima non esse nisi vnicam virtutem in Patre, & Filio: *Vna*, inquit, *& similis Patris, & Filij, & Spiritus sancti efficacitas, vna sententia. Quæcumque si quidem fecerit Pater indiuulsus cooperator est Filius.* Idem erat Basilij discursus lib. 4. contra Eunom. prope initium, inquiens: *Quorum eadem sunt operationes eorum substantia est vna: operatio vero Patris, & filij vna est. Vt illud: Faciamus hominem, & rursum: Quæcumque Pater facit, hæc & Filius similiter facit. Vna est ergo substantia Patris, & Filij.* Liceat modo expendere, ex identitate operationis vtcunque non subinferre naturæ vnitatem; plura namque agentia diuersæ naturæ concurrunt per eandem actionem necessario, vt animus rationalis vel Angelus nequeunt operari nisi operante potentia per eandem actionem; neque potentia potest quidquam causare quin pariter anima, seu Angelus, cuius instrumentum est potentia, per eandem actionem concurrant. Creatura etiam nequit quidquam producere, quin concurrat Deus per eandem actionem; restat igitur, vt argumentatio Basilij procedat ex necessitate

Nyssen.

Basil.

semper agendi cum omnimoda vnitate, æqualitate, & vniformitate in modo operandi, ac proinde nequit Pater producere aliquem effectum diuerso modo, ac producitur à Filio, seu speciali influxu, neque à Filio aliter quam producitur à Patre. Sumo ponderationem istam ex Ambrosio lib. 4. de fide ad Gratianum: *Nec enim*, ait *similiter potest quisquam facere idem opus, quod alius fecerit, nisi qui & inæqualitatem non habeat operationis, & naturæ eiusdem habeat vnitatem.* Ambros.

Ex discrimineque operationis, seu in modo operandi colligere licebit naturæ inæqualitatem: Eamque ob causam aiebat Hilarius lib. 9. de Trinitate post med. *Exproba infirmitatem Dei Filio, adime quoque naturæ æqualitatem: si non quæcumque facit Pater eadem & Filius facit similiter: si discrimen aliquod paternæ virtutis, atque operationis admittitur.* Mitto plura non dissimilia. 12. Hilar.

Eandem etiam æqualitatem in modo operandi tribuendam esse Spiritui Sancto fatentur Patres variis in locis: in opposita autem sententia minori influxu concurreret ad sui visionem, quam Pater & Filius ad visionem sui: nam loquimur de visione omnium quæ sunt idem cum persona, in Patre autem aut Filio præter personalitates Patris, aut Filij, concurreret relatio spiratoris; at vero in Spiritu Sancto non est alia relatio præter spirationem passiuam, ac proinde maior virtus respectu visionis esset in Patre, aut Filio, quam in Spiritu Sancto, ac proinde Spiritus Sanctus non esset æqualiter omnipotens, quia non polleret virtute æquali ad producendum ad extra. 13.

Secundo principaliter resecatur illa sententia ex ipsomet conceptu omnipotentiæ. Si Pater ad producendam vnionem hypostaticam ad personalitatem, vel intuitionem eiusdem Verbi egeret præter omnipotentiam adiutorio alicuius virtutis distinctæ à Patre, nequaquam Pater esset omnipotens, quia omnipotentia est prædicatum absolutum, & non relatiuum, à quo sufficienter emanant creaturæ: alioqui plurimi alij effectus creabiles de se peterent procedere non solum ab omnipotentia, sed etiam à Filiatione. Sicut enim aduersarij excogitarunt titulum aliquem, ob quem vnio hypostatica, vel visio Verbi specialiter exigeret ab ipso Verbo dimanare per specialem influxum, ita non repugnarent aliæ creaturæ etiam substantiales, & intellectuales, quæ exigerent speciali influxu procedere à personalitate Patris, aut Filij: si enim non est contra conceptum diuinæ omnipotentiæ effectum aliquem ob specialem aliquem titulum exigere procedere à personalitate increata, neque diuinæ omnipotentiæ conceptus læditur si plures alij effectus ex propria quidditate exposcant à diuina personalitate peculiari concursu effluere. Quemadmodum ius diuinæ omnipotentiæ seruatur illæsum, licet plurimi effectus postulent pariter à causis secundis oriri. 14. Secundò ratione reiicitur.

Ea ergo erit causa cur repugnet aliqua substantia Angelica ex peculiari ipsius essentia exigens procedere speciali causalitate à personalitate Patris, aut Filij vel Spiritus sancti, quia omnipotentia aliud non est, quam tota Dei actiuitas, seu virtus operandi ad extra, quæ contradistinguitur à diuinis relationibus, alioqui Filius aliquam haberet partem omnipotentiæ quam Pater non haberet, & Pater partem aliquam omnipotentiæ haberet, qua careret Filius, nam Filius non haberet virtutem influendi in aliquem effectum quam haberet Pater, nempe in vnionem hyposta- 15. Cur repugnet aliqua substantia, quæ exigat produci ab vnica persona Trinitatis

hypostaticā ad personam Patris, aut in visionem intuitiuam Patris. Quo etiam fit vt ad vnionem hypostaticam simul cum Patre, & Filio, & ad visionem vtriusque personæ indigeret Pater adiutorio Filij, & Filius iuuamine peculiari Patris, & consequenter nullus esset omnipotens. Hanc argumentationem me docuit Ambrosius lib. 2. de Fide ad Gratianum cap. 3. ante medium: *Potens*, inquit, *etiam Dei Filius. In Patre enim laudatur & Filius. Certe ostendat aliquis quid sit quod non possit Dei Filius? Quis adiutor cum conderet mundum? Vnde concludit. Ergo omnipotentem probaui.* Et vt supra ostendi, Spiritus sanctus esset minus omnipotens, quod existimare nefas erit. Sicut enim in Concilio Nicæno lib. 2. inter principium, & medium Filius dicitur *æque potens vt Pater*, ita Spiritus sanctus dici debet æque potens ac Filius. Nyssenus etiam epist. de imagine, & similitudine contra Appollinatem col. penultima: *Vna*, scribit, *& similis Patris, & Filij, & Spiritus sancti, efficacitas, vna virtus, vna potestas.* Et lib. de Trinitat. ad Eustathium post medium: *Sin autem veram, & Patris, & Filij, & Spiritus sancti intellexerimus esse efficaciam, & operationem, in nulla re quicquam differentem, aut variantem.* Athanasius serm. de sanctissima Deipara non solum constituit in Deo vnam vim, & efficaciam, sed statim ait omnipotentiam *non ad vnam tantum modo personam, sed æque ad quamlibet ex Trinitate pertinere.* Fulgentius de fide ad Petrum cap. 1. circa medium ait nullam personam diuinam, *superare aliam potestate.* Sophronius Patriarch. Constantinopol. in VI. Synodo vnicam agnoscit potestatem in tribus personalibus subsistentiis.

Ambro. · Con. Nica. · Nysse. · Athan. · Fulgen. · Sophron.

16. Quod si Filius posset aliquid, quod eodem modo non posset producere Pater, ante productionem Filij non intelligeretur omnipotens Pater. Ideo aiebat Athanasius lib. 5. de vnita substantia Trinitatis: *Si omnipotenti tanquam homini egenti per ordinem dignitas creuit, prius iam omnipotens non fuisse cognoscitur.* Quare si per impossibile Pater non generaret Filium, nihilominus intelligeretur omnipotens, quia non producit Filium ex indigentia, sed ex fœcunditate.

Athan.

17. Neque esset cur illa quæ specialiter tribuuntur Spiritui sancto, vt sanctitas, non procederent ab illo peculiari influxu, aut saltem non esset aliquod firmum argumentum contra id asserentem: si quidem peculiari ratione pertinet ad hanc tertiam personam homines, & Angelos sanctificare. Ideo Cyrillus Alexand. lib. 1;. Thesauri cap. 4. peculiariter tribuit Spiritui sancto, *quod creaturas per suam participationem sanctificando perficiat.* Et paulo inferius: *ipsam sanctificandi virtutem, quæ ex Patre naturaliter prodit & creaturas sanctificat, atque perficit, Spiritum sanctum appellamus.* Ambrosius in symbolo Apost. cap. 4. *Spiritus sanctus perfectionem præstat, & sanctificat*; quoniam procedit per amorem in quo consistit actualis sanctitas, honestas, & puritas. Et ideo Nazianz. orat. 23. in laudem Heronis circa finem docet Spiritum sanctum *esse sanctitatem ipsam.* Quod ipsum magis declarat Augustinus lib. 11. de ciuit cap. 24. prope medium inquiens: *Vtrum autem boni Patris, & boni Filij; Spiritus sanctus, quia communis ambobus est, recte bonitas dici possit amborum, non audeo temerariam præcipitare sententiam. Veruntamen amborum dicere sanctitatem facilius ausus fuero, non amborum quasi qualitatem, sed ipsum quoque substantiam, & tertiam in Trinitate personam. Ad hoc enim me probabilius ducit, quod cum sit & Pater Spiritus, & Filius Spiritus, & Pater Sanctus, & Filius sanctus, proprie tamen ipse vocatur Spiritus sanctus, tanquam sanctitas substantialis, & consubstantialis amborum.* Et præcedenti lib. 10. cap. etiam 24. inquit: *Spiritus sanctus est sanctitas amborum.* Amplius hoc idem exprimit Basilius orat. 37. quæ est 5. de Theologia colum. 2. ita loquens: *Quæ imperfecta Trinitatis vtilitas? Imo qua Deitas, si imperfecta? Perfecta autem quomodo erit, in qua ad perfectionem aliquid desideretur? desideratur autem si sanctitate careat. Hanc porro quomodo habere queat, nisi Spiritum habeat? si enim alia quædam præter illum sanctitas est, quæ tandem illa intelligenda sit, dicat quispiam; aut si quidem eadem hæc est, quid afferri potest, quamobrem non iam inde à principio fuerit?* Quia nimirum Spiritus sanctus procedit per amorem, in quo consistit actualis sanctitas. Ideo in præcedenti controuersia dixi amorem patriæ non esse vtcunque sanctitatem actualem, sed formam sanctificantem constituentem hominem Deo amicum. Hæc cum ita sint non est cur Spiritui sancto, qui ex vi suæ processionis procedit per amorem, qui est speciali titulo actualis sanctitas sanctificans Patrem & Filium, non conueniat peculiari influxu concurrere in nostram sanctificationem; sic enim strictiori modo illi appropiabitur nostra sanctificatio, & nulla erit causa hoc negandi nisi quia nulla persona Trinitatis potest potius quam alia, speciali concursu influere in aliquem effectum creatum.

Vrgetur amplius. · Cyrill. · Ambro. · Nazianz. · August. · Basil. · Amor Patriæ est forma sanctificans.

18. Dices illam appropiationem solum fundari in aliqua speciali similitudine inter sanctitatem creatam, & Spiritum sanctum, qui vt inquit Basilius lib. 3. contra Eunomium *natura sanctitas est*, & lib. 5 cap. 8. *Sanctitas Dei character est*: similitudinem autem non sufficere vt illi tribuatur peculiaris influxus. Sicut licet gratia habitualis dicatur participatio diuinæ naturæ propter peculiarem similitudinem ipsius cum diuina natura; non ideo diuina natura prout condistinguitur ab omnipotentia speciali influxu concurrit in gratiam habitualem.

Responsio.

19. Sit tamen in contrarium primo; quia saltem nullo firmo fundamento à sua cogitatione diuelli posset, qui putaret singularem illā similitudinem exigere specialem influxum; quemadmodū enim creaturæ, quæ propter suæ perfectionis excellentiā magis Deo appropinquant, specialiorem exigunt influxum diuinæ omnipotentiæ & supernaturales creaturæ postulant supernaturalem influxum etiam à causa prima, igitur creaturæ, quæ speciali modo appropinquant Spiritui Sancto, vt talis est aut diuinæ naturæ, quæ talis est, specialem exigent concursum procedentem à persona Spiritus Sancti, aut natura diuina. Vel saltem in aduersariorum principiis difficulter assignabitur cur apparere nequeat specialis aliquis titulus in creaturis aliis, ob quos diuina personalitas debeat peculiarem præstare influxum.

Refellitur primo.

20. Secundo; quia sicut sanctificatio peculiari titulo tribuitur personæ Spiritus sancti; quia vt inquit Isidorus lib. 7. etymolog. cap. 3. §. 1. fine, ipse est sanctitas essentialis, & consubstantialis amborum, ita deberet ipsi tribui specialis concursus in sanctitatem creatam: esset enim principium maxime proportionatum respectu visionis sui.

Secundò · Isidor

Aiunt aduersarij visionem personalitatis diuinæ esse imaginem ipsius personalitatis, & esse de ratione imaginis procedere ab imaginato. Sed contra est; quia ipsi non ostendunt cur visio illa debeat esse imago relationum, licet illas repræsentet non enim est de conceptu cuiusuis cognitionis esse imaginem obiecti; nam cognitio diuina

Alia euasio præcluditur

na creaturarum, vel Spiritus sancti non est imago creaturarum vel Spiritus sancti: igitur potius asserere debuissent cognitionē illam relationum non esse imaginem ipsarum, quam asserere relationes speciali concursu influere in visionem, ne daretur locus inferendi excogitari posse plurimos effectus dimanare peculiari influxu ab hac vel illa relatione, vel ab omnibus diuinis relationibus. Secundo licet illa cognitio intuitiua esset imago relationum, posset non procedere ab illis immediate; quia sufficeret procedere ab aliquo identificato cum relationibus gerente munus speciei respectu illarum. Præsertim cum relationes ipsæ exigerent vt omnipotentia concurreret nomine illarum; ideo nanque cognitio creata creaturæ vt possibilis, aut existentis in seipsa, est imago illius creaturæ, quia creatura quando existit petit vt species nomine illius producat, aut conseruet illam notitiam, ac proinde illa de se mediate influit in primam productionem, aut conseruationem talis notitiæ, quæ ratio non procedit respectu diuinæ cognitionis circa creaturam vt possibilem, aut existentem; quia prima existentia diuinæ cognitionis non differt à conseruatione illius, & prima existentia illius per se necessario antecedit duratione exigentiam, seu existentiam creaturæ; quia diuina cognitio necessario est ab æterno. Adde specialem esse rationem cur visio creata relationum deberet esse ipsarum imago, quamuis immediate non procederet à virtute reperta formaliter in ipsis; quia, scilicet concurrente omnipotentia totæ tres personæ denominantur concurrentes, & ideo licet subsistentia creata non influat immediate per seipsam, sed per naturam creatam, quam denominat subsistentem, cognitio subsistētiæ in natura est imago subsistentiæ, quia actiones tribuuntur suppositis, & persona dicitur concurrere. Sic etiā cognitio creata Verbi diuini in essentia non solum est imago essentiæ, sed relationis.

Non omnis cognitio est imago obiecti.

Cur cognitio creata rei possibilis sit imago illius.

22. Confirmatur. Pater æternus cognoscit intuitiue Verbum, & Spiritum, nec non seipsum, & cognitio diuina intuitiue reflectit supra seipsam vt existentem, igitur non est necessarium vt cognitio intuitiua procedat ab obiecto quod intuetur, ergo sinistre ex intuitione colligunt aduersarij rationem imaginis in visione creata; poterit nanque esse visio creata intuitiua obiecti, quæ non petat procedere ab obiecto, vt supernaturalis notitia immediata intuitiua obiecti naturalis non petit procedere ab obiecto naturali. Cognitio etiam creata seipsam intuens non est sui imago: non enim est proprie imago, nisi realiter distinguatur à suo exemplari vt docent Augustinus lib. 83. quæstionum. quæst. 74. in principio, & lib. 5. quæst. super Deuterom. q. 4. & lib. imperfecto de Genesi ad literam cap. 16. & alij ex Patribus. Et ideo Verbum non est imago Spiritus sancti, licet procedat per cognitionem illius, quia non procedit ab Spiritu sancto.

Confirmatur.

August.

23. In vnione hypostatica maiori cum difficultate assignabitur causa illius specialis influxus, quia vt extremum sit proprie, & intrinsece vnitum necesse non est, vt vnio procedat ab extremo vnito, quoniam humanitas proprie vnitur Verbo, quin ipsa concurrat actiue in vnionem. Neque poterit adferri firmum fundamentū, quo probetur aliquod saltē ex extremis vnitis actiue influere in vnionē.

24. Extremò, si Verbum diuinum ratione personalitatis posset speciali influxu influere in vnionem hypostaticam, aut visionem relationis, non esset cur repugnaret aliquis effectus, qui nullatenus procederet immediate ab omnipotentia, sed solum à diuina personalitate applicata per voluntatem. Rationes enim quibus probatur Deum immediate concurrere cum causis secundis, solum ostendunt ex parte Dei debere procedere aliquem immediatum influxum subordinatum diuinæ voluntati, vt Deus pro libito suo possit destruere effectum per suspensionem concursus, quamuis non destruatur causa creata: atqui hoc totum sufficientissime componeretur quamuis solum diuina relatio influeret in effectum per concursum subordinatum diuinæ voluntati, igitur non repugnarent creaturæ, quæ non procederet à virtute illa cōmuni omnibus tribus personis sed à personalitate diuina quę est intrinseca diuinę naturę & subordinaretur in modo cōcurrendi diuinæ voluntati.

Vltimo stabilitur assertum.

Sect. II.

Ex doctrina nuper exposita colligimus nonnulla, & precipue repugnantiam speciei impressæ ad videndum Deum, & vidēndi essentiam diuinam non visis relationibus.

1. Contrarie sumitur ex dictis, admittendam non esse sententiam plurium Theologorum, qui aiunt naturam diuinam prout virtualiter distinctam ab omnipotentia speciali influxu concurrere in sui visionem. Etenim vnica tantum potentia est admittenda in Deo ad operandum ad extra: & hæc dicitur omnipotentia: alioqui omnipotentia esset quoddam veluti aggregatum ex pluribus virtutibus ad efficiendum, quarum vna esset natura, & alia voluntas, altera vero, quæ dicitur omnipotentia. Indeque fieret posse effectum excogitari, qui omnino adæquate procederet à natura non vero ab omnipotentia, vt discet, qui aduertit postremam rationem adductam in pręcedenti sect. Neque esset firma repulsio illius, qui existimaret gratiam habitualē procedere speciali influxu à naturâ diuina prout virtualiter differt ab omnipotentia; nam diuina natura prout differt ab omnipotentiâ est actiua, & aliunde habet peculiarem proportionem cum illo effectu. Et quia etiam cum gratia sanctificante peculiarem habet proportionē diuinus amor, & Spiritus S vt in prędicta sect. explicui, ideo etiam à diuino amore, & personalitate Spiritus S. procederet per influxū peculiarem.

Natura diuina, vt virtualiter distincta ab omnipotentia non concurrit ad visionem.

2. Idem firmant verba Concilij Lateranensis sub Innocent. III. relata in cap. *Firmiter* de summa Trinitate, & fide Catholica *Consubstantiales, & coæquales, & coomnipotentes, & coæterni: vnum vniuersorum principium, creator omnium,* non ergo assignanda est in Deo duplex virtus ad producendum ad extra, seu duplex principium, vti in Patre admittitur duplex virtus ad producendum ad intra, nempe virtus generandi, & spirandi. Ex illoque principio intulit Concilium vnionem hypostaticam fuisse productam à totâ Trinitate, quæ veritas non posset colligi iuxta oppositam sententiam, quia si semel natura diuina posset præstare aliquem specialem influxum, quem non præberet omnipotentia, etiam posset absolute producere effectum aliquem quin effectus ille procederet ab omnipotentia, & consequenter etiam ab vna persona posset procedere vnio hypostatica, quin procederet ab alia.

Concil. Latera.

Secundo. Nihil potest facere diuina natura, quod non etiam fiat per omnipotentiam, ergo nihil fieri potest à diuinâ natura, quod non eodem modo fiat ab omnipotentia; nam eadem ratio, quæ probat nihil posse causari à diuina natura, quod non causetur ab omnipotentia probat

bat nihil posse produci à diuina natura, quod simili modo non procedat ab omnipotentia: sicut enim quæcunque facit Pater, & Filius similiter facit, vt ex Ioann. 5. & Patribus inconcusse supra stabiliui, ita quæcunque natura diuina facit, & omnipotentia similiter facit; non enim discriminis idonea assignabitur causa; sic enim opera Trinitatis debent esse indiuisa: nam illud commune Theologorum proloquium confirmatum ex Conciliis Toletano VI. & XI. fundatur in principio desumpto ex ducto cap. *Firmiter* de summa Trinitate, quia *vnum est vniuersorum principium*, nempe totius creaturæ.

4. Repugnat species impressa Dei clarè visi.

Secundo colligitur repugnare speciem impressam Dei clare visi, quia diuina omnipotentia gerit vicem speciei respectu diuinarum relationum: ipsæ nanque, vt probaui, non concurrunt per seipsas in visionem, sed per omnipotentiam se habentem per modum speciei respectu illarum, obiectum autem non concurrens per seipsum, sed per speciem altissimi ordinis nequit videri per speciem ordinis inferioris; species enim distincta ab obiecto taxat ordinem cognoscibilitatis obiecti; quemadmodum virtus se tenens ex parte potentiæ distincta ab obiecto determinat ordinem requisitum ad intuendum obiectum; vnde quia visio intuitiua Dei petit procedere à supernaturali lumine gloriæ, nequit videri per virtutem ordinis inferioris quam sit lumen gloriæ; quia licet videri possit per auxilium extrinsecum, de quo modo non di puto, tamen illa virtus est in ordine superiori respectu luminis. Sic etiam obiectum quod de se primario postulat intuitiue cognosci per speciem supernaturalem, saltem quoties obiectum à potentia distat, nequit intuitiue cognosci per speciem naturalem etiam eleuatam à virtute supernaturali se tenente ex parte potentiæ; quia eo ipso quod petit obiectum substitutum superioris ordinis, non subrogatur loco illius sufficienter alia virtus inferioris ordinis. Indeque depromere sit etiam repugnare speciem impressam ad videndam ipsammet omnipotentiam: quia sicut omnipotentia nequit delegare concursum obiectiuū ad videndas relationes, aut diuinam naturam, si hæc virtualiter differt ab omnipotentia, ita nequit delegare concursum ad visionem sui: alioqui præstantiorē causam essentialiter exigeret visio relationis, quam omnipotentiæ, quod non vacat absurdo, præsertim in nostra sententia, quæ omnipotentiam non distinguit virtualiter à diuina natura. Eademque etiam militat ratio in vtroque casu; quoniam ratio cur diuinæ relationes nequeant dici concurrentes per speciem creatam, desumenda est, quia ex parte Dei vt concurrentis vnicum debet esse principium; non enim per duplicem virtutem poterit denominari potens concurrere, aut concurrens cum debito concurrendi, & ideo relationes nequeunt seipsis concurrere; quia debitum concurrendi in nullo euentu potest Deo conuenire respectu creaturarum nisi per vnicam virtutem.

5. Confirmatur, si posset dari species impressa diuinæ omnipotentiæ, posset etiam dari species relationis, quæ speciali modo concurreret nomine relationis; alioqui visio relationis, quà talis est cæteris paribus esset perfectior quam visio omnipotentiæ, quia peteret essentialiter prouenire à nobiliori principio per modum obiecti: atqui species impressa relationis repugnat; quoniam per ipsam diceretur concurrere speciali modo hæc relatio, quo non concurreret altera relatio aut omnipotentia, quod est contra illud Ioann. 5. *Quæcunque enim ille fecerit, hæc & Filius similiter facit*, quibus Verbis significatur sub nulla consideratione, aut formalitate concurrere Patrem ad extra aliquo modo, sub qua consideratione, aut formalitate non concurrat Filius simili modo: nam illis verbis euertitur error Arianorum, eo quod nequear Pater in operationem eandem diuerso modo concurrere ac Filius, quia concurrunt per eandē virtutem omnino, quin vlla possit assignari discretio inter virtutem Patris, & Filij, vt ostendebatur in præcedenti sect. ex Marcellino Papa in Epistola ad Salomonem Episcopum. Vbi etiam Basilius ex necessitate semper agendi cum omnimoda vnitate, & æqualitate, ac vniformitate colligit naturam & virtutem operandi in Deo esse vnicam. Quod sapienter ad modum enunciat Ambrosius supra illis verbis: *Nec enim similiter potest quisquam facere idem opus, quod alius fecerit, nisi qui & inæqualitatem non habeat operationis, & naturæ eiusdem habeat vnitatem.*

Ioann. 5.

6. Natura diuina seipsa formaliter est omnipotentia.

Imò quia natura diuina in tribus personis est vna, & perfectissima, ideo est adæquata virtus diuina agendi ad extra; quia natura creata per seipsam agit, & hoc est perfectionis in natura creata, ac proinde (vt late postea deducemus) natura diuina seipsa est omnipotentia ad extra, adeo vt nulla causa creata possit supplere concursum Dei, quatenus effectus postulat potius prouenire à Deo quam à creaturâ: in his enim, quæ postulant à Deo immediate procedere, fundatur repugnantia vt ab alia causa dimanent, quatenus à Deo determinate, & directe exigunt procedere, vt iam explico, quod pariter nouā subministrat rationem repugnantiæ.

7. Noua ratio, cur repugnet species impressa Dei.

Eo ipso quod diuina omnipotentia gerat munus speciei respectu personalitatum diuinarum, relationes videntur per visionem exigentem prouenire à diuina omnipotentiâ etiam per modum causæ obiectiuæ, & similiter visio omnipotentiæ exigit procedere à diuina omnipotentia; & etiam ex parte Dei est inclinatio ad producendam illam visionem per modum obiecti, quæ inclinatio, quia non impedit absolutam potestatem Dei non concurrendi, est vaga, propendet enim vage vel in productionem immediatam visionis per modum obiecti, vel in actū incompossibilem cum existentia visionis, quemadmodum diuina omnipotentia propendet vage in productionem creaturarum vel in actum incompossibilē cum existentia illarum. Nam summum bonum propendet in sui communicationem, eo quod bonum sit sui diffusiuum, vt plenius dixi disp. 47. sect. 10. in fine: atqui eo ipso, quòd Deus habeat illam inclinationem concurrendi immediate in visionem per modum obiecti, nequit non concurrere immediate; si autem daretur species impressa possibilis esset casus, in quo non concurreret immediate per modum obiecti, & sic Deus sibi ipsi inferret violentiam agendo contra suam innatā inclinationem, quod in terminis implicat. Quare nullus effectus qui determinate potius exigat prouenire à Deo quā à creatura, potest prosilire immediate à creatura etiā per potentiam obedientialem, & ideo nequit esse causa instrumentalis creatiua Angeli; quoniā Angelus de se postulat procedere potius à Deo quā à creatura.

Cur nequeat dari instrumentū creationis.

8. Cur nequeat suppleri, nec inadæquatè, concursus a causa prima.

Inde etiam reddenda erit ratio cur neque inadæquate suppleri possit per aliquam qualitatem concursus causæ vniuersalis, quamuis inadæquatus concursus Dei immediatus sufficeret ad suspensionem immediatam effectus per voluntatem non concurrendi; quia scilicet eo ipso quod effectus petat aliquo modo determinate procedere potius à Deo, quam à creatura,

tura nequit non omni illo modo à Deo prouenire. Ex quo principio adhibui in Philosophia rationem alteram repugnantiæ speciei impressæ,quam postea alij diuersimode proposuere nobisque non exiguam dedere occasionem ipsos reiiciendi, à quibus abstinere fas est, vt commodiori in loco pertractentur.

Nec relationes sine essentia, nec essentiam sine relationibus videri posse.

Tertio deducendum puto non posse videri essentiam diuinam sine relationibus neque relationes non visa essentiâ; quia ea, quæ necessario habent vnicam speciem, vti se habent ad esse, ita se habent ad cognosci, & quia quoad esse sunt omnino inseparabiles essentia & relationes & inter se identificatæ, ita visio talium formalitatum debet esse inseparabilis, & identificata erit visio vnius formalitatis cum visione alterius, & sicut inter se sunt æquales, & necessario æqualem habent speciem,ita pari claritate debent videri, quia sicut necessario sunt vnum inter se & in specie, quæ est cognoscibilitas in actu primo; ita debent esse vnum in actuali intuitione orta à tali specie. Et sicut nequit esse in actu primo respectu personalitatum multiplex species, quarũ vna repræsentet vnam personalitatem, quin repræsentet aliam, quamuis illa obiecta inter se realiter distinguantur, ita neque in actu secundo potest separari cognitio vnius à cognitione alterius: alioqui si per speciem, quæ consistit in omnipotentia diuina, quæ non differt virtualiter à natura diuina, posset modo videri sola essentia diuina, modò sola personalitas, etiam quamuis sola omnipotentia produceret speciem impressam tam per modum causæ vniuersalis, quam particularis, seu obiectiuæ, posset per talem speciem videri intuitiuæ relatio quin videretur essẽtia,& vna relatio non visâ alterâ, ac per consequẽs non repugnaret entitas creata, quæ produceret speciem non repræsentatiuam sui,sed alterius obiecti,quia illa species solum ordinaretur ad complendam potentiam in ordine ad visionem alterius obiecti,non vero huius.Consequenter etiam prodire posset a diuinâ omnipotentiâ species,quæ non magis de se repræsentaret Deum, quam creaturam, quia talis species non esset magis propria Dei quam creaturæ; quia sicut posset separari cognitio intuitiua Deitatis, à cognitione personalitatis, posset etiam notitia intuitiua illius rationis communis separari à notitia rationum particularium.

11\. Ratio à priori.

Ratio à priori est, quia illa species, quæ consistit in ipsa diuina omnipotentia per se est propria illius obiecti, & non communis, & apta de se repræsentare alia obiecta, ac proinde debet distinguere illud obiectum ab omni eo, quod non est ipsum; & quemadmodum debet cognitio distinguere Deum ab omni eo quod non est Deus, ita debet condistinguere Patrem ab omni eo quod non est Pater, & Filium à non Filio, & Spiritum sanctum à Patre,& Filio.Hinc est vt visio per quam intueor albedinem nec non & cognitio, quæ ex tali visione resultat, non possit dici quidditatiua proprie, quia non oritur à propria specie, prout proprium distinguitur contra commune;illa enim species de se non magis repræsentat hanc numero albedinem, quam illam numero: nam si alia numero albedo existeret in illo loco eodem modo cognosceretur per illam speciem: nos enim numericas rerũ hæcceitates non satis distinguimus, nec experimento deprehendimus an hoc numero indiuiduum sit idem cum alio simili iam destructo, vel ab illo distinctum. Ideo etiam illa species, quia non est propria potest præscindere rationem aliam magis communem, & æquiualere in ordine

Quid requiratur ad quidditatiuam cognitionem propriè talem.

ad visionem speciei, quæ de se non magis repræsentet albedinem, quam alium colorem.

At vero species quidditatiua est propria rei,prout proprium contradistinguitur à communi; & eiusmodi sunt species quæ immediate procedunt ab obiecto in potentiam intellectricem, & quæ sunt propriæ naturæ Angelicæ, & animæ separatæ vt immediate percipiat obiecta, quin iuuetur speciebus alienis eiusdem ordinis cum his quæ immittuntur immediate ab obiectis in potentiam intellectiuam. Etenim species illæ Angelicæ, aut animæ separatæ petunt elicere cognitionem immediatam obiecti, quæ distinguat certo obiectum ipsum ab omni eo quod non est ipsum; quia non est capax deceptionis etiam diuinitus, licet cognitio, qua albedinem vt existentem intueor possit diuinitus esse falsa, quia fit per speciem, quæ eodem modo repræsentabit albedinem, licet ipsa albedo non existat. Dixi cognitionem illam Angelicam, aut animæ separatæ esse incapacem omnino deceptionis: alioqui nulla esset naturalis cognitio de se certa ex suo modo tendendi,quæ omnem occasionẽ dubitandi penitus excludat.Quod si cognitiones aliquæ naturales,quæ ex modo tendendi in obiecta, sint omnino incapaces falsitatis, maximè illæ,quæ per species has proprias immediate debitas potentiæ intellectiuæ exercentur;non autem per species quæ in intellectum deriuantur media potentia aliâ. 12.

Expenditur ratio communis.

Ita intelligi debet communis ratio cur nequeat diuinitus aliqua ex personis diuinis videri non visa altera, quia scilicet cognitio quidditatiua proprie est cognitio rei in se, & sicuti est, ita vt si res existat, possit existere quidditatiua cognitio, quæ affirmet rem existere; secus vero si res ipsa non existat, quia sic esset falsa, & non cognosceret rem vt est in se, sed aliter ac est in se;cum igitur talis cognitio essentialiter sit quidditatiua, essentialiter postulat esse vera,seu non cognoscere rem aliter,ac est in se.Neque est cur potius tribuatur eiusmodi cognitionibus incapacitas falsitatis solum ex natura rei, quam de potentia Dei absoluta:nam species illæ non ex eo quod actu existant prorumpunt in notitiam obiecti, sed ex eo quod obiectum ita se habet;species autem,quę solum ex natura rei non possunt causare cognitionem falsam, sunt illæ quæ ex natura rei non conseruantur nisi præsente obiecto;quæ si diuinitus conseruaretur eodem modo non existente obiecto elicerent notitiam circa obiectum,vt durante eadem specie huius lucis, & albedinis eodem modo eliceretur visio lucis, & albedinis,ac si talia obiecta existerent: at vero species,quæ licet consequentur postulant non cognoscere rem aliter quam est,id habent,quia petunt modum tendendi cognitionis,cui repugnet falsum ex vi claritatis,qua obiectum percipitur;nam modus ille tendendi ob suam claritatem reddit intellectum securum independenter ab eo quod percipiatur illa exigentia ex natura rei, quemadmodum ego sum omnino certus me existere ex vi modi tendendi ipsius actus, quin percipiam illum appetitum innatum, & exigentiam ex natura rei. 13.

Et sicut cognitio proprie quidditatiua est de se incapax falsitatis,ita etiam nequit confundere hoc obiectum cum alio;alioqui non esset propria species,sed cõmunis. Debetque attingere quidditatẽ distinguendo ipsam sufficienter ab omni eo quod non est ipsa,cognoscendo prædicatum primò rem definiens,& cuncta quæ ex illo principio per legitimam illationem deducuntur.Etenim ideo Angelus dum quidditatiuè rem cognoscit, & per pro- 14.

prias species, nequit vti discursu, quia de ratione prędictæ cognitionis quidditatiuæ est attingere per vnicam cognitionem quidquid per bonam consequentiam ex tali obiecto definito colligi potest tanquam identificatum cum ipso obiecto, vel in ipso eminenter contentum, vt si definias Deum per conceptum entis à se, & pro maiori assumatur hæc propositio, *Deus est ens a se*, quidquid postea concipi potest essentialiter prædicari de ente à se, & consequenter inferri de Deo, debet à cognitione quidditatiua per vnicum actum attingi.

14. *Beatus necessario videt omnia attributa, non tamen omnes ipsorum modos.*

Inferimus primo ex dictis quemlibet beatum videre omnia attributa necessario; non tamen omnes modos attributorum. Intuetur beatus necessario Deum esse omnipotentem quia de ratione entis à se est esse summe perfectum, & de conceptu entis summe perfecti est omnipotentia, æternitas, immensitas, sanctitas, potestas amandi summè honeste in omni genere virtutum non imbibente imperfectionem: hæc enim optima consequutione inferuntur ex conceptu entis à se, aut summe perfecti. Non tamen est de conceptu visionis beatæ cognoscere aliquam creaturam in particulari; quia non repugnantia creaturæ huius non colligitur ex omnipotentia Dei; quod enim homo si existat non includat duo prædicata contradictoria, nullam habet causam, sed à se intelligitur habere quod si existat, non includat terminos contradictorios: quia quoties agitur de prædicato distincto à Deo essentialiter connexo cum subiecto per propositionem æternæ veritatis, inutiliter quæritur causa illius, vt frustra inquiritur cur homo sit animal rationale, aut non repugnans, quia nulla reddenda est causa, cur, si existat homo, existat animal rationale, aut quid non repugnans; hoc enim neque libere causat, vt compertum est, quia nequit à Deo fieri vt si homo existat, non existat animal rationale, aut quid non repugnans; neque potest causari necessario; quia luce splendidius est nihil ad extra causari à Deo necessario. Quare sapienter nimis monuit Aristot. 1. Metaphy. text. 59. inutiliter disquiri causam talium veritatum, apposuitque exemplum, vti inutiliter inquiritur cur homo sit homo. Non igitur assignanda erit ratio à priori cur chimæra repugnet, aut homo non repugnet; quoniam idem est ac disquirere cur homo ex suppositione quod existat non includat contradictionem; huius autem non est causa; quia ex suppositione, quod homo existat, non habet causam, cur non contineat duo contradictoria, etenim nulla est causa, quæ spectet suppositionem illam, vt postea tribuat homini non continere duo contradictoria. A se igitur homo in genere causæ formalis habet quod si existat non repugnet; ipsa autem non repugnantia non ex Deo, sed ex ipsis naturis rerum ostendenda erit. Quare inquirenti cur homo à Deo fieri possit; non autem chimæra? respondebit optime ideo hominem fieri posse, quia ipse non repugnat, & ideo chimeram non posse fieri, quia in formali conceptu includit terminos sibi cōtradicentes. Postea vero semel statuta non repugnantia vnius, & repugnantia alterius, colligitur optime Deum posse facere vnū; non autem aliud.

Aristot.

15. *Beatus ex vi visionis non cognoscit aliquod decretum in particulari, vt possibile.*

Secundo colligitur non debere beatum necessario cognoscere aliquem actum liberum Dei in particulari vt possibilem, aut existentem, licet videat diuinam essentiam; quia ille actus liber Dei efficax, aut inefficax tendens ad dandam existentiam creaturæ, vel carentiæ ipsius creaturæ, non colligitur vt possibilis ex ipsa existentia diuinæ naturæ, quemadmodum neque creatura in particulari deducitur possibilis ex ipsa existentia diuinæ omnipotentiæ, seu natura Dei; sed aliunde ex ipsis est desumenda non repugnantia, quæ, vt diximus, non habet rationem à priori, sed est à se in genere causæ formalis, vti de ipsâ creaturâ dixi. Decretum vero in particulari nequit videri non visa essentia, & relationibus, quia ipsum necessariam habet connexionem cum essentia diuina, & identificatur cum ipsa: visâ autem vnâ formalitate diuinâ, debent quoque videri immediatè reliquæ, quæ cum ipsâ identificantur necessario, quia sicut necessario identificantur quoad esse & quoad speciem seu cognoscibilitatem in actu primo, ita visio vnius debet esse visio alterius; quia visio rei sicuti est in se, sicuti debet distinguere illam formalitatem ab omni creatura, ita debet distinguere ipsam ab omni alia formalitate virtualiter distincta, & sicut non est præcisiua rationis communis ab indiuidua, ita non debet præscindere vnam formalitatem ab alia identificata necessario cum ipsa. In eoque differt notitia quidditatiua, à comprehensiua, quod quidditatiua attingit expresse formalitates obiecti non quidem relatiue ad omnia extrinseca; sed ad illa duntaxat, quæ ex formalitate intrinseca deducuntur per optimam consequentiam & continentur tanquam in causa. Comprehensiua vero, quæ perfecte comprehensiua dicitur, attingit cuncta quæ formaliter, & eminenter continentur in illo obiecto. Vide disp. 59. sect. 4.

Quo differant cognitio quidditatiua, & comprehensiua.

Deducitur tertio cur Angelus non discurrat in cognitione obiectorum, quæ quidditatiue cognoscit; quoniam dum quidditatiue cognoscit principium debet cognoscere quidquid cum illo identificatum est, & quod per discursum colligi poterat ex illo principio. Ab hac ratione si deflectimus subobscure defenditur communis sententia negans Angelum circa illa obiecta discurrere. Vide S. Thom. cap. 58. art. 3. Quo fit vt Angelus non possit pro suo libito vti cognitione quidditatiua inadæquata, ita vt vno actu cognoscat solam essentiam, & alio solam proprietatem cognoscat. Consequenter nequit quidditatiue elicere cognitionem vniuersalem hominis, qua solum iudicet omne rationale esse admiratiuum, sed potius ad hoc necesse est vtatur aliis speciebus, quæ non sunt strictè propriæ, eò quod sint communes huic vel illi obiecto non distinguendo ipsa, quæ necessario sunt diuersæ & inferioris ordinis ab his quæ dimanant ab ipsis obiectis immediate in potentiam intellectiuam. 16.

Cur non discurrat Angelus circa ea quæ quidditatiue cognoscit.

Quarto consequenter sumitur ratio cur Angelus circa ea quæ quidditatiue cognoscit non sit capax compositionis, aut diuisionis, vtendo apprehensione incomplexa, vel complexa; quia sicut cognitio quidditatiua nequit esse incerta, aut obscura attingens rationem communem obiecti immediate cogniti, ita nequit non esse iudicatiua. Poterit tamen in Angelo esse notitia apprehensiua hominis, quæ attingat rationem communem, quin exprimat particularem; cæterum illa notitia non fiet per species proprias, sed per alienas, vel per communes, vel continget cognoscendo quidditatiue speciem vniuersalem ad repræsentandum quidditatiue indiuidua quæ existunt, nam licet illa species quidditatiue cognoscatur, in ipsa tamē non debet expresse cognosci singularis homo; quia homo non cōtinetur eminenter in specie. 17.

Cur itē non sit capax compositionis & diuisionis.

Quinto infertes impossibilem esse visionē quidditatiuam, & intuitiuam, quę Deum cum creatura confundat, vt confunditur albedo cum alio colore. Cuius nimis difficulter causam ostendent, qui 18.

Cur nequeat Deus quidditatiue confundi cum creaturā.

aut

autumant posse diuinitus cognosci intuitiuè essentiam, non visis relationibus. Quod si illa quidditatiua cognitio admitteretur, videtur fieri posse per naturæ vires: nam supernaturales actus cognoscimus per species non alienas, quin eos distinguamus a naturalibus, & illa cognitio est naturalis: nam eodem modo cognoscuntur super-naturales & naturales & quamuis Deus super-naturalia principia auferret recordaremur actuum præteritorum. Quia tamen illi actus cognoscuntur per species communes actui supernaturali & naturali, non cognoscuntur quidditatiue.

Sect. III.

Gratia habitualis Christi Domini non fuit producta physice ab vnione hypostatica, sed à sola diuina omnipotentia.

Grana.

Pater Granados hoc loco tract. 6. disp. 3. post alios apud Ioann. Vincentium in relectione de gratia Christi quæst. 2. art. 2. conclus. 3. opinatur gratiam habitualem Christi ab ipsa vnione hypostatica fuisse productam physice. Pro se aduocat quotquot aiunt gratiam habitualem esse proprietatem vnionis hypostaticæ. Hi sunt Durandus in 3. dist. 2. quæst. 3. Toletus annotat. 47. in cap. 1. Ioannis, Medina quæst. 7. art. 13. dub. 1. Caietanus 3. p. quæst. 7. art. 13. cum S. Thom. ibidem, cuius sensum scrutabimur infra.

Duran. Tolet. Medina. Caieta.

Suarez. Valent. Vincent. Bernal.

Opposita sententia est communis, quam tuentur P. Suarez disp. 18. sect. 3. existimans oppositum placitum nulla probabili rationi inniti. Valentia quæst. 7. punct. 1. quæstiuncula 2. Vasquez disp. 41. cap. vlt. n. 29. Vincentius supra citatus Bernal. disp. 30. sect. 2. Horum potissimum fundamentum est, quia nullum apparet vestigium tribuendi vnioni hypostaticæ hanc actiuitatem; cum sit modus, & modi careant actiuitate. Imo ideo relationibus diuinis denegatur actiuitas quia imitantur naturam modorum. Præsertim cum in aliis compositis vnio non sit actiua.

Euersio plurium rationum.

Hæc non vrgent; quia non est contra naturam modi physica actiuitas; nam multi putant vbicationem, quæ est modus, producere species per quas immediate percipitur vbicatio à potentia quod pluribus rationibus magni ponderis firmant. Relationes diuinæ non ideo non sunt actiuæ ad extra, quia imitantur naturam modi; alioqui neque ad intra essent actiuæ, cuius oppositum plurimis confirmaui tract. de Trinitate, sed ideo non sunt actiuæ, quia natura diuina seipsa est omnipotens; non autem esset omnipotens si egeret alia virtute diuina ad producendum. Neque verum est vnionem aliorum compositorum, non esse actiuam: est enim valde probabile intellectionem, & volitionem seipsis vniri, vt pono ex à me statutis in Philosophia, & nihilominus intellectio, & volitio producunt species per quas cognoscuntur illi actus, saltem vt præteriti. Eaquepropter neque idoneè probat Bernal supra conclusionem ex suis principiis; quoniam apud ipsum vnio hypostatica non differt à productione, quæ non censetur actiua, seu agens vt quod; non, inquam exactior censeri debet hæc probatio; quoniam vitalis actio, per quam libere producitur amor, producit in nobis cognitionem, per quam experimur nos efficere, & species intentionales per quas cognoscimus illam actionem vt præteritam.

Potest modus actiuitatem habere.

Cur relationes non sint operatiuæ ad extra.

Probabile fundamentum sententiæ affirmantis.

Neque aduersarij omni destituuntur argumento, quo possint assensum conciliare; quia scilicet, cum gratia habitualis non possit esse actu infinita, debet assignari aliqua causa quæ determinet sibi sphæram in productione illius gratiæ, ita vt non possit producere maiorem gratiam habitualem: hæc autem causa determinans prædictam sphæram finitam, nequit esse infinita Dei virtus, ergo debet esse aliqua virtus finita; hæc autem nequit esse alia præter vnionem hypostaticam, igitur vnio hypostatica est physice productiua gratiæ habitualis. Hæc ratio ni fallor probabilem esse illam sententiam satis commonstrat.

Sententiæ communis prima probatio.

Firmius probari posset communis sententia, quia vnio formæ minime actiuæ non debet esse actiua; atqui vnio hypostatica directe, ac formaliter immediate vnit personalitatē Verbi, quæ minime de se est actiua, igitur hypostatica vnio non est productiua gratiæ habitualis. Minor probata manet in sect. 1. Maior autem rerum omnium inductione constat. Neque aliquis reperitur modus magis actiuus, quam res, quæ per ipsum modificatur. Possunt tamen aduersarij respondere, licet in compositis naturalibus vnio non sit magis actiua, quam forma, quæ vnitur, hoc non obstare; quia talia composita constant forma magis proportionata ad agendum: at vero hoc compositum constat quasi formâ minime proportionata ad agendum multo excellentiori, quam aliæ proportionatæ vt agant, ac proinde non debet hoc compositum aliorum conditiones in omnibus sortiri.

Secunda probatio.

Melius solidabitur assertio; quoniam diuina omnipotentia est proprie vnita immediate humanitati realiter; & ideo Diuinitas humanitatem formaliter sanctificat, ac proinde non est cur non procedat potius gratia habitualis ab omnipotentia tanquam à causa vniuersali, & particulari, & per modum proprietatis omnipotentiæ vt applicatæ per vnionem ad perficiendam humanitatem. Etenim magis debetur increatæ sanctitati, seu omnipotentiæ existentia gratiæ habitualis in humanitate Christi, quam ipsimet vnioni ad hypostasim Verbi, vti eadem humanitas propter vnionem ad Verbum est digna excellentiori cultu, quam ratione excellentiæ huius vnionis hypostaticæ.

S. Thom.

Si huic rationi perstemus euanescent quæ nobis opponebant aduersarij. Obiiciunt primò S. Thom. quæst. 7. art. 13. in fine corporis ita loquentem: *Gratia habitualis Christi intelligitur vt consequens hanc vnionem sicut splendor solem.* Splendor autem à sole physice emanat. Ideoque Caietanus ibidem circa solutionem secundi aiebat: *Gratia in Christo non habet rationem dispositionis, respectu vnionis, sed habet rationem naturalis proprietatis, sicut calor consequens formam ignis.* Respondetur apud S. Thomam nomine gratiæ vnionis intelligi non solum ipsam vnionem hypostaticam, sed etiam sanctitatem increatam, vt notum feci disp. 34 sect. 1. vnioni autem debetur ex natura rei habitualis gratia, vti splendor debetur Soli, non quia oriatur gratia habitualis physice ab vnione, sed quia ratione vnionis ipsa increata sanctitas petit producere habitualem gratiam, non quidem vt proprietatem ipsiusmet increatæ sanctitatis secundum se, sed vt vnitæ. Sumitur hæc expositio ex verbis S. Thom. ibidem: nam expressis verbis solum assignat pro causa efficienti habitualis gratiæ Diuinitatem, quæ non differt etiam virtualiter intrinsece

Exponitur.

ab omnipotentia: *Secundo accipitur* (inquit) *ratio huius ordinis ex habitudine gratia ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex præsentia Diuinitatis, sicut lumen in aëre ex præsentia solis.* Quo nil apertius dici potuit. Quia tamen præsentia Dei in Christo est ratione vnionis, ideo gratia habitualis Christo intelligitur vt consequens hanc vnionem, sicut splendor solem.

8. Attamen licet habitualis gratia in Christo sit proprietas Diuinitatis vt realiter immediate vnitæ, non est dicenda proprietas totius Trinitatis. Sicut licet Diuinitas dicatur incarnata, non ideo tota Trinitas incarnata dicitur, vt late nimis dixi in præcedenti controuersia. Et quamuis tota Trinitas æqualiter dicatur causare habitualem gratiam, ipsa tamen gratia non respicit per modum quasi essentiæ cuius est proprietas nisi quod immediate dicitur humanitati vnitum, & actiue concurrens, quod solum competit Diuinitati.

9. Ex his etiam patet habitualem gratiam existentem in humanitate Christi non tam esse proprietatem vnionis, quam Diuinitatis vnitæ; quia præcipuè debetur ipsi Diuinitati gratia habitualis. Maiorque gratia habitualis debetur humanitati propter Diuinitatem sibi vnitam, quam propter solam vnionem: quoniam si per impossibile posset illa vnio esse intrinsece vnita alteri humanitati; quin humanitati illi vniretur increata sanctitas, non deberetur illi naturæ humanæ tã intensa gratia habitualis ac debetur humanitati Christi Domini. Ex quo etiam intelligi potest minime iuxta oppositam sententiam explicari apertius, cur gratia habitualis in Christo Domino sit in tali mensura finita, & non in maiori; quoniam intensior gratia debetur Christo ob excellentiã increatæ sanctitatis, quam ipsius vnionis hypostaticæ.

10. Extremo confirmo nostram sententiam; quia non est cur potius dicamus vnionem hypostaticam efficere habitualem gratiam, quam illam recipere inadæquate. Neque est cur ipsa vnio hypostatica non concurreret etiam immediate ad actus vitales supernaturales Christi, vt sic actus Christi essent perfectiores. Quod si ipsa efficeret actus supernaturales etiam illos reciperet inadæquate: existimo enim supernaturales habitus non solum efficere actus supernaturales, sed etiam illos inadæquate recipere: quia sicut actus supernaturalis vitalis petit principium intrinsecum supernaturale actiuum, ita & subiectum supernaturale, & proportionatum. Imo ideo actus supernaturalis petit potius auxilium intrinsecum supernaturale, quã extrinsecum supernaturale, quia petit principium supernaturale simul efficiens, & recipiens: alioqui in natura humana Christi non essent ponendi supernaturales habitus ad elicientiam operum supernaturalium; quia diuina omnipotentia est intrinsece vnita humanitati, eamque formaliter sanctificat.

Vltima probatio.

Habitus supernaturales inadæquate recipiunt actus.

11. Ex his quæ è re nata dixi modo desumi debet potissima causa cur in Christo Domino ponendi sint supernaturales habitus, quia scilicet operationes supernaturales vitales petunt aliquod principium supernaturale vitale. Imo etiam exigerent procedere à substantia supernaturali vitali si hæc esset possibilis, cæterum quia hæc repugnat solum dimanare postulant à potentia supernaturali vitali. Quare immerito perplures putant supernaturales actus non esse vitales; quia omnino occludunt viam ostendendi de facto fieri supernaturales actus per intrinsecos habitus; quia non est cur potentia vitalis esse debeat intrinsece inclinata ad operandum, potius quam extrinsece completa si semel non debet esse vitaliter inclinata ad efficiendos actus vitales

Cur ponantur in Christo habitus supernaturales.

Secundo inferimus ex vitalitate supernaturalis actus imbecille fieri argumentum contra asserentes habitum supernaturalem esse totam rationem agendi: etenim existimamus supernaturalem habitum esse vitalem in actu primo, licet naturæ rationali conueniat ab extrinseco, quia ab intrinseco efficit & recipit operationem de se petentem non prouenire nisi ab habitu ab intrinseco illam agente, & recipiente, & ipsamet operatio, quamuis non sit ex natura rei debita principio illi per modum proprietatis petit effici ab illa virtute & recipi in habitu. Non tamen idcirco habitus dicetur voluntas, aut intellectus; quia nomine intellectus, & voluntatis significantur proprietates exigentes natura sua dimanare à natura substantiali intelligente, & volente, & sunt principia ad intelligendum omne verum sub quouis motiuo, vel amandum omne bonum sub quauis ratione formali, quod non conuenit habitibus fidei, aut charitatis, aliarum ve virtutum. Neque propterea negamus supernaturales actus recipi etiam inadæquate in ipsa anima, quæ redditur intelligens & volens per tales actus; quemadmodum etiam inadæquate fiunt à natura intelligente, & volente. Sic etiam naturales actus inadæquate insunt potentiis, si hæ à substantia animæ distinguantur. 12.

Habitus supernaturalis est vitalis in actu primo

13. Tertio inferre licebit casu quo potentiæ realiter distinguantur ab anima, supernaturales actus non effici à potentia naturali, sed solum à natura substantiali & habitu supernaturali, qui se habet per modum potentiæ, & iuuat animam ad eliciendos actus supernaturales, non minus, quam iuuatur ipsa anima à potentia naturali, vt efficiat actus naturales vitales. Quare si possibilis esset substantia supernaturalis cognoscitiua, & volitiua, hæc non egeret aliis potentiis distinctis ab habitibus supernaturalibus, qui de facto dantur.

Quamuis potentiæ distinguerentur ab anima, adhuc ipsa immediate efficeret actus supernaturales.

14. Quarto consequutione probabili quis deducet dari de facto potentias naturales realiter ab anima distinctas: quia anima non minori conatu elicit supernaturales actus, quam naturales: atqui nisi iuuetur anima à potentia naturali, maiori conatu eliceret naturales actus: nam respectu supernaturalium operationum iuuatur ab habitu infuso, qui se habet per modum potentiæ, præstans simpliciter posse; at vero anima se sola absque iuuamine potentiæ causaret actus naturales. Estque contra quotidianum experimentum existimare animam maiori conatu elicere naturales actus quam supernaturales; quia nunquam experimur distinctionem inter naturales actus, & supernaturales, sed potius propter solam maiorem intensionem experimur maiorem conatum. Neque prodest, si dixeris supernaturales actus esse in se perfectiores, & ideo ad sui efficientiam necessariam requiri maiorem conatum potentiæ; quia licet actus supernaturalis sit excellentior; sufficit quòd addatur cæteris partibus excellentior virtus loco naturalis virtutis potentiæ: nam ab illa excellentiori virtute, quæ substituitur loco naturalis potentiæ, sufficienter operatio participat supernaturalitatem. Demus dari potentias naturales realiter distinctas ab anima, & loco naturalis potentiæ subrogari supernaturalem potentiam ad actus supernaturales, sane quamuis ex parte animæ esset æqualis conatus, illa operatio esset supernaturalis; quia voluntas iuuatur à causa supernaturali, igitur non recte ex iuuamine supernaturalis habitus colligitur voluntatem maiori conatu elicere actus naturales. Quare si voluntas

Probabile est potentias animæ ab ipsa realiter distingui.

luntas naturalis distincta ab anima simul cum anima, & habitu efficeret supernaturales actus, multo minorem exhiberet conatum anima respectu supernaturalium operationum, quam respectu naturalium, quod ipsi experimento contradicit.

15. A qualitate transeunte fiunt supernaturales actus.

Quinto fit supernaturales habitus, qui de facto non eliciuntur ab habitu, neque actiue procedunt à cognitione supernaturali eos etiam recipienti, fieri à qualitate transeunte de se ordinata ad efficiendum talem actum, & naturaliter pereunte, dum deficit ille actus, & non adest proxima potestas illud eliciendi; quia non est debita illi qualitati conseruatio nisi pro illis casibus, quemadmodum huic existenti non debetur conseruatio, si desit causa creata à qua conseruari possit, licet non adueniat contrarium; quia lux caret contrario, tametsi aliis qualitatibus, vt calori, & frigori debeatur conseruatio, quandiu non aduenit contrarium, licet desit causa secunda à qua conseruari possit. Quod etiam plurimis aliis exemplis confirmabitur in proprio loco.

16. Si actus vitales naturales nequeant ab extrinseco produci non poterunt supernaturales fieri per auxilium extrinsecum.

Collige sextò supernaturalem operationem vitalem liberam, aut necessariam non posse fieri per auxilium extrinsecum, si semel actus naturalis vitalis non possit fieri diuinitus absque concursu naturalis potentiæ per auxilium extrinsecum. Non tamen apparet repugnantia cur diuinitus non possit effici naturalis amor absque concursu potentiæ voluntatis per auxilium extrinsecum, concurrente pariter natura, & adæquate recipiente actum, per quem reddetur amans, & consequenter diuinitus poterit fieri actus per auxilium extrinsecum, vt concedit S. Thom. in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 7. loquens de visione beatifica, & quæst. 10. de veritate art. 11. nam concedit hominem cum solis dispositionibus viæ posse eleuari ad videndum Deum, inter quas dispositiones numeranda non est qualitas transiens efficiens visionem Dei; nam ibi declarat, quæ sint illæ dispositiones viæ, eaque distinguit à tali lumine.

Sect. IV.

Gratia habitualis Christi Domini non fit ab eius humanitate per potentiam obedientialem.

1. Granad.

Cum permulti doceant humanitatem Christi fuisse eleuatam ad producendam habitualem gratiam in aliis humanitatibus, de quo videndus erit Granados tract. 9. disp. 2. num. 5. consequenter tenentur à fortiori existimare Christi humanitatem in se ipsa produxisse habitualem gratiam. Ex his autem, quæ dixi in controuersia de vnione hypostatica ostendens non potuisse ipsam per potentiam obedientialem produci à Deipara, constare poterit, non posse humanitatem Christi eleuari vt immediate producat per se ipsam gratiam habitualem. Neque scio quo iure aduersarij vt P. Suarez disp. 31. sect. 4. conclus. 1. Granados tract. 9. disp. 2. putent impossibilem esse qualitatem natura sua indifferentem ad patrandum omnia miracula & aliunde admittant in humanitate Christi virtutem obedientialem ad efficienda cuncta miracula, & producendam omnem entitatem creatam: etenim potentia obedientialis non minus concurrit ex parte conatus, quam concurreret illa qualitas, ex quo deberet

Suarez.

repugnantia consurgere; non autem ex modo concurrendi per eleuationem, etenim exigentia ex parte causæ non arguit maiorem continentiam, quam concurrere absque exigentia, si continentia, sit in vtraque virtute ad concurrendum pari conatu, vt loc. cit. pluribus explicui.

In præsenti etiam peculiaria sunt fundamenta, quæ probant Christi humanitatem non patrasse prædicta miracula per potentiam illam obedientialem, & consequenter neganda est ipsi humanitati illa obedientialis virtus ad illos effectus: si enim non careret illa natiua virtute, non posset ab humanitate Christi remoueri illud exercitium tali virtutis, & consequenter neque humanitati Christi inest virtus ad causandam gratiam habitualem in se ipsa per facultatem obedientialem actiuam. Porro non exercuisse Christi humanitatem illas operationes per hanc potestatem obedientialem actiuam, sumitur ex Patribus significantibus in Christo duas actiones, vnam solius humanitatis, vt flendi, vocandi Lazarum, tangendi ægros, seu defunctos, alteram solius Diuinitatis, vt sanandi ægrum, suscitandi defunctum, illuminandi cæcum, igitur Christi humanitas non causauit physice has posteriores actiones etiam per potentiam obedientialem. Antecedens probatur ex S. Maxim. Martyre in scholijs ad epistolam 4. S. Dionysij Areopagitæ: *Operatus est* (inquit) *tanquam Deus solum quando Centurionis Filium sanitate donauit: tanquam homo solum, etsi Deus erat, quando comedit, & mæruit: promiscue vero, seu mixte miracula fuit operatus, vnctione cæcis oculos creans; & hæmorrhoissæ fluxum attactu sistens.* Quibus non negat, naturam humanam per diuinam virtutem, seu qualitatem illi impressam mortuum suscitasse, sed potius negat per virtutem propriam humanitatis id effecisse: quia inter opera humanitatis recensentur illa, quæ fiunt per potentiam obedientialem vt orare Patrem: nam Damascenus lib. 3. Fidei c. 15. scribit: *Etenim Diuinitas miracula perpetrabat, sed non citra carnem: caro rursus humilia, & abiecta faciebat, sed non à Diuinitate seiuncta. Nam & patienti carni connexa erat Diuinitas, ac rursus operanti Diuinitati mens sancta coniuncta erat.* Quibus verbis inter humanitatis opera, vt distinguuntur ab operibus Diuinitatis, enumerat quod mens sancta decreuerit lachrymas fundere. Et ideo antea prædixerat: *Nec vero humana natura Lazarum à morte ad vitam excitauit, nec rursus diuina potentia lachrymas fudit. Lachrymæ quippe humanitati conueniunt.* Ac multo antea: *Humanæ porro actionis opus id fuit, quod puella manum arripuerit: Diuinæ autem, quod eam ad vitam reuocarit. Aliud enim hoc, aliud illud est: etiamsi in Theandrica operatione disiungi nequeunt.*

2. Probatur conclusio.

S. Maxim.

Damas.

3. Et quidem nomine operationis humanæ non solum intelligi operationem externam Christi sed internam etiam voluntatem elicitam ab anima Christi (quæ cum supernaturalis esset non poterat non elici per potentiam obedientialem animæ) colligitur ex Concilio Lateranensi sub Martino I. consultatione 5. can. 15. vbi agit contra Macharium, & alios Monothelitas, qui non negabant in Christo operationem humanam externam, vt motionem pedum super aquas, & contendit Martinus I. in omni operatione Dei virilis duplicem affectum voluntatis interuenire alterum voluntatis diuinæ, & alterum humanæ quoniam vt ait Damascenus lib. 3. de Fide cap. 14 *Secundum vtramque naturam salutem nostram volebat, ac procurabat.* Et cap. 15. hoc magis explicat

Conc. Lat.

Damas.

dicens: *In Domino quoque nostro Iesu Christo miraculorum vis diuinitatis ipsius actio erat; at manuum opera, & velle, & dicere volo mundare, humanitatis ipsius actio erat: opus vero si quidem naturam humanam spectes, panum fractio, quodque leprosis dixit, volo: si autem diuinam, panum multiplicatio, & leprosi mundatio.* Pauloque inferius, quia; *Diuino modo, & humano suo agit.*

4\. *Bernal.* Audiendus ergo non erit Bernal disp. 51. sect. 2. affirmans actionem Theandricam iuxta Conciliorum, ac Patrum asserta aliud non esse quam aggregatum ex actione externa humanitatis propria, & altera miraculosa, ac propria diuinitatis: etenim non solum actiones externæ, sed etiam internæ etiam elicitæ per potentiam obedientialē, vt velle supernaturaliter cōnumerari debent inter quæ nuper dicebam, actiones proprias humanitatis, vt conuincunt, & ibidem non semel Damascenus reperit, licet pariter actionem distinguat à volitione & nomine actionis significet actionem externam dicens: *Eodem modo licet voluntas, & actio diuinitate affecta sint, non tamen è suis finibus excesserunt; vnus enim idemque est, qui & hoc, & illud est, & hoc & illo modo, hoc est, diuino, & humano.*

Quid actio Theandrica Christi.

5\. Non tamen inde inferas Diuinitatem se sola efficere miracula absque aliqua qualitate recepta in humanitate, quæ sit diuinitatis instrumentum, per quā etiam humanitas dicatur operari. Etenim Patres dum assignant opera solius Diuinitatis solum contra distingunt illa opera ab operibus humanitatis, ita vt minime sint immediate ab humanitate. Loquuntur etiam de causa principali, ita vt aliquorum operum principalis causa sit solum diuinitas, aliorum vero humanitas sit etiam principalis causa, quamuis supernaturalia sint: nam causa quæ libere se determinat ad opus supernaturale principalis causa dici debet: vt enim inquit S. Tho. 3. contra Gent. cap. 112. sub initium: *Quod enim ab altero tantum agitur rationem instrumenti habet, quod enim per se agit, habet rationem principalis agentis: instrumentum autem non quæritur propter se ipsum, sed vt eo principale agens vtatur.* Et apertius 2. 2. q. 23. art. 2. corpore *Non potest dici, quod sic mouet Spiritus S. voluntatem ad actum diligendi, sicut mouetur instrumentum, quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere, & non agere, sic enim tolleretur ratio voluntarij, & excluderetur ratio meriti* Fateor etiam ipsam animam denominari agentem per habitum supernaturalem, & prout actio procedit ab habitu supernaturali dicitur anima operari instrumentaliter, quia neque agit per se ipsam, neque per virtutem sibi debitam; & instrumentum ipsius Quo sensu dixit idem S. 1. 2. q. 21. art. 4. ad 2. *Homo sic mouetur a Deo vt instrumentum; quod tamen non excludit quin moueat se ipsum per liberum arbitrium.* Rationem cur homo operetur sic vt instrumentum adfert Prosper lib. 2. de vocat. Gentium cap. 26. dicens, *Voluntatem nostram præparari à Deo vt receptricem & famulam donorum suorum.* Et vt aiebat S. Laurentius Iustinianus lib. de casto connubio Verbi, & animæ cap. 8. *Gratia Dei, eorum natura vtens instrumento eosdem insuperabiles reddit.* Anselmus lib. de Concordia prædest. & gratiæ cum libero arbitrio cap. 3. *Voluntas instrumentum mouet alia instrumenta quibus sponte vtimur. Ipsa vero se suis affectionibus mouet, vnde dici potest instrumentum se ipsum mouens.*

Humana voluntas est causa principalis actuū supernaturalium.

S. Thom.

Quo sensu dicatur instrumentalis.

Prosper.

Laur. Iust.

Ansel.

6\. Discitur ex nuper positis qua nam ratione S. Thom. in 3. dist. 16. quæst. 1. art. 6. dicat in humanitate Christi, aut alterius sancti solum posse esse virtutem ad immutanda corpora per modum orationis, aut intercessionis, loquitur enim de virtute per modum causæ principalis, aut agentis immediate per se ipsam: nam 3. p. quæst. 13. art. 2. docet Christi animam secundum suum esse naturale habuisse virtutem ad mutanda corpora naturaliter, vt autem instrumentum Verbi sibi per realem vnionem copulati, habuisse virtutem instrumentalem ad miraculosas immutationes ordinabiles in finem incarnationis, vt instaurentur cuncta in Christo, non autem habuisse ad aliquid annihilandum, ergo admittit virtutem ad patranda miracula per virtutem supernaturalem humanitati impressam; nam virtutem annihilandi per modum orationis habebat Christi anima, licet neque per qualitatem supernaturalem humanitati impressam potuerit annihilare, vti non potuit creare.

Quo sensu dicerit S. Thomas, in humanitate Christi solū esse virtutē ad imutanda corpora per modum orationis.

Secundo colligitur supernaturales habitus non esse totam rationem agendi opera vitalia supernaturalia: ideo namque illa opera dicuntur propria humanitatis Christi, & non solius Diuinitatis vt principalis causæ, quia fiunt immediate à natura, & effectus speciali titulo propter ipsius vitalitatem petit procedere immediate à natura vitali, quæ sola dirigitur à cognitione, & sola est libera. 7.

Habitus supernaturalis non est tota ratio agendi.

Tertio intelligitur Christi humanitatem non per se ipsam immediate, sed media qualitate supernaturali effecisse miracula, quia non est virtus obedientialis actiua ad producendos illos effectus humanitati improportionatos, & qui nōn petunt procedere ab ipsa humanitate. Hanc virtutem in Christi humanitate receptam probant nonnulli ex verbis Luc. 6. *Et omnis turba quærebāt eum tangere; quia virtus de illo exibat, & sanabat omnes.* Et Lucæ 8. *Tetigit me aliquis, nam ego noui virtutem de me exisse.* Respondet Vasquez disp. 57. cap. 6. non significari illis verbis qualitatem aliquam, & influxum causæ physicæ, sed ipsum miraculum dictum fuisse virtutem. Fateor nomine virtutis, quæ exisse dicitur à Christo quando mulier tetigit eius fimbriam, significari ipsum effectum seu miraculum, sed cum Christus dicit, à se exisse illud miraculum, significat exisse à propria virtute residente in humanitate, prout illa virtus distinguitur ab impetratione, seu oratione Christi: innuebat enim illo modo non prodire à se miraculosum effectum nisi per contactum, ac proinde non concurrebat Christus ad illud miraculum per solam orationem: sic enim non erat necessarius contactus vt Christus miracula edidisset; si quidem & Reguli filium, & centurionis puerum sanauit, tametsi longe aberant, & nihilominus Christus arguit, à me virtus exiit, igitur aliquis me tetigit: igitur infirmi præsentes, qui Christum tangebant, sanabantur per virtutem physicam in Christi humanitate residentem; aliosque, qui longe aberant tanquam causa moralis interuentu orationis, & intercessionis sanabat, voluntate, & imperio etiam concurrente. 8.

Christi humanitas per qualitatem supernaturalem miracula perpetrauit.

Luc. 6. & 8
Vasquez.

Quarto colligitur Christi humanitatem non producere gratiam habitualem per potentiam illam obedientialem in aliis iustis, neque per qualitatem in humanitate residentem; quia (quidquid sit an repugnet illa qualitas productiua gratiæ) non fiunt à Christi humanitate effectus illi distantes per talem qualitatem, quemadmodum infirmi, qui procul aberant non fiebant sani per qualitatem physicā in Christo residentē; alioqui nō esset idonea illa deductio Christi Domini: Ego sensi virtutē de me exire, ergo aliquis me tetigit. 9.

Non tamen per eam qualitatem, aut per potentiā obedientialem gratiam in iustis producit.

Attamen

10. Attamen licet habitualis gratia aliorum sanctorum physice produceretur à qualitate residente in Christo, vel immediate ab ipsa anima Christi per potentiam obedientialem, non inde fieret produci gratiam habitualem Christi Domini ab alia causa, quam à diuina omnipotentia: est enim vt sect. præcedenti monstraui proprietas diuinæ omnipotentiæ vt vnitæ humanitati seu humanitatis & sanctificatæ per diuinitatem, ac proinde potius ab ipsa Diuinitate sola, quam à qualitate aliqua debuisset procedere.

11. Neque apparet nobis cur putauerint nonnulli gratiam habitualem aliorum iustorum produci physice ab humanitate Christi media supernaturali qualitate inhærente animæ Christi. Tum quia nulla causa potest agere in distans quin agat in medio. Tum denique, quia gratia est prima radix ordinis supernaturalis, ita vt per se non supponat qualitatem productiuam ipsius: alioqui illa qualitas esset proprietas vnionis hypostaticæ, & ab illa qualitate procederet gratia habitualis, quemadmodum iuxta nostram sententiam à gratia habituali procedunt virtutes. Neque in his qualitatibus supernaturalibus, quarum vna fit ab alia: est in infinitum abeundum; sed sistendum est in aliqua prima, hæc autem est gratia: quoniam si alia qualitas esset prior productiua naturâ suâ habitualis gratiæ illa esset sanctitas, & gratia habitualis. Adhæc, sicut repugnat meritum condignum gratiæ iustificantis absque gratia iustificante, ita repugnat exigentia ex natura rei & à priori gratiæ iustificantis, quæ non proueniat à forma iustificante. Inde enim probant aduersarij, non esse possibilem qualitatem ex naturâ suâ productiuam vnionis hypostaticæ, & ratione sui, quia sicut vnio hypostatica excedit omne meritum condignum puræ creaturæ, ita debet esse supra omne debitum ex natura rei repertum in creatura ratione sui, & à priori. Esto non repugnent supernaturales actus, qui à posteriori, essentialiter exigant existentiam vnionis hypostaticæ.

12. Illa vero qualitas existens in humanitate Christi, causans physice miracula exigebatur ab vnione hypostatica, quemadmodum gloriæ corporis dotes exiguntur à visione beata pro statu quo anima gloriosa vnitur corpori. Et quamuis non exigeretur ab vnione hypostatica, erat conueniens Christo Domino. Non tamen illa qualitas erat causa principalis miraculorum licet natura sua efficeret miracula; quia non exigebat producere effectum illum absolute, etiam positis omnibus requisitis ad agendum ex parte causæ creatæ efficientis, sed cum subordinatione ad diuinam naturam tanquam causam principalem, prout ipsa diuina natura vellet, & cum subordinatione ad Christi humanitatem, ita vt exigentia illius qualitatis solum esset conditionata respectu effectus, nempe si diuina, & humana voluntas vellet: est autem de ratione causæ principalis vt eius exigentia non sit modo dicto etiam ex natura rei subordinata exigentiæ alterius principalis agentis.

13. *Differentia inter causam principalem, & instrumentalem.* Ex his deprehenditur, in quo differant causa principalis, & instrumentalis: nam causa instrumentaria relate sumitur ad principalem, cuius fini inseruire dicitur, quemadmodum serra deseruit fini ipsius fabri. Ideo potentiæ animæ dicuntur instrumenta animæ, quia producuntur ab anima vt inseruiant fini ab ipsa intento, & per se potentiæ exigunt animæ prodesse ad suas functiones exercendas. Creaturæ etiam relatè ad Deum sunt causæ instrumentales, quia per se nequeunt existere nisi per emanationem à Deo, cum necessitate vt in essendo, & in operando subordinentur fini à Deo intento. Tamen quia creaturæ aliquid absolute exigunt absque subordinatione illa iuxta legem connaturalitatis, vt ipsis denegetur quod petunt, & absolute ignis V.G. petit agere, & violentiam patitur si non consequatur illum finem innate intentum, ideo ignis & similes creaturæ non sunt in illa stricta significatione causæ instrumentales, quemadmodum illa qualitas effectiua miraculorum dicenda est causa instrumentaria. Propter eandem etiam rationem appellatur causa instrumentalis, quæ non per se ipsam immediate, neque per virtutem ab ipsa deriuatam ad consequendum suum finem, sed per virtutem extraneam in ipsa receptam concurrere dicitur; quia solum concurrit quatenus sustentat illam virtutem, & ita inseruit fini principalis agentis. Quare inter causas, quæ non concurrunt per se ipsas, illa est principalis vt docet S. Thom. quæst. 4. de malo art. 1. ad 15. *quæ agit per propriam formam*, & illa instrumentalis, *quæ non agit per propriam formam, sed in quantum est mota ab alio*. *S.Thom.* Inter causas vero concurrentes per se ipsas illa est instrumentalis; quæ natura sua habet inclinationem subordinatam inclinationi alterius, à qua per se dimanat. Ideo sub aliquo sensu intellectus, & voluntas sunt causæ instrumentales respectu operum supernaturalium; quia absque propria innataque inclinatione deseruiunt inclinationi habitus supernaturalis. Cæterum sub alio sensu voluntas est causa principalis; quia vtitur habitu pro vt vult, & determinat habitum ad finem quem voluntas intendit. Ad actum etiam fidei diuinæ determinat voluntas per imperium, seu anima, quæ etiam immediate concurrit ad actum fidei.

Speciali tamen titulo anima concurrens immediate ad visionem beatificam dicitur causa instrumentaria; quia anima non concurrit vt principium determinans ad illum actum, neque ratione sui habet innatam inclinationem ad visionem. Nihilominus illa etiam operatio est propria humanitatis, quia licet non operetur per modum causæ principalis, operatur tamen immediate per se ipsam, & vt sic recipit præcipuam denominationem viuentis, & se mouentis ab intrinseco, vt quod, in quo imitatur naturam causæ principalis: homo enim est, qui videt, non autem lumen gloriæ, aut Deus ipse: pura autem instrumenta non ita denominantur per actionem, quam efficiunt: non enim penicillus depingit vt quod, sed pictor, neque serra vt quod fabricatur, sed artifex. 14. *Respectu visionis beatæ intellectus est causa instrumentalis seu potius anima.*

Cur illa qualitas existens in anima, vel in corpore Christi effectiua miraculorum dici debeat instrumentalis causa, non vero principalis, dixi supra. Alias tamen rationes conatur inducere Ripalda tom. 1. disp. 41. à num. 15. quibus minime acquiesco; quia supponunt Deum per se ipsum, non autem per illam qualitatem debere connaturaliter efficere illos effectus quod repugnat, vt supra in hac disp. ostendi sect. 2. quoniam inde fieret Deum sibi ipsi violentiam inferre: ac præterea non ponenda est de facto qualitas ad efficiendos effectus, qui determinate exigunt natura sua non prouenire ex natura rei ab illa causa, sed ab alia. 15. *Ripalda.*

Disp.



DISPVT. LI.

An gratia habitualis Christi sit secundum intensionem actu, seu categorematice infinita?



COGIMVR adtexere plura philosophica de repugnantia infinitæ extensionis, intensionis, aut multitudinis actu, quia ista circulantur quotidie dum præsens quæstio in examen vocatur. Et quia si supponeremus repugnare actu tale infinitum, dissimulasse videremur difficultates, quæ inextricabiles à non paucis existimantur.

SECT. I.

Reiicitur sententia affirmans, & à possibili id potissimè ostendens.

1. GRatiam habitualem Christi esse actu infinitam secundum intensionem docebant olim Maior in 3. dist. 3. Almainus ibidem quæst. 1. contestans pariter ita communiter suo tempore sensisse Doctores Parisienses. Alios Magistros pro eodem placito refert, ac sequitur Petrus Hurtado disp. 48. sect. 2. §. 15. Ioannes Maldonatus Luc. 2. ver. 40. Bernal disp. 30 sect. 1. Quibus etiam adhæsere nonnulli ex recentioribus, & hanc etiam partem quasi problematice tuetur Mæratius disp. 23. sect. 4. Ducuntur quia Christi humanitas est dignissima quauis gratia habituali; neque oportebit considerare Deum parciorem in tribuenda humanitati Christi sanctitate accidentali, cui liberaliter concessit sanctitatem increatam, nulla enim perfectio finita habitualis gratiæ designabitur Christo, quin alia maior ipsum deceat: etenim prima radix habitualis gratiæ in Christo est sanctitas substantialis simpliciter infinita, igitur si possibilis sit infinita sanctitas inferioris ordinis, nimirum secundum intensionem, hæc maxime decet Christum. *Maior* *Almain.* *Hurtado* *Maldon.* *Bernal.*

2. Confirmat hoc Bernal ex Ioan. 3. v. 34. vbi Christus de aiebat: *Quem enim misit Deus verba Dei loquitur, non enim ad mensuram dat Deus spiritum.* Quæ verba de solo Christo accipienda sunt teste Augustino lib. 2. Retractat. cap. 19. *Nondum intellexeram* (inquit) *de Christo vere proprius accipi. Aliis quippe hominibus nisi ad mensuram daretur Spiritus non duplum peteret Helisæus quam fuerit in Helia* Ex hoc tamen nihil colligere potuit: etenim sensus est Christo fuisse datam ipsam substantialem Dei sanctitatem, & non solum sanctitatis participationem, & sensus est, qui solum habent Spiritum participare, non est necesse, vt quidquid enuncient sit Dei verbum; qui vero totum Spiritum Dei habet, nequit nisi ex Dei Spiritu loqui. Hæc verba possunt intelligi de Christo, qua Deus est, & qua homo est. Si priori modo intelligantur vt intelliguntur ab Augustino tract. 14. in Ioannem, non faciunt ad rem præsentem. si vero de Christo vt homine illa explicemus, sensus est, non accepisse sanctificationis Spiritum ad mensuram, sed ex vi vnionis hypostaticæ totam plenitudinem Diuinitatis in eo habitasse. Legantur apud Corderium in illum locum Græci Patres. *Ioan. 3.* *August.*

3. Communiter tamen negant Theologi gratiam habitualem Christi fuisse aut esse potuisse infinite intensam. Ita sentiunt sentiunt S. Tho. hic q. 7. art. 11. Durandus in 3. dist. 13. q. 1. Albertus ibidem art. 7. Scotus. dist. 13. q. 4. ad primam quæst. & cum ipso Scotistæ omnes, veluti cum cum S. Tho. Dominicanorum schola, S. Bonauentura art. 1. q. 2. & reliqui interpretes Magistri, si paucos excipias supra recensitos. Quibus adhærent P. Suarez disp. 22. sect. 1. Vasquez disp. 46. cap. 2. Lugus disp. 16. sect. 6. Granados tract. 7. disp. 4. n. 1. Tannerus quæst. 5. dub. 1. n. 17. Gaspar Hurtado disp. 7. diffic. 4. n. 12. Ragusa disp. 66. aliique innumeri, quorum aliqui speciales afferunt repugnantias in gratia habituali. Alij aliquantulum vniuersaliores efformant rationes, quibus probare nituntur implicare infinitum in actu secundum intensionem. Alij tandem vniuersaliter diffitentur possibilitatem infiniti in actu secundum numerum. Quibus ipse libentissime acquiesco, assertumque copiose ostendi in Philosophia; exindeque nonnulla decerpam, quibus efficaciter ostendatur conclusio, eisque adiungam alia non absque operæ pretio. *Sentētia negans.* *S. Tho.* *Durand.* *Alber.* *Scot.* *Bonau.* *Suar.* *Vaz.* *Lug.* *Gran.* *Tanne.* *Gasp. Hur.* *Ragusa.*

4. Dico primo, Ex scientia Dei, qua videt creaturas possibiles absque numero nullum habetur argumentum, quo probetur possibile esse infinitum in actu. Moueor primò quia stat optime posse cognosci possibile esse produci simul plures creaturas in infinitum syncathegorematice, quin videatur posse produci infinitum in actu, aut posse produci simul totum illud obiectum, quod cognoscitur. Declaratur hoc manifestis exemplis Nam & Deus videt quantitates finitas maiores, & maiores in infinitum, non tamen potest sic producere quantitates finitas, quin redet alia quantitas finita maior; alioqui additione quantitatis superantis reliquas in vno palmo resultaret infinita quantitas, & finitum additione tantum finiti fieret infinitum. Similique modo si Deus posset producere infinitum in actu secundum numerum posito in actu quouis infinito, videret Deus se posse producere infinitum secundum numerum minus, ac minus in infinitum; non tamen possent reduci in actum per destructionem infiniti maioris, manente infinito minori, omnia infinita minora secundum numerum; quia semper posset designari, & existere aliud infinitum minus; alioqui daretur infinitum secundum numerum entitatum, à quo si vnam tantummodo entitatem auferres, non maneret infinitum, ac proinde additione vnius numeri finitum fieret infinitum. *1. Conclusio Ex scientia Dei circa possibilia nō arguitur esse possibile infinitum actu*

5. Hæc etiam clare ostendunt non esse de ratione infiniti etiam permanentis secundum quantitatem, vel intensionem claudi intra duos terminos nec videri à Deo creaturam omnium perfectissimam; sicuti nulla est quantitas finita, qua non sit alia finita maior, & veluti ex omnibus infinitis nequit designari infinitum minus. Similiter non debet contineri intra terminos infinitum secundum quantitatem, quamuis posset esse actu, neque posset inueniri medietas, vti inassignabilis est medietas summi numeri finiti, aut quantitatis summæ finitæ. Est & aliud exemplum in infinito successiuo: nequit enim inueniri duratio aliqua futura per æternitatem, quæ non habeat post *Infinitum duobus terminis claudi nequit.*

post se aliam, ac proinde impossibile est signare medietatem durationum, quæ futuræ sunt per æternitatem.

6. Dico secundo, Si Deus potest producere simul infinitam multitudinem Angelorum, eos potest producere in diuersis spatiis. Ratio est, quia non est cur nequeant produci in diuersis locis, si possint produci in eodem. Etenim si Angeli esse possunt infiniti actu, etiam spatia erunt infinita actu, quin possit affirmari vel spatia loci esse finita, cum versus omnem partem possit Deus producere quantitatem maiorem, ac maiorem in infinitum, vel esse actu infinita syncathegorematicè tantum: hoc enim esset terminis implicare.

2. Conclusio Si Deus posset infinitos Angelos producere, eos posset in spatiis infinitis collocare.

7. Secundo, Angeli, qui possunt collocari iuxta hanc sententiam simul in diuersis spatiis, non sunt tot in numero finito, & non plures, vt certissimum est, igitur possunt esse infiniti actu in diuersis spatiis: nam inde aduersarij colligunt Deum posse producere actu saltem in eodem loco infinitos Angelos, quia qui simul possunt produci actu, non sunt tot in numero finito, & non plures, & consequenter inferunt illam potentiam posse reduci ad actum, & produci à Deo Angelos non tot, quin plures sint producti actu, igitur possunt produci actu in diuersis spatiis Angeli, qui sint de facto non tot quin plures, & consequenter infiniti. Imo ex ipsis spatiis sumptis pro carentiis assumunt aduersarij cõtra nos argumentum vt probent possibilitatem infiniti in actu, quia spatia, quæ existunt actu non sunt finita tantum, ac proinde supponunt spatia esse de se capacia vt in ipsis collocentur infinitæ entitates actu, quin vna occupet locum alterius; igitur si possibile est infinitum in actu entitatum positiuarum, possunt infinitæ entitates collocari in diuersis spatiis. Consequenter etiam data possibilitate infiniti in actu posset Deus creare infinitos Angelos collocando vnum post alium in spatiis imaginariis infinitis, ita vt cuilibet Angelo correspondeet V. G. vnus palmus incipiendo ab isto spatio, & sic in infinitum versus oriens. Similiter posset Deus creare infinitos Angelos collocando in primo palmo spatij vnum Angelum & rursus intra alium sequentem palmum longitudinis, & duos latitudinis duos Angelos, & tres in sequenti palmo longitudinis, & tribus latitudinis, & seruato eodem ordine ponerentur postea quatuor Angeli, & sic de reliquis, ita vt infiniti ponerentur actu: si enim videt Deus spatium ad collocandos infinitos Angelos in diuersis locis, non erit cur nequeant illo ordine collocari; nam & spatia ipsa contingua sunt & apta ad eiusmodi collocationem.

8. Dico tertio, Si constituantur infiniti Angeli in diuersis locis aliquo ex prædictis modis, etiam poterunt omnes, postquam producti sunt, à Deo moueri. Probatur hæc assertio primo: nam potest primus Angelus, qui occupabat palmum primum incohantem illum ordinem infinitum versus oriens collocari in alio palmo immediato versus occidens, & secundus potest constitui in spatio, quod præhabuit primus, & tertius in spatio secundi, & sic de reliquis in infinitum. Vel, si mauis, destruat Deus primum Angelum, & secundus collocetur in loco primi, tertius vero in loco secundi, & sic in infinitum, Hic casus mihi rem manifestam reddit, & ostendit potentiam Dei ad mouendos Angelos sic collocatos non esse minorem, quam ad illos producendos. Quod etiam ex se perspicue apparet, quia non requiritur minor virtus ad Angelos producendos, quam ad ipsos translocandos; sed Deus potest producere Angelos infinitos actu, ergo & poterit mouere infinitos actu.

3. Conclusio Posset etiam eos omnes mouere.

Confirmatur primo, Angeli, qui mouentur, potuerunt produci, ita vt primus eorum, qui dicitur modo moueri, haberet in primo sui esse locum quem diximus acquirere per motum, & reliqui potuerunt ordine supra dicto in prima sui productione collocari. Neque est cur ille ordo sit possibilis potius incipiendo ab hoc palmo, quam ab alio posteriori, vel priori, cum semper intelligatur restare spatium permanens infinitum occupandum. Secundo firmatur. Illi Angeli, qui incipiendo ab hoc palmo spatij producti sunt infiniti versus oriens, potuerunt produci versus occidens incipiendo ab eodem, vel alio palmo spatij; nõ est igitur cur moueri nequeant omnes; si quidem assignantur spatia, quæ possint de nouo correspondere singulis, quin vllus sit in loco alterius. Adhæc, sicut omnes illi Angeli potuerunt simul produci in illis spatiis, ita & potuit in sequenti instanti (vt supra aiebam) destrui vnus ex illis Angelis, & in tertio instanti potuerunt cõstitui illi Angeli in spatiis diuersis illo ordine versus oriens, & sic redit omnino eadem difficultas, ac si mouerentur omnes. Præter id. Qui simul possunt moueri non sunt tot in numero finito, & non plures, vt constat apertè: si autem potentia ad illos translocandum est ad translocationem infinitam nõ cathegorematice, sed syncathegorematicè, etiam potentia ad producendum illos erit ad productionem infinitorum non cathegorematice; sed syncathegorematicè quia non est maioris virtutis translocare, quam simul producere. Præsertim cum spatium non possit esse infinitum versus vnam partem, quin sit infinitum versus aliam. 9.

Inquis nihilominus, non posse concedi illud infinitum posse moueri ordine dicto, quia clauderetur proprie terminis, & videretur primum, & vltimum, sicut potest Deus incipiendo ab hac duratione decernere creare tot Angelos, quot futuræ sunt durationes per æternitatem incipiendo ab hac; non tamen potest velle producere successiue absque vlla interruptione illos Angelos, vno dempto, incipiendo ab eadem duratione; quia cum in numero deberet esse inæqualitas, & nõ possit à parte ante cerni defectus Angeli producendi, necesse esset videri defectum à parte post, ac proinde videretur determinata duratio, quæ excederet à parte post infinitas incipiendo ab hac, quod est manifeste implicatorium. 10. Obiectio.

Respondetur discrimen haberi multiplex. Primo quia illi Angeli infiniti in casu obiectionis non possunt illo ordine etiam ante primam illam durationem collocari omnino à parte ante: etenim impossibile esse infinitum successiuum pertransiri etiam ab æterno seu à parte antè latè ostendi in Philosophia: at vero in nostro casu nequit negari, illos Angelos sic collocatos ordine infinito versus oriens collocari potuisse ordine infinito versus occidens, cum euidenter appareat rationem esse eandem. Secundo, quia de essentia infiniti secundum numerum est, vt tempore finito, & limitato successiue nequeat pertransiri, vt fatentur omnes, ac proinde vt nullus possit assignari terminus illius in successiua productione: at vero si semel concedatur possibilitas infiniti permanentis in actu non erit de eius essentia ne videatur primum, & vltimum; quia erit assignabilis quantitas excedens infinitas, & spatium excedens infinita, nempe illud quod occupatur à quantitate 11. Respondetur

quantitate infinita, licet nequeat assignari duratio excedens infinitas durationes. Ratioque à priori est; quia infinitum durationum futurarum per æuum æternitatis, non est proprie cathegorematicum, eo quod non sit copulatiue reducibile in actum, nunquam enim dicetur, *Infinitum actu transactum est*, sed potius transibunt durationes finitæ in infinitum. Et quamuis nulla sit duratio signabilis determinate, quæ futura non sit etiam nulla est quæ non habeat post se infinitas, & est repugnantia in actuali transitu & exercitio infinitarum durationum, ita vt aliquando sit verum dicere, transierunt successiue infinitæ durationes: alioqui si inceptio fieret à die, plures extitissent dies quam noctes, & consequenter noctes non fuissent infinitæ; nam aliquando primo inciperet esse verum: transierunt infiniti dies, quando non esset verum dicere transisse infinitas noctes. At vero in casu nostri argumenti ponitur non quidem infinitum syncathegorematicum, sed cathegorematicum, & actu. Et vt nostro argumento ostendebatur, incipiendo ab hoc spatio versus oriens non omnia infinita actu, & cathegorematice, quæ possunt prædicta successione spatij collocari, debent esse æqualia; nam potest Deus destruere vnam entitatem, & infinitæ, quæ remanent poterunt cum illo ordine in loco poni: at vero omnia infinita in ordine ad successiuum ordinem durationum incipiendo V. G. ab hac, sunt respectu huius muneris æqualia; quia, cum nusquam possit poni infinitum in actu, ita vt aliquādo sit transactum successiue infinitum, nullum erit excogitare infinitum non sufficiens respondere singulis durationibus æternitatis incipiendo ab hac; quia hæ nusquam sunt infinitæ cathegorematice, sed finitæ in infinitum.

4 Conclusio

12\. Nequit Deus multitudinē infinitam in eodem loco ponere, si semel in diuersis locis eam constituere non possit.

Dico quarto & vltimo, Si Deus nequit producere infinitas entitates in diuersis locis, neque valet illas producere in eodem spatio. Constat hoc ex secundo supposito. Quare si nequeunt Angeli infiniti collocari simul actu in diuersis spatiis ideo erit, quia nequit eorum exequutio adæquare scientiam possibilitatis ipsorum: hoc autem non aliunde enascitur, nisi quia virtus Dei ad producendum respicit semper multitudinem solum finitam vt actu ponendam, quamquam terminus illius virtutis sit infinitus syncathegorematice. Parumque idoneè diceres potuisse Deum plures Angelos simul producere, quam palmos quantitatis extensæ; quoniam tam illimitata est diuina omnipotentia ad producendam quantitatem extensam, quam ad producendos Angelos.

13\. Concluditur repugnantia infiniti actu.

His ita positis, & expositis, facile constare potest Deum non posse producere infinitum in actu etiam secundum numerum. Quod primo ostenditur, quoniam illa infinitudo numerica posset ordine designato in secunda conclusione in loco collocari, & posset insuper moueri modo dicto in tertia assertione, ac proinde videretur primum, & vltimum, quod implicat; quia si habet primum, & vltimum, minus est secundum numerum, quam durationes futuræ à parte post per totam æternitatem, quæ incipiendo ab hac carent vltima. Et præterea successiue posset infinitum pertransiri eo quod habeat primum, & vltimum. Neque negari potest quod in prædicto casu, quando mouerentur illi Angeli, aut de nouo producerentur cum prædicto ordine illi Angeli, aut quantitates illæ, non occuparent maius spatium quam antea, & acquirerent nouum spatium, igitur amitterent aliquod spatium ex antiquis, quod manifeste erit vltimum,

Quod si videretur primum & vltimum rursus fieret finitum additione finiri, nimirum additione vnius palmi, aut vnius Angeli in dicto casu fore infinitum (quod implicatorios terminos manifestè includit) si enim ab hoc puncto spatij inciperent distare duæ lineæ in modum trianguli, ita vt per singula spatia plus distarent, & tandem ductis lineis infinitis, videretur vltimum, cum semper pro nouo spatio solum assignetur distantia maior finita, excessu V. G. vnius palmi, opus erit vt distantia solum finita additione alterius solum finitæ, & vnius tantum palmi fiat infinita, quæ implicatio satis irradiat, quin maiori perfundatur luce. 14.

Sit & aliud non imbecille suffulcrum huius placiti. Nequit Deus producere simul actu omnes quantitates finitas quarum vna finite excedit alias, igitur multominus potest producere quantitatem infinitam. Non posse Deum producere omnem quantitatem finitam quam videt, videtur clarum; nam omnis finita quantitas contenta intra terminos, & quarum vna excedit aliam, si reduceretur in actum esset finita; alioqui quantitas finita additione vnius palmi fieret infinita, vt supra ostendi. Et præterea vrgetur; quia loquimur casu quo produceretur omnis quantitas finita quarum nulla constitueret quantitatem infinitam quod si finita esset, & produceretur omnis quantitas finita, quarum vna excedit aliam, sufficeret aperte vnus palmus denouo ad efficiendam quantitatem infinitam. Reddant ergo aduersarij rationem cur Deus non possit producere omnē quantitatem finitam, quam videt contineri intra terminos. In mea sententia res est clara; quia omnis quātitas finita intra terminos est omnis quātitas possibilis, nulla namque est signabilis, quæ finita non sit, aut non contineatur intra terminos, & post se non habeat aliam finitam, quin signari possit vna excedens infinitas, vti diximus de durationibus futuris per æternitatem. 15.

16\. Nequeunt produci infinitæ entitates etiam immobiles.

Consequenter neque possunt actu produci infinitæ numero entitates, etiam immobiles, siue hæ constituantur in diuersis locis, siue in eodem, quia sicut potentia ad producendas entitates natura sua mobiles, quamuis imperfectissimæ sint, nunquam potest perfecte reduci ad actum, ita neque potentia ad producendas entitates immobiles. Ratio est, quam supra attigi, quia scilicet potentia Dei semper respicit finitam multitudinem vt actu ponendam, quanquam terminus illius virtutis sit infinitus syncathegorematice, igitur poterit Deus producere numeros finitos maiores in infinitum, quin possit produci numerus aliquis infinitus. Et quemadmodum facultas constituendi Angelos in diuersis locis est irreducibilis ad actum perfecte; quia semper erit verum dicere non posse tot Angelos constitui à Deo in diuersis locis, quin possint plures in numero finito constitui in locis diuersis, ita similiter potentia productiua multitudinis substantiæ Angelorum erit irreducibilis perfecte ad actum: non enim requiritur minor virtus ad producendas substantias Angelicas, quam vbicationes Angelorum.

17\. Deducitur repugnantia gratiæ infinitè intensæ.

Igitur apparet repugnantia in actuali productione gratiæ infinitè intensæ, seu infinitorum graduum gratiæ habitualis; quia omnis numerica multitudo debet esse actu finita vt probatum est: quia ratio infiniti secundum numerum consistit in actu permixto potentiæ; est enim, *cuius semper est aliquid extra accipere*, vt ait Arist. 3. Physi. tex. 63. quidquid enim producitur procedit à Deo per cognitionem singularum partium non solum distribu

distributiue sumptarum, sed etiam collectiue, ac proinde ex vi suæ intensionis debet Deus cognoscere vltimum, seu aliquam entitatem, vltra quam non est alia ex vi intentionis agentis; quia infinitum secundum numerum consistit in pluribus finitis in infinitum, ita vt nunquam ponatur actu infinitum: alioqui eo ipso quod daretur actu vnum infinitum secundum numerum, in tali infinito darentur infinita infinita secundum numerum, & non posset produci vnum infinitum, quin producerentur innumera infinita; quod non est admittendum; quia omnis numerus existens petit vage aliquem terminum, quemadmodum omnis quantitas extensa existens petit vage terminum aliquem. Sic potentia ad efficiendum triangulum respicit triangulum vt finitum actu, & infinitum in potentia, quatenus semper potest fieri maior in infinitum, quin aliquis possit esse actus infinitus, neque Deus videt aliquem triangulum infinitum; sed triangulos maiores & maiores in infinitum: alioqui infinita linea contineret intra duos terminos. Quare sicut videntur trianguli maiores, & maiores in infinitum, quin aliquis videatur infinitus, ita videtur numerus maior, & maior in infinitum, nullus tamen numerus determinatus ita crescit vt sit infinitus vt actu ponendus, vel vt potens poni actu: alioqui etiam videtur triangulus infinitus vt actu ponendus constans palmis infinitis, & contentus intra duos terminos. Ita videt spatia contenta intra triangulum maiora, & maiora in infinitum, nullum tamen spatium contentum intra triangulum videt infinitum, vt magis patebit sect. sequenti.

SECT. II.

Alio discursu euincitur Deum non posse producere infinitum actu secundum numerum, seu gratiam habitualem infinitè intensam.

1\. DEus nequit producere omnes numeros finitos, quos videt non attingere rationem numeri infiniti, ergo multo minus potest producere numerum actu infinitum: si enim non potest producere simul quod minus est, multo minus producere poterit quod maius est. Antecedens probatur. Si produceret omnem numerum finitum Angelorum, quem videt, facta tali productione, & additione vnius Angeli, ille numerus finitus Angelorum per solam additionem vnius Angeli fieret infinitus, quod manifeste implicat. Ratio autem repugnantiæ prouenit, quia numerus finitus est maior, & minor in infinitum, & non potest numerus finitus esse maior, & maior in infinitum: nisi quia diuina omnipotentia potest simul, aut successiue producere numerum maiorem, & maiorem finitum, cum potestate semper producendi maiorem numerum, ita vt necessario debeat esse improductus alius numerus maior, & maior finitus, ac proinde nequit infinita multitudo actu existere; quia infinitudo numerica in suo conceptu importat, vt quãuis plures, & plures entitates possint simul aut successiue produci, quin possit præfigi determinatus terminus, nunquam actu existat aut præterierit tanta multitudo numerica entitatum, vt non supersit alia maior multitudo numerica entitatum, quæ productæ non sint.

Patet hoc plurimis exemplis inelectabilibus: etenim infinitudo numerica trianguli, quadrati aut corporis sphærici, aut palmorum quantitatis extensæ consistit in eo, vt possit Deus producere triangulum (idem est de quadrato, aut corpore sphærico) maiorem, & maiorem, quin possit certus præfiniri terminus, ac plures palmos finitos quantitatis extensæ, quin determinari possit finis quantitatis extensæ finitæ, quæ à Deo produci potest, ita tamen vt necessarium sit plures alios, & innumeros maiores triangulos finitos, & palmos quantitatis extensæ restare improductos. Neque idoneè quis putaret potuisse Deum plures Angelos simul producere, quam palmos quantitatis extensæ; quia tam illimitata est diuina omnipotentia ad producendam quantitatem extensam, quam ad producendos Angelos, aut gradus gratiæ habitualis, igitur cum virtus Dei ad producendam quantitatem extensam solum possit producere quantitatem finitam maiorem in infinitum, quin produci possit quantitas extensa actu infinita, aut triangulus actu infinitus, etiam virtus ad producendam quantitatem discretam, seu numerum entitatum solum poterit producere numerum finitum maiorem in infinitum, quin produci possit actu numerus infinitus, & necessario alius numerus finitus maior, hic vel ille vage, debet esse improductus. Et sicut est irreducibilis in actum omnis facultas producendi triangulos, aut quantitatem extensam, ita & facultas producendi numerum Angelorum, aliarumve entitatum. 2.

Confirmatur. Eo quod Deus non possit producere simul actu omnes quantitates finitas extensas, quarum vna finitè excedit alias, colligimus Deum non posse producere actu quantitatem infinite extensam, igitur eo quod Deus nequeat simul actu producere omnem numerum finitum, quem videt non pertingere infinitudinem numericam, satis deprehenditur Deum non posse producere infinitum in actu secundum numerum. Deum non posse producere omnem quantitatem finitam, quam videt contineri intra terminos, est luce clarius: alioqui per additionem vnius palmi finita quantitas redderetur infinita. Quare sicut omnis quantitas finita contenta intra terminos essentialiter includit vt maior quantitas finita sit improducta, quam producta, ita omnis quantitas finita discreta seu secundum numerum, & contenta intra terminos essentialiter importat vt maior numerus finitus, verbi gratia, Angelorum, aut graduum gratiæ habitualis, sit improductus quam productus. 3. Cõfirmatur

4\. Non datur spatium imaginarium cathegorematice infinitum.

Quocirca neque à Deo videtur aliquod spatium imaginarium determinatum infinitum existens, siue excedens infinita, & potens existere, sicut enim nulla est possibilis quantitas infinita ita nullum est possibile spatium infinitum, sed est possibile spatium maius & maius finitum, & sic in infinitum. Veluti à parte post assignari possunt plures durationes futuræ, & finitæ in infinitum; nulla tamen assignari potest, quæ excedat infinitas. Quapropter ex spatiis realibus, aut imaginariis consistentibus in quibusdam caretiis vbicationum iuxta nonnullorum placitum; non potest contra nos sumi argumentum ad probandam possibilitatem entis positiui in actu, quia neque admittimus talia spatia imagi

imaginaria infinita in actu, sed solum finita, esto possint dari actu spatia infinita maiora. Neque est possibile, aut assignabile spatium infinitum, sed solum est possibile spatium finitum maius ac maius, quin possit designari terminus spatij possibilis finiti. Quod si possibile esset spatium infinitum signabile, etiam esset possibilis infinita quantitas actu, quæ reciperetur in illo spatio. Illudque spatium infinitum, si esset possibile, posset diuidi in duo æqualia, sicut infinita illa quantitas posset realiter diuidi in duas æquales: quoniam ex oppositis in prima sect. constat talem quantitatem habere terminos, & hoc posito non esset cur in duas æquales diuidi non posset. Quo pacto intelligi possit non dari actu infinitas rerum carentias, deprehenditur ex dictis circa naturas carentiarum, quæ à positiuis distinguuntur.

5. Veruntamen licet admitteremus actu inueniri infinita spatia imaginaria, quatenus actu nullum existeret spatium, quo non posset designari aliud maius actu existens, adhuc firmum subsisteret argumentum sect. præcedenti expositum: quia illa spatia consideranda essent vt immobilia: si enim omnia spatia, quæ sequuntur post hoc spatium A. versus oriens, moueri possent, assignaretur primum, & vltimum, & quia essent non tot quin plura, darentur infinita, in quibus inuenire esset primum, & vltimum, quod implicare probaui supra: at vero entitates positiuæ moueri possent, vt ibidem ostendi, neque entitatum positiuarum immobilium plura Deus producere posset actu simul quam mobilium, vt ibidem notum feci.

6. Consequenter etiam (vt infra clarius patebit) neque in Deo sunt actu infiniti actus liberi virtualiter distincti, aut infinitæ formalitates virtualiter intrinsecè distinctæ, seu infinitæ reflexiones virtualiter distinctæ; tamet si Deus possit habere actu finitas reflexiones, quin possit assignari terminus reflexionum finitarum, quas potest Deus actu habere. Cæterum licet actu essent in Deo reflexiones infinitæ virtualiter distinctæ prædictum argumentum maneret inconcussum; quia illæ formalitates non possent in diuersis locis illo ordine collocari, sed essentialiter essent immobiles, & vbique, ac proinde non posset assignari vltima, quemadmodum nequit designari vltima durationum, quæ per æternitatem extituræ sunt.

Non sunt in Deo reflexiones cathegorematicè infinitæ.

7. Ratio vniuersim ostendens repugnare infinitudinem actu secundum numerum, desumitur ex natura infiniti secundum numerum, quia infinitudo illa prouenit ex virtute producendi finita, quæ in vi producendi finita exhauriri nequeat, sed semper super sint plura finita producenda, quin possit assignari terminus in vi producendi finita. Totaque infinitudo prouenit ex virtute producendi finita sine fine quin possit exhauriri virtus producendi finita. Sic virtus producendi triangulos maiores, & maiores, non est virtus producendi aliquem triangulum infinitum, seu includens intra se spatium, aut quantitatem infinitam, sed potius est virtus producendi triangulos finitos maiores, & maiores sine fine, ita vt necessariò semper plures restent producendi, quam sint producti. Quo eodem pacto potest à Deo produci numerus entitatum finitus maior, & maior, quin possit præfigi terminus numeri finiti, qui à Deo produci potest, quia sine termino potest producere numerum finitum maiorem, & maiorem sine termino, quin producatur numerus infinitus.

Asserti ratio.

Quo fit vt si loqui velimus collectiue de omni numero Angelorum, quos Deus videt, fiat propositio de subiecto non supponente, quemadmodum si fiat sermo de omni numero finito, quem Deus simul potest producere, efficitur propositio, quam vocant de subiecto non supponente, quia nullus est numerus finitus, qui non habeat supra se alium maiorem quem Deus producere possit; infinitudo autem numerica, aliud non est, quam finitudo numerica maior, & maior sine termino, quæ quia est sine termino dicitur infinita, & quia sine termino est nequit de ipsa fieri enuntiatio per modum collectiui; quia enuntiatio per modum collectiui significati per particulam *omnis* sumptam non distributiue, significat perueniri ad terminos illius multitudinis. Ideo implicant in terminis, qui vt probent à Deo produci posse creaturam omnium perfectissimam, assumunt hanc propositionem. *Non omnes creaturæ, quæ à Deo possunt produci exceduntur ab alia*; nam intendunt facere sensum copulatiuum, qui non habet locum, quoties abitur in infinitum, & nullus præfigitur terminus. Hoc apparet certo certius in hac propositione, *Non omnis numerus finitus exceditur ab alio numero finito*. Quod etiam euidenter in ista enuntiatione, *Nomine infinitum est maius alio infinito*: nam ipsi debent fateri nullum esse infinitum quod sub se non contineat innumera infinita, igitur dictio *omnis* copulatiue sumpta & non distributiue semper denotat agnosci terminos illius multitudinis: alioqui illa propositio esset vera. *Non omne infinitum est maius alio infinito*. 8.

Collectio omniũ Angelorum, qui à Deo produci possunt: est de subiecto non supponenti.

9. Quare, quemadmodum aduersarij cogendi sunt asserere omne infinitum esse maius alio infinito, & non dari infimum infinitum secundum numerum, ita nos dicimus infinitudinem numericam consistere in eo quod non sit aliquis numerus finitus, quo non sit alius numerus finitus maior, quin sermo fieri posset de aliqua collectione infinita; quia non datur talis collectio, quemadmodum nequit dari collectio omnium numerorum finitorum, ita vt non supersit alius numerus finitus maior, aut omnis spatij finiti contenti intra triangulum, aut omnis durationis futuræ per æternitatem; qua nulla est, quæ non habeat aliam post se. Quod si sermo fieri non potest de aliqua collectione infinita, non mirum si talis collectio simul produci non possit, quia sicuti est de subiecto non supponente ad enuntiandum de illa, ita est de subiecto non supponente, vt terminet realem productionem. Et sicut numerica infinitudo consistit in eo, quod designato quolibet numero finito, possit sine termino assignari alius numerus finitus maior; ita illa infinitudo sita in eo est, vt producto quolibet numero finito, possit produci absque termino alius numerus finitus maior, quin vsquam produci possit numerus infinitus positiue; quia non datur numerus infinitus *positiuè*, sed solum negatiue, quatenus nullus est terminus in assignando numero finito positiue quin assignetur numerus *positiue* infinitus.

10. Confirmatur. Nunquàm dici potest, non existunt tot quin plures existant, quia non existunt plures simul, quam re ipsa simul existant: at vero dici potest; non existere tot quin plures existere possint; nam plures possunt existere tam collectiue, quam diui-

Confirmatio.

siuè,

siuè, quam solum collectiue: sed eo ipso quod existeret actu infinita multitudo esset verum dicere, non existere tot entitates quin plures existant: alioqui videretur quantitas discreta summa, seu multitudo numerica summa ex existentibus, quod repugnat, quia sicut ex illis entitatibus existentibus non daretur infinitudo numerica infima, ita neque daretur infinitudo numerica summa; quia sicut multitudini infinitæ existenti repugnat infinitudo infima existens, ita & infinitudo maxima existens; quia non est cur potius infinitudo maxima debeat esse determinata, quam infinitudo infima; etenim quæ existunt actu nequeunt non collectiue existere; & sicut esset verum, non quamlibet infinitudinem existentem excedi ab alia infinitudine existente, ita esset verum, non quamlibet infinitudinem existentem excedere aliam infinitudinem existentem.

11. Miror que aduersarios non aduertisse vim huius paritatis. De essentia quantitatis extensæ est vt nusquam ponatur actu aliqua quantitas finita adeo magna, vt non restet ponenda alia quantitas finita maior, quin peruematur ad quantitatem infinitam, ergo de essentia numeri est vt nusquam tot entitates ponantur actu, vt non restent ponendæ plures, quin ponatur infinitus numerus; etenim nullum potest adferri fundamentum probans Deum posse producere simul omnem numerum finitum, quem videt, quod non probet posse à Deo produci omnes quantitates finitas quas videt. Quod si nequit producere omnem quantitatem finitam (alioqui additione vnius palmi fieret infinita illa quantitas, quæ præintelligebatur finita) ita neque potest producere omnem numerum finitum Verbi gratia Angelorum quem videt, & consequenter neque poterit producere numerum infinitum, quem videt vt supra intuli.

12. *Inter hominem & formicã possibiles sunt infinitæ species animalium.* Non diffiteor inter hominem & formicam esse possibiles syncathegorematice infinitas species animalium, quarum vna excedit aliam, ita vt nulla adæquet perfectionem hominis, & quælibet superet perfectionem formicæ, cæterum nullam videt Deus immediatam homini; quia nulla est, quam vltimo excedat homo, neque est aliqua inferior homine inter quam & hominem non possit assignari alia inferior homine: non tamen possunt produci simul omnes species quæ exceduntur ab homine, & excedunt formicam, quia non solum causari nequit, verum neque concipi collectio omnium, quia non datur terminus illarum specierum, quæ mediant inter illas duas species, & collectio nequit intelligi nisi illarum rerum, quæ non carent termino, vt supra ostendebatur. Quod si essent infinitæ species inter hominem, & equum, & adhuc suo ordine assignaretur species immediata homini, posset etiam Deus habere decretum destruendi illas successiue, & sic videret Deus durationem correspondentem destructioni hominis; quia quemadmodum nulla est assignabilis duratio futura per æternitatem, quæ non intelligenda sit aliquando præterita, ita nulla esset designanda entitas destruenda successiue quæ tandem aliquando non destrueretur, & ideo videret Deus creaturam destructam in instanti antecedenti ad destructionem hominis.

* * *

Sect. III.

Amplius detegitur ratio à priori cur repugnet infinita multitudo actu existens.

Adhuc alicui delitescere videbitur fundamentum à priori nostræ sententiæ, & ideo illud ita expono. Nullus potest intelligi numerus infinitus positiuè: sed infinitum actu secundum multitudinem comprehendit actu infinitum numerum positiue, ergo implicat infinitum in actu secundum multitudinem. Maior, in qua sola videtur esse difficultas ita ostenditur; si daretur numerus infinitus positiuè, fieret transitus ad numerum infinitum per numeros finitos, & numerus finitus additione vnius entitatis fieret infinitus, quemadmodum si possibilis esset quantitas infinita actu, per quantitates finitas maiores, & maiores in infinitum fieret transitus ad illam, ita vt infinita quantitas solum in vno palmo Verbi gratia superaret aliquam finitam, vt si incipiamus à lineâ seu quantitate occupante vnum palmum, & secunda quantitas occupet duos palmos spatij, tertia tres, & sic in infinitum; tunc enim esset aliqua linea, seu quantitas infinita excedens finitam solum in vno palmo, & consequenter linea, aut quantitas infinita occuparet infinitos palmos, & linea seu quantitas finita occuparet infinitos semipalmos, quod manifestam implicationem præsefert. 1.

Hæc incommoda vt vitentur affirmandum est infinitatem positiuam destruere rationem numeri; quia ex multiplicatione vnitatis omnis multitudo constituitur, & quælibet species numeri est finita, ac proinde licet species finitæ numerorum multiplicentur in infinitum nulla erit species infinita, quia nullus est numerus finitus, qui non habeat supra se alium numerum finitum maiorem, ac proinde in speciebus finitis numerorum proceditur in infinitum non quidem positiuè, ita vt assignetur numerus determinatus infinitus, sed negatiue, quatenus nequit designari aliquis numerus finitus, qui supra se non habeat alium numerum finitum maiorem, neque est numerus finitus par, cui non correspondeat maior alter impar, neque impar cui non respondeat alter maior par; & quia non est signabilis numerus finitus maior, qui non contineatur in alio numero maiori finito, ideo numeri dicuntur infiniti negatiue seu indeterminate, quia intra limites numeri finiti nullus est terminus, sed proceditur indeterminate (id est non signando terminum) absque fine; & sic indeterminate numerus finitus caret fine, diciturque infinitus negatiue; quia infinitum sonat, quod fine caret. Esset autem infinitum positiue secundum numerum, si designari posset aliquis numerus determinatus superans omnes numeros finitos: hoc autem est chimæra, quemadmodum nequit assignari aliqua duratio futura per æternitatem, quæ existat post omnem durationem finitam, aut quantitas occupans spatium maius quouis spatio finito, vel infinitum in multitudine minus quouis infinito, siue numerus finitus maior quouis numero finito, aut creatura perfectior quauis alia creatura, vel triangulus omnium maximus. 2. *Infinitas positiua destruit rationem numeri.*

Est igitur omnis species multitudinis composita ex vnitatibus componentibus vnum totum quasi vnitate ordinis, quod repugnat infinito positiuo; 3.

non autem negatiuo, quia nusquam videtur numerus infinitus positiue, sed videtur numerus finitus maior ac maior in infinitum, quin possit designari multitudo maxima. Neque videt Deus ita posse replicari vnitatem, vt si in eodem momento infinito haberemus actus, & primus inciperet ab vnitate, secundus numeraret duo, tertius tres, quartus quatuor, tandem hoc a censu assignari posset actus attingens infinita: alioqui finitum additione finiti fieret infinitum. Potest tamen vnus actus intellectus aut voluntatis attingere multitudinem infinitam negatiue attingendo illam vti est, nempe per modum multitudinis finitæ in infinitum, quatenus non tot determinatæ entitates possunt existere quin plures possint existere, & quatenus per æternitatem à parte post existent hæ numero durationes, & operationes, quæ sunt absque fine, licet nunquam possit designari vna, quæ sit post infinitas, neque possint cognosci modo tendendi copulatiuo, sed distributiuo, qui significatur his verbis. *Hæc & illa duratio*, & sic in infinitum: modus autem copulatiuus seu collectiuus significat videri terminos multitudinis, & videri aliquam durationem futuram per æternitatem, vltra quam non sit alia duratio à parte post; & similiter respectu possibilium, ille modus tendendi collectiuus, qui significatur illa dictione *omnis creatura*, quin particula *omnis* accipiatur distributiue, indicat videri terminos illius collectionis, & creaturam determinatam, quâ non sit possibilis alia perfectior, & multitudinem finitam, quâ non sit possibilis alia maior multitudo finita.

4. Sic etiam in aduersariorum sententia non potest Deus modo illo collectiuo intueri omnem multitudinem infinitam; hoc enim significaret videri aliquod infinitum omnium, infinitorum minimum, quod est omnino chimericum. Vnde quemadmodum iuxta aduersarios videret Deus infinita minora & minora in infinitum, quin videret omnium minimum: ita in nostra sententiâ videndo omnes creaturas possibiles videt multitudines finitas maiores, ac maiores in infinitum, quin determinate cognoscatur, quia est de se impossibilis multitudo positiuè infinita. Quod si Deus videret lineas, aut palmos quantitatis infinitos secundum numerum positiue, ita vt quælibet linea præter primam excederet aliam in vno tantum palmo, necesse erat vt aliqua linea esset positiue infinita in genere lineæ, & solum in vno palmo excederet lineam finitam, vt probatum manet. Eaqueproptet necesse est dicamus, non videre illas lineas etiam infinitas positiue secundum numeros, sed infinitas negatiue, id est finitas in infinitum, seu sine fine, & absque positiua infinitudine. Quare possibiles lineæ, aut trianguli, neque sunt positiue tantùm finitæ, neque positiuè infinitæ facta reduplicatione supra infinitudinem positiuam, sed sunt finitæ absque fine, &, vt sic loquar, positiuè sunt infinitæ infinitudine negatiua; non vero infinitudine positiua, id est non potest designari aliqua infinita, seu superans omnes finitas, licet possint assignari lineæ finitæ, maiores, ac maiores in infinitum.

5. Confirmatio argumenti principalis. Confirmemus principale argumentum. Repugnat numero positiua hæc infinitas, quia ex propria natura coalescit ex replicatione vnitatis, & variatur secundum species per additionem vnius vnitatis; ergo idem dicendum est de multitudine, quæ sic proportionaliter constituitur & variatur. Hoc efficaciter suadet casus adductus: nam si darentur actus infiniti, quorum primus vnicam attingeret vnitatem, secundus duas, tertius quatuor, quartus octo, & sic multiplicatis in infinitum replicationibus, sequeretur manifesta implicatio: nam aliquis actus attingeret infinitas vnitates, qui solum excederet actum attingentem solummodo finitas excessu finito aliarum totidem finitarum vnitatum; nam solummodo per proportionem illam excessus deuenitur ad actum attingentem infinitas vnitates: si quidem à finito ad infinitum fit transitus, & nullus actus superat alium sibi immediatum nisi attingendo vnitates quas præcedens, & alias totidem duntaxat. Quare si rectè attendis, non obscurè applicamus modo argumentum supra positum in quantitatibus, quarum secunda excederet primam in vno palmo, tertia vero secundam in palmis duobus, quarta autem tertiam in palmis quatuor, & sic in infinitum. Vel etiam poterit constitui casus vt ascensus fiat per excessus solum vnius vnitatis, aut palmi quantitatis. Ne ergo in hoc absurdum incidas, fatearis oportet, neque posse concipi illos infinitos actus actu existentes, neque concipi sine implicantia posse illas infinitas vnitates cum prædicta positiua infinitate, sed potius considerari semper debent finitæ vnitates plures, ac plures sine fine, ita vt semper contemplemur finitas vnitates, seu multitudines in infinitum. Hic discursus pariter euincit neque posse existere actu spatia imaginaria actu infinita, neque reflexiones diuinas actu infinitas, tametsi existere possint reflexiones diuinæ finitæ plures ac plures cum necessitate vt re ipsa sint actu finitæ, & cum potestate vt potuerint esse plures actu finitæ, quia reflexiones illæ diuinæ possibiles sunt finitæ in infinitum, quin possit existere aliqua, aut designari, quæ sit supra infinitas, quia numerus finitus ex sua natura importat vt quilibet determinatus supra se habeat alium numerum finitum maiorem, & supra quemlibet numerum parem concipitur alter impar, & supra hunc imparem alter par.

6. Quo fit, vt in nullo euentu possibili dici possit; non existunt tot vnitates quin plures existant; tametsi in quouis casu non implicante vere pronuncies non existere tot vnitates quin plures possint existere, quia multitudo numeralis semper cum actu habet admixtam potentiam ad plures vnitates. Hinc etiam est vt non nisi chymæricè intelligatur vnum infinitum maius alio; alioqui posset determinari excessus vnius infiniti supra aliud, & consequenter videretur infinitum omnium infinitorum minimum, quod in terminis implicat; quoniam tale infinitum per ablationem vnius fieret finitum. Quare in qualibet multitudine infinita necessario reperirentur infiniti binarij, tenarij, quaternarij, &c. igitur neque in mente Dei considerari valet multitudo positiue infinita, sed potius multitudo finita in infinitum.

Vnum infinitum non potest esse maius alio.

SECT. VI.

Specialis repugnantia gratiæ habitualis infinitè intensæ.

1. VT propinquius accedamus quæsito & peculiarem repugnantiam infinitudinis gratiæ habitualis secundum intensionem detegamus, præmittere opus erit intensionem gratiæ habitualis fieri per gradus dissimiles, seu heterogeneos, & in perfectione inæquales. Hæc dixerim, licet abstrahere velimus ab illa quæstione, num

Intensio gratiæ fit per gradus dissimiles.

num intensio caloris, seu frigoris, aliarumue similium qualitatum fiat per gradus homogeneos, vel potius per heterogeneos, & inæquales; etenim in gratia peculiaris est ratio, quæ probat intensionem fieri per gradus in perfectione inæquales; nam gradus gratiæ respondent gradibus luminis gloriæ, & gradus luminis gradibus visionis beatificæ; cuiusuis autem visionis, seu cognitionis intensio fit per gradus inæquales, si in visione, aut cognitione admittitur intensio gradualis: nam plures gradus visionis seu cognitionis positi in eodem subiecto, si sint eiusdem rationis, neque vnus de se melius percipiat obiectum quam alius, nequeunt simul existentes præstare vt melius ac clarius percipiatur obiectum, vti visiones duorum oculorum, licet in eodem animo recipiantur nisi vna visio melius de se percipiat obiectum, quam altera, vt ipsa testatur experientia. Persuadetque ratio, nisi per tendentiam de se clariorem non posse clarius percipi obiectum, & tendentiam de se obscuram, esto multiplicetur non posse clare obiectum ostendere, vt latius alibi exposui. Alia sunt argumenta petita ex augmento gratiæ habitualis, quod consurgit ob nostra merita, quæ probant augeri gratiam per gradus inæquales in perfectione, quæ consulto prætereibo, ne nimium diuagemur.

2. **Conficitur ratio repugnantiæ.** Hoc prælibato præsto adest ratio, quoniam implicat infinitudo in gradibus natura sua subordinatis, quæ actu existat: etenim semel data illa infinitate graduum inuicem inæqualium, quorum vnus exigeret esse perfectione secundus, & alter tertius, & sic de singulis, daretur gradus determinatus excedens infinitos, & illi assignaretur immediatus, & sic infinitum intrinsece clauderetur actu intra duos terminos, quod repugnare statim ostendemus. Neque iure negabitur in dicto casu videri aliquem gradum determinatum, qui prædicto ordine constitutus sub se haberet infinitos gradus, existentes, seu omnes alios gradus intensionis existentes in illo subiecto: etenim impossibile est ita ascendere actu vsque ad infinitum in actu, quin gradus determinatus excedat infinitos, si enim nullus gradus actu excedit infinitos, igitur non dantur infiniti gradus inferiores aliquo, ergo solum dantur finiti gradus inferiores alio gradu determinato. Hæc obiectio non instatur in nostra sententia in infinito syncathegorematico, vel in scientia Dei cognoscente actu illud infinitum syncathegorematicum, quia neque est possibilis, neque videtur à Deo intensio actu infinita, sed intensio finita maior ac maior sine fine, & ideo intensio finita est de se maior, ac maior sine fine, quia nunquam possunt actu existere tot finiti gradus intensionis, quin plures potuerint existere.

3. **Confirmatio.** Confirmatur. Nequit Deus etiam in eodem loco collocare infinitas species, itavt vnius speciei sit vnicum indiuiduum actu, & secundæ speciei duo indiuidua, ac tertiæ tria & sic deinceps, ita vt hoc numerorum ordine constitutæ sint in eodem loco infinitæ species: sic enim, vt probarunt, quæ sectio. 3. dixi, finitum additione vnius vnitatis fieret infinitum, quia immediate hoc pacto, & non alio perueniretur ad infinitum in quo casu non possent non dari infinita indiuidua alicuius speciei, alioqui species illo ordine constitutæ, non essent infinitæ, igitur quemadmodum in hoc casu posset determinari aliqua species, cuius existerent infinita indiuidua actu, alioqui nullius speciei existerent infinita indiuidua actu, sed solum finita, & consequenter species non essent infinitæ) ita si existeret illa infinita intensio, posset assignari determinatus gradus actu excellens cum illa proportione excessuum infinitos gradus; hoc autem implicat, quemadmodum implicat prædictus casus illius ordinis in producendis infinitis speciebus in eodem loco. Præter id, si assignaretur ille gradus intensionis excedens infinitos existentes modo dicto, posset Deus habere decretum destruendi illos successiue vnum post alium, ac proinde videret Deus durationes in qua destruendi essent primus, & vltimus, sicut nullus est excogitabilis actus beatorum, aut damnatorum ex his, qui successiue destruendi sunt per totam æternitatem, quin Deus determinate videat durationem in qua destruendus est. Quod si designari posset gradus non destruendus successiue per æternitatem, etiam posset designari multitudo graduum qui non posset destrui per æternitatem incipiendo à destructione primi, & consequenter solum finiti possent destrui per æternitatem.

Secundo principaliter disputo. Si daretur illa infinita gradualis intensio, gradus excessi essent, & non essent plures, quam excedentes; essent quidem plures, quia nullus esset gradus excedens, qui non esset excessus: alioqui in illo infinito assignaretur terminus vndequaque; (quod esse contra rationem infiniti ajunt vel ipsi aduersarij) & aliunde aliquis esset gradus excessus, nempe primus, qui non esset excedens, ac proinde saltem gradu vnico excederet multitudo excessorum multitudinem excedentium; deinde neque multitudo excessorum superaret multitudinem excedentium: nam singulis gradibus excessis respondeterent singuli excedentes. Hoc argumentum est manifestum si detur infinitum actu secundum illam intensionem; quoniam deberet assignari vltimus gradus, & qua nullus esset gradus excessus cui non responderet alter excedens colligitur fore illos gradus æquales, & tuc [?] us argumento posito demonstratu, fore etiam inæquales. Porro non posse in illo euentu non assignari vltimum ostenditur, quoniam Deus ita libere se determinauit ad producendum quemlibet ex illis gradibus, vt posset diuinitus quemlibet ex illis producere quin produceret alium, & in illa collectione nullus restat producendus: hoc autem esset impossibile, nisi videretur vltimus; quia ex his, quæ produxit, potuisset solum producere medietatem; quod manifestam proponit notitiam vltimi: nam si produceret solum medietatem, & alio tempore sequentem medietatem, videret non esse plures, neque pauciores, qui posterius tempore producuntur quam qui prius tempore producti sunt, quod est impossibile in gradibus, quorum quilibet excedit in perfectione alium immediatum inferiorem, nisi videatur in perfectione vltimus vtriusque illius medietatis. Ita si actu existerent infiniti homines, quorum quilibet haberet duas manus, non posset non indicare, actu existere totidem manus dextras, quot homines, & manus dextras ac sinistras esse duplo plures, quam solas dextras. In qualibetque infinito actu pars non posset non esse minor toto existenti, ac proinde manus dextræ pauciores essent, quam manus dextræ, & sinistræ simul; & quia extra illud totum manuum actu existentium non esset alia manus actu existens extra accipere, non possent dextræ manus adæquari illi toti manuum existentium. Non militat hæc ratio in infinito syncathegorematico, quia illius natura est, vt non possimus loqui de collectione infinita

4. **Secunda repugnantiæ ratio.**

Non vrget hæc ratio in infinitate syncathegorematicam.

infinita, vti loquemur de collectione infinita actu existente, quia infinitudo syncathegorematica solum consistit in eo, quod neque existere, neque considerari possit collectio finita, vltra quam non possit existere, & considerari alia collectio maior, & in hoc differt infinitum syncathegorematicum à cathegorematico, quod in primo semper est aliquid extra accipere, & ideo nequit recipere maius, quia illud quod efficeret infinitum maius, pertinet ad naturam ipsius infiniti syncathegorematici, alioqui non semper esset ex illo aliud accipere.

Vtriusque discrimen.

5. Neque potest actu considerari excessus indeterminatus; sed hoc ipso quod darentur gradus infiniti excedentes, aliquis determinate excederet infinitos, quia non excedit infinitos aliquis gradus indeterminatè: infinitudo vero syncathegorematica graduum inæqualium in perfectione, non consistit in eo, quòd consideretur vage aliquis gradus excedens vage infinitos, sed in eo, quòd nullus possit designari gradus excedens tot gradus finitos, quin possit designari gradus alter excedens plures finitos. Ab hoc principio si recesseris innumera prosilient absurda; quia neque essent plura omnia indiuidua totius generis actu existentia, quam indiuidua vnicæ speciei, & sic pars adæquater totum, quia infinities infinitum non excedit semel infinitum. Ac rursus fieret, ne in præcedens laterentur absurdum, in infinitudine vnius speciei vnicum tantum reperiri infinitum, non vero infinities infinitum, & sicut non sistitur in vna infinitudine, ita neque in infinities infinitis.

Absurda ex opposita sententia.

6. Fieret etiam ex opposita sententia, quodlibet infinitum actu existens posse diuidi in partes æquales; quia in quolibet infinito continentur infiniti binarij, & infiniti binarij continent duas multitudines infinitas vnitatum æquales, quemadmodum possent duo infinita lapidum alborum, & nigrorum produci, ita vt cuilibet albo correspondoret niger; & infinitudo oculorum potest diuidi in multitudinem dextrorum, & sinistrorum, vt in medietates æquales.

7. Aliter videbitur posse probari repugnare illam infinitudinem intensionis secundum gradus natura subordinatos, & inæquales in perfectione, si esset possibile tale infinitum in actu, etiam essent actu possibiles infiniti numero ignes, quorum quilibet actu procederet ab alio igne, quia nullus est ignis, qui non possit producere alium in palllo recte disposito, igitur posset dari actu processus in infinitum in causis, ergo illa æque celebris, ac efficax ratio, qua probatur existentia Dei ex repugnantia processus in infinitum in causis imbecillis esset, si semel admitteretur illa infinita intensio actu.

Secunda repugnantiæ ratio.

8. Aiunt tamen aliqui admittentes possibilitatem huius infinitæ intensionis, adhuc efficaciter ostendi repugnare processum in infinitum in causis per se subordinatis; quia si omnes causæ distributiuè, seu diuisiue sumptæ essent procedentes ab alia, etiam collectio omnium causarum esset dependens ab alia causa; non enim aliter potest dependere ab alia causa collectio omnium distributiue, nisi quia nulla est in tali collectione, quæ non pendeat ab alia; sed impossibile est, vt tota collectio entium pendeat ab alio ente: nam extra collectionem omnium entium non est aliud ens, ergo implicat omnes causas etiam diuisiue sumptas pendere ab aliâ. Confirmant hoc primo, Aut tota rerum series existit ab alio, vel non: si dixeris primum, nempe totam rerum seriem existere ab alio ente, misces terminos inter se pugnantes: nam vel tota illa rerum series existeret ab alio ente eiusdem collectionis, & sic duæ entitates ad inuicem sibi præstarent primum esse effectiue, & consequenter eadem entitas sibi efficienter tribueret primum esse, quod implicare nemo dubitat: si autem dicatur secundum, nempe existere totam illam rerum seriem ab alio ente non contento intra collectionem omnium entium, apertissima prodirur repugnantia; quia non datur ens extra collectionem omnium entium, igitur illa collectio vt tota non est ab alio, igitur includit aliquod ens non existens ab alio, quod cum sit à se est Deus.

Repugnat processus in infinitum in causis subordinatis.

Confirmant secundo, si quælibet causa habet superiorem, & nunquam peruenitur ad supremam, nulla est, à qua primo, & per se inchoetur actio, ergo erit impossibilis omnis effectio. Antecedens est certum; consequentia vero probatur, quia impossibile est inferiorem causam inchoare actionem, nisi influente prius natura superiori, ergo cum quælibet causa sit inferior alia, nunquam poterit actio inchoari. 9.

Hic discursus est simpliciter efficax, eo tamen vti non possunt, qui admittunt esse possibile in actu illud infinitum intensionis gradualis heterogeneæ; etenim non ex eo quod omnes gradus illius intensionis distributiue sumpti excedantur ab alio, licet inferre omnes gradus collectiue sumptos excedi ab alio, quia in illa sententia propositio collectiua est de subiecto non supponente, tamet si nullus sit gradus, qui non excedatur ab alio, ergo similiter licet nulla esset causa in particulari, quæ non penderet ab alia, non posset concludi collectionem omnium causarum pendere ab alia causa, quia propositio collectiua esset de subiecto non supponente, vti nos asserimus de infinito syncathegorematico, & euidenter apparet in durationibus futuris per æternitatem, aut volitionibus damnatorum; nulla enim est, quæ non habeat aliam post se; non tamen loqui possumus de cunctis illis durationibus collectiue; sic enim omnes non possent habere aliam post se. Similia sunt plura exempla trita inter Philosophos; nulla enim est creatura adeo perfecta, quæ supra se non habeat aliam creaturam perfectiorem, & tamen non licet argumentari; quælibet creatura possibilis exceditur ab alia creatura possibili, ergo omnes creaturæ possibiles collectiue sumptæ exceduntur ab alia creatura possibili; quia denotat modus ille tendendi collectiuus illam multitudinem colligi, & comprehendi intra terminos vt in hac propositione *omnes Apostoli Dei sunt duodecim*, & ideo non valet consequentia à collectiuo ad distributiuum. 10.

Hoc autem probat, repugnare actu infinitos gradus inæquales gratiæ.

Ex his ad primam confirmationem responderent aduersarij, semper effici propositionem de subiecto non supponente, dum sumuntur omnes causæ collectiuè, inquirendo, num omnes causæ collectiue sumptæ causentur ab alia extra collectionem. Ad secundam confirmationem dicerent, nunquam intelligi illo casu inchoari primo actionem, quia causæ causantes actu sunt sine initió, sicut nunquam intelligitur terminata prædicta intensio gratiæ, quia illa gratia est sine fine. Instabuntque aduersarij argumentum supposita possibilitate infinitatis actu, quæ subordinentur non per se, sed per accidens: sicut enim tunc designatâ quauis causa creata, non posset designari aliqua ex creatis, à qua primo inchoaretur actio, quia nulla esset causa creata, quæ non haberet aliam ante se, ita quamuis nulla admitteretur 11.

p.ima

prima causa, posset intelligi inchoari actionem huius causæ determinatæ, quin intelligeretur à qua causa primo mediate inchoaretur actio. Vrgeri potest instantia; quia eo ipso quod infinitum causarum subordinatarum per accidens sit possibile in actu, etiamsi concedatur prima causa, à qua primo ante omnes inchoetur actio huius ignis; tamen si hic ignis de facto penderet ab infinitis causis, & etiam à causa omniũ prima, adhuc non posset assignari causa à qua secundo inchoaretur actio, vt existeret ille ignis. & nihilominus optime intelligeretur simpliciter inchoari actionem, igitur quamuis non intelligeretur causa à qua primo inchoaretur talis actio, adhuc posset concipi inchoari simpliciter talem actionem.

12. Dicat quis vlterius, licet sit possibile infinitum in actu, repugnare tamen in causis per se subordinatis; quia non potest quælibet entitas indigere necessario ad sui existentiam infinita serie causarum, quin detur aliqua prima, à qua procedat. Probat hoc P. Vasquez 1.p.disp.26.cap.5. quia vnaquæque ex entitatibus causatis determinatam habet naturam, ac proinde determinatam postulat causam, quæ sit huius, vel illius naturæ, ideoque à confusa, & infinita multitudine causarum pendere non poterit. Huic etiam argumento respondebunt aduersarij, entitatem determinatam exigere pendere ab infinitis causis, ita vt nulla sit, quæ non sit determinata, & quæ non habeat aliam ante se; sicut entitas finita petit ex essentia sua in vera doctrina causari ab entitate infinita. Instabiturque oppositio in prædicto euentu, in quo determinata entitas penderet per accidens ab infinitis causis: nam tunc entitas finita, & determinata non habet causam determinatam à qua immediate post causam primam inchoetur actio.

P. Vasquez

13. Nihilominus absolute loquendo proposita argumenta sunt efficacissima; quia repugnat illud infinitum in actu prædictæ intensionis, & causarum etiam per accidens subordinatarum, & quodlibet infinitum multitudinis actu. Neque posset esse actu illud infinitum causatum, quin posset aliquid enunciari de tota multitudine collectiue sumpta, quia debet posse determinate signari aliqua causa, quæ esset prior natura infinitis causis ab illa pendentibus, quia si nulla causa determinata esset prior natura infinitis, solum darentur finitæ causæ priores natura finis, & nullo modo existerent infinitæ causæ. Neque datur causa à parte rei indeterminata, vel causæ indeterminatæ, aut collectio indeterminata, & confusa, quæ excedat infinitas causas cum illo ordine prioris, & posterioris. Quare illa obiectio recte exposita nequit instari in causis possibilibus subordinatis etiam per accidens, vel in scientia Dei; quoniam infinitas hæc syncathegorematica causarum, non est quia cognoscatur, aut possibilis sit aliqua causa indeterminata, vel concipiantur aut possibiles sint causæ indeterminatæ, vt multitudo confusa causarum, à quibus dimanent mediate infinitæ causæ subordinatæ, sed quia nulla est possibilis finita series causarum, quin possibilis sit, & cognoscibilis alia maior series finita causarum, quin possibilis sit causa à qua pendeant actu infinitæ causæ, vel series aliqua positiue infinita causarum, vt ex tota hac disputatione multoties colligi potest.

14. Addendum censuerim, quamuis admittatur possibilis infinita multitudo actu, non occludi viam efficaciter ostendendi repugnantiam processus in infinitum actu in causis per se subordinatis, quod ita ostendo; si daretur talis processus, prius natura extitisset multitudo finita causarum, quam infinita: nam infinita multitudo consurgit ex infinitis multitudinibus finitis, & ordine naturæ prius deberet esse multitudo finita, quam infinita, si in cunctis entitatibus seruetur ille ordo naturæ prioris & posterioris, quemadmodum si ordine successiuo durationis extitisset infinitum in actu, prius duratione existeret multitudo finita, quam infinita. Ex quo duo manifesta fiunt: tum assignari debere causam omnium primam; nam pro priori in quo solum intelligeretur multitudo finita, existunt tot entitates, & non plures, ac proinde non posset non dari entitas prima, vt patet: tum etiam non posse non fieri transitum à finito ad infinitum additione vnius in posteriori aliquo naturæ, vel reali durationis, si datetur ille processus absque fine: quoniam si in nullo posteriori naturæ vel realis durationis fieret ille transitus additione vnius, nusquam à multitudine finita per emanationem proueniret infinita multitudo seruatis prioritatibus naturæ in causando seu ordinibus causalitatum.

Ostenditur existentia Dei quamuis admittatur

possibile infinitum in actu secundum multitudinem.

15. Cum his cohæret quam optime admittere possibilitatem infiniti in actu secundum multitudinem, vt si simul in eodem priori naturæ producerentur infinitæ entitates à Deo. Quod infinitum tametsi multis nominibus implicet, non propterea, permissa possibilitate illius infinitatis, nostrum effringitur argumentum: aliquæ namque possunt adferri speciales implicationes huius infinitudinis præscindendo ab aliis, vt in præsenti accidit, quod rursus explico, & confirmo. Impossibile est vt perueniatur recto tramite ad extremũ quando impossibile est vt perueniatur ad medium atqui dato processu in infinitum: causis per se subordinatis non posset perueniri ad medium causarum, ergo neque ad extremum, V. G. ad hunc ignem, quem ordine naturæ antecederent infinitæ causæ, quique esset vltimus, seu quod idem valet, effectus non causans actu alium effectum. Maior licet probatione non egeat, adhuc explicatur, & confirmatur, Demus illas causas successiuè produci; nunquam esset verum pronunciare, pauciores restare producendas, quam essent productæ, quin aliquando fuisset verum dicere pauciores esse productas, quam quæ restarent producendæ, igitur perueniri non posset in extremum, quin perueniatur ad medium; nam si aliquando vel pro aliquo signo est verum dicere plures restare producendas, quam sint productæ, & similiter aliquando, vel pro signo aliquo vere enunciatur plures esse productas, quam restent producendæ: ergo similiter pro signo aliquo pronunciabitur tot entitates esse productas quot restant producendæ, & consequenter assignabitur prima & vltima, ac proinde intelligitur prima causa.

16. Confirmatur si à nulla causa incipitur non est quomodo fieri possit transitus, vt si pro priori aliquo restarent infinitæ, modo restent finitæ, nisi per additionem tandem vnius effectus producti series finita transeat in infinitam; nam suo ordine nunquam immediate fit transitus nisi ad vnicum effectum, & antea non erant producti infiniti, sed solum finiti, & aliquando peruenitur ad infinitudinem effectuum, quæ non esset immediate antea. Ad hæc, Repugnat effectum aliquem existere cuius existentiæ non possit reddi plena ratio in qua quiescat intellectus; igitur repugnat ille processus, in quo noster intellectus abiret in infinitum; quia nulla adhiberetur ratio cur ventum esset

Confirmatio

set ad hanc immediatam causam huius effectus. Hæc vltima ratio vt modo explicatur probat dari causam primam, quamuis admitteretur processus in infinitum in causis per accidens subordinatis: nam si Deus produceret hunc effectum per actionem adæquate ab illo pendentem, etiam si existerent infinitæ causæ mediatæ huius effectus causantes illum per alias actiones, redderetur sufficiens ratio cur effectus ille existeret, quin procederetur in infinitum; quia scilicet Deus causat sufficienter illum effectum.

17. Extremo confirmatur. Sicut ad hunc effectum determinatum requiritur immediata causa determinata, ita si indiget causa mediata, indigebit causa mediata determinata, non autem tali causa, quæ signari non posset; sed si indigeret processu in infinitum, semper exigeret causã, & causas, quæ determinari, & signari non possent: alioqui etiam posset hic effectus determinatus existere, quin possit signari determinata causa immediata illius sed semper designata quauis, posset assignari alia immediatior, quemadmodũ designata causa requisita remota, posset semper designari alia remotior.

Sect. V.

Quamuis esset possibilis actu, & cathegorematice gratia infinite intensa, non ideo esset admittenda existens de facto in Christo.

1. SI admittatur possibilis actu infinita intensio gratiæ habitualis, docent in Christo actu existere P. Suarez hic disp. 22. sect. 1. P. Vasquez disp. 46. cap. 2. Cardinalis de Lugo disp. 16. sect. 6. aliique non pauci. Nihilominus Gaspar Hurtado loco citato tametsi admittat gratiam habitualem potuisse esse infinite intensam in Christo, renuit concedere fuisse de facto infinitam; quia sola congruentia, & consonantia non sufficit ad tantam gratiam admittendam in anima Christi. Contra hoc vltimum placitum assurgit obiectio; quoniam Christi humanitas digna est quauis gratia habituali possibili; Deus autem dedit illi gratiam habitualem ob dignitatem humanitatis sanctificatæ per diuinitatem. Neque apparet cur parcior existimetur Deus in tribuenda sanctitate accidentali, cui substantialem concessit. Confirmatur: gratia habitualis quo intensior fuerit, eo maius ornamentum est humanitatis Christi; hoc autem ornamentum non superat dignitatem humanitatis; quin potius digna esset humanitas maiori sanctitate accidentali, si maior possibilis esset; igitur in humanitate Christi existit actu infinita gratia habitualis.

Sua. Lugo. Gasp. Hur.

2. Consequenter, qui docent gratiam habitualem Christi esse actu infinitam necesse est dicant lumen gloriæ, & visionem beatificam animæ Christi esse infinitæ intensionis, si in visione admittantur diuersi gradus intensionis. Imo colligit Meratius disp. 23. sect. 4. probabilius esse humanitati Christi de facto inesse omnem gratiam possibilem; si omnis gratia possibilis simul produci possit, & rursus infert gradus gratiæ habitualis existentes in reliquis hominibus, de facto etiam existere in humanitate Christi, & sic esse in pluribus subiectis, & locis productos multiplici actione, seu eductione.

Meratius

3. Hæc tamen absurda sunt; nam inde fieret animam Christi esse in pluribus locis adæquatis & distantibus: nam posito vno extremo vnito in alio loco adæquato, ibi etiam esse debet aliud extremum vnitum: etenim in vi vnionis fundatur existentia corporis Christi sub speciebus vini: vt enim traditur à Tridentin. sess. 13. c. 3. corpus Christi est sub specie vini, & sanguis sub specie panis, animaque sub vtraque *Vi naturalis illius connexionis, & concomitantiæ, qua partes Christi Domini, qui iam ex mortuis resurrexit, non amplius moriturus, inter se copulantur*: Diuinitatem porro *propter admirabilem illam cum corpore, & anima hypostaticam vnionem*, ergo ex exigentia vnionis prouenit, vt posito aliquo extremo in loco adæquato, non sit extra illum locum adæquatum illud extremum: alioqui Diuinitas non deberet esse ibi, *Propter admirabilem illam illius vnionem*. Quod explicat S. Tho. 3. p. q. 76. art. 1. *Ex naturali autem (inquit) concomitantia est in hoc sacramento illud, quod realiter est coniunctum ei, in quod prædicta conuersio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter coniuncta, vbicumque est vnum realiter, oportet & aliud esse*, Ecce ex vi solius vnionis probatur debere extremum vnitum non distare à loco adæquato, in quo aliud extremum diuinitus collocatur. Ideo etiam Catechismus Romanus de sacramento Eucharistiæ §. 34. ex præcisa ratione physicæ vnionis infert vniuersalem concomitantiam eorum, quæ inter se physico nexu copulantur, dicens: *Si enim duo aliqua inter se re ipsa coniunguntur, vbi vnum sit, ibi etiam alterum esse necesse est.*

Vrgetur. Trident. S. Tho. Bat. Rom.

Quod etiam confirmatur: quoniam alioqui nullum esset fundamentum existimandi animam Christi in Eucharistia habere gratiam habitualem quam habet in cœlo, aut habitus etiam naturales intellectus, aut voluntatis, quia non sunt hæc de naturali complemento humanitatis. Neque oportet admittere noua miracula, quæ sunt citra exigentiam vnionis. Propter hæc tamen non existimo gratiam habitualem debere esse in omni loco in quo est Angelus, aut intellectionem Angeli debere occupare omnem locum, quem de facto naturaliter occupat Angelus; quia sufficit si extremum vnitum non distet à loco adæquato quem naturaliter occupat aliud extremum, licet possit etiam hoc aliud extremum esse naturaliter in minori spatio. 4. Confirmatio.

5. Probaretur modo absolute gratiam habitualem Christi non esse infinite intensam, si gratia esset infinite intensa, omnes etiam supernaturales habitus essent infinitæ intensionis, & consequenter omnes supernaturales actus Christi essẽt infinite intensi, quia Christus Dominus semper operabatur iuxta intensionem habitus, neque in aliquo deerat gratia Dei; atqui illa infinita intensio suæ operationis non esset absque infinito conatu ex parte Christi, qui infinitus conatus nequit prouenire ab ipsa humanitate, quantumuis, iuuaretur à causa infinite intensa: etenim nequit causa finita elicere simul infinitas operationes: infiniti autem gradus intensionis sunt veluti infinitæ operationes exigentes non minorem conatum quam infiniti actus remissi carentes intensione. Non posse aliquam virtutem finitam simul efficere infinitos actus, ex eo liquet, quia cum eius virtus sit finita, & eo plus exerceatur quo plures actus elicit, non potest non exhauriri exercitio actuum finitorum. Ideo luminosum quo maiorem lucem actu producit, censetur maioris virtutis, & tandem exhauritur eius virtus, quin possit simul producere lucem infinitè intensam, aut extensam: alioqui si eidem exiguo luminoso simul applicarentur infinita subiecta penetrata in omnibus

Probatio conc lusion. Nequit virtus finita infinitas simul operationes elicere.

omnibus illis sua naturali virtute produceret lucem, & sic produceret lucem infinitam, quin posset eius virtus exhauriri. Ob id etiam quando nimio conatu nostræ potentiæ exercentur, siue concurrant ad actus naturales, siue ad supernaturales per potentiam obedientialem, defatigantur, quia per extenuationem virium animi operantis in corpore cum conuersione ad phantasmata aduocatur dolor, & mentis defatigatio.

6. Potest quidem finita virtus producere natura sua effectum perfectiorem aliis infinitis ordinis inferioris; non tamen productione effectus ordinis superioris ita extenuantur vires, ac per productionem plurimorum ordinis inferioris; quia licet excellentior effectus postulet cæteris paribus excellentiorem conatum, tamen pro excellentiori effectu non crescit conatus arithmetice sed solum geometrice, quemadmodum pro maiori perfectione obiecti non crescit cum proportione arithmetica, sed duntaxat geometrica perfectio actus, & ideo, licet cæteris paribus perfectior sit visio obiecti; quo perfectius fuerit obiectum; non tamen eo quod obiectum sit infinite perfectum, debet visio superare infinite aliorum obiectorum visiones, sed sat erit si in superiori ordine constituatur: at vero pro maiori multiplicatione actuum crescit arithmeticè conatus voluntatis humanæ, cuius virtus cum infinita non sit, tandem exhauritur. Imò vix experitur humana voluntas maiorem exercere conatum, dum actu naturali cognoscit pari remissione, & claritate, seu obscuritate Deum, ac aliud obiectum, quod idem à fortiori procedit dum attingit per cognitionem vel amorem obiecta creata inæqualia.

Pro maiore multiplicatione actuũ arithmeticè crescit conatus voluntatis.

7. Semperque virtus obedientialis cuiusuis creaturæ est finita, ita vt tandem exhauriri posset; alioqui neque repugnaret virtus naturalis creaturæ, quæ nunquam exhauriretur productione determinata qualitatis intensæ, & posset produci Angelus, qui natura sua possit simul habere cognitiones claras non tot quin plures, & pariter amores non tot quin plures, & simul posset elicere actus intensiores in infinitum, & vehementiores impulsus sine fine, & se etiam per præsentiam localem extendere ad maius spatium absque termino, ita vt nunquam occuparet spatium adeo magnum, quin posset occupare spatium maius, & posset mouere quodlibet corpus quantumuis maximum, & quamuis maxima esset resistentia ex parte mobilis, & posset totum elementum terræ sursum simul mouere, & producere æqualem impulsum in corpore maxime distanti, & in propinquo. Ideo etiam omnes causæ creatæ determinant suæ actiuitatis sphæram, quia cum illa virtus sit finita, necesse est tandem exhauriatur.

Virtus obedientialis cuiuscumque creaturæ finita est.

8. Alia etiam ratione potest ostendi in Christo Domino non esse de facto infinitam intensionem gratiæ habitualis: quia scilicet in Christo non potuit esse omnis gratia possibilis seu omnis possibilis intensio, quemadmodum neque esse potuit in pura creatura; quia sicut nulla potest determinari creaturã, quæ sit omnium perfectissima, quia quælibet creatura infinite distat à Deo, & consequenter diuinæ perfectiones possunt adhuc magis participari à creatura, ita nulla creatura potest per gratiam habitualem esse tam sancta, vt per gratiam habitualem non possit fieri sanctior, & Deo gratior magisque participans diuinam naturam; quia posita qualibet sanctitate gratiæ habitualis, adhuc creatura infinite distat a Deo & Deus est magis participabilis per sanctitatẽ, dum immediate in se ipsa non participatur sanctitas increata. Neque est cur possit determinari creatura, quæ ita per gratiam creatam, (quin participet Diuinitatem in se ipsa) participet diuinam naturam, vt non amplius possit illam participare per gratiam, non possit autem dari creatura, quæ per suam substantiam creatam ita participet Dei bonitatem, vt nulla creatura per suam substantiam possit amplius diuinam bonitatem participare. Quod si in creatura, vel in Christi humanitate, non potuit esse omnis possibilis intensio gratiæ habitualis, non erit cur in Christo admittatur infinitas intensionis gratiæ habitualis: quod enim præstaret illa infinita intensio infinite inferior omni intensione possibili, præstari posset per gradus finitos, quorum vnus, vel plures essent in ordine superiori respectu illius infinitæ intensionis, quam aduersarij considerant existere de facto in Christo: nam frustra fiunt per infinita, quæ per finita fieri possunt. Sic etiã voluntas elargiẽdi eleemosynã infinitis pauperibus, si hoc fieri possit, non meretur gratiam habitualem intensam infinitè, sed vnum gradum gratiæ altioris ordinis æquiualentem infinitæ intensioni gratiæ habitualis: nam illa voluntas, quæ de facto non remuneratur infinita intensione gratiæ habitualis, aliter condigne remunerari nequit, nisi detur ei in præmium talis gradus: etenim præmium illius voluntatis necessario erit maius, quam præmium correspondens voluntati alteri erogandi eleemosynam finitis pauperibus procedenti à cognitione æque obscura, & non magis intensa: atqui volũtas subueniendi vni pauperum eodẽ modo meretur determinatum gradum gratiæ, & voluntas similis succurrendi æqualiter duobus egenis maius præmium determinatum meretur, ac proinde consequitur duplicem gradum; & voluntas dandi stipem tribus pauperibus triplicem emerebitur gradum gratiæ, & sic abitur in infinitum; ac proinde cum voluntas prædicta subueniendi infinitis egenis maius præmium obtinere debeat quacunque illa voluntate opitulandi modo dicto finitis pauperibus, necessarium esset illam remunerari infinita intensione habitualis gratiæ, quod incommodum omnes vitare conantur, & nulla erit idonea expeditio difficultatis, nisi fateamur illi voluntati opitulandi infinitis pauperibus correspondere in præmium gradum vnicum habitualis gratiæ æquiualentem infinitæ intensioni gratiæ habitualis.

1. Conclusionis probatio.

Repugnat participatio diuinæ naturæ per gratiã omnium perfectissima.

Quod præmium meretur voluntas est largiendi eleemosynã infinitis pauperibus.

Ex hoc principio inferemus in materia de charitate breuem continuationem actus non promereri infinitam intensionem gratiæ, licet demus gratis illud breue tempus constare infinitis instantibus, ita vt determinari non possint tot instantia, quin plura signari, seu determinari possint, & cuilibet instanti determinato correspondeat determinata pars gratiæ. Cæterum datis illis principiis, ne meritum breuis continuationis operis æquiualeat merito infinitorum actuum asserendum est minus hominem mereri per continuationem, quam per productionem substantiæ actus, & continuationis meritum esse quodammodo in ordine inferiori, respectu meriti productionis ipsius substantiæ boni operis, & continuationem breuem per aliquod determinatum tempus solum æquiualere primæ productioni vnius actus. Hæc delibasse sufficiat. 9.

Quod autem fuerit in Christo tanta gratia, & non minor, refundi non debet in solum liberum Dei decretum, sed in exigentiam ipsius vnionis hypostaticæ, quæ petit illam infinitudinem gratiæ 10.

Vnde damnatur mensura gratiæ habitualis in Christo.

tiæ habitualis; ſupernaturalis namque ordo imitatur naturalem: qualitates autem naturales, licet natura ſua non habeant certum terminum, quia ex natura ſua ordinantur ad omnes formas poſſibiles, & hæ procedunt in infinitum; tamen reſpectu cauſarum naturalium exiſtentium, reſpectu huius vniuerſi habent ſummum gradum, ita habitualis gratia licet ſecundum ſe, & in ordine ad potentiam Dei abſolutam potuerit eſſe maior in Christo; tamen ex vi exigentiæ vnionis hypoſtaticæ non debuit eſſe maior; quia vnio hypoſtatica non exigit infinitam intenſionem; quia talis intenſio nequit exiſtere actu, ac proinde exigit finitam intenſionem, quæ per æquiualentiam infinite ſuperet omnem gratiam habitualem omnium beatorum, Angelorum, & hominum, quamuis omnes homines ſaluarentur, & nullus Angelorum reprobaretur, quod adhuc firmabunt, quæ dicemus ſequenti ſect.

Sect. VI.

Non obſcure ex dictis intelligitur qua ratione habitualis gratia Magnæ Matris ſuperauerit gratiam omnium ſanctorum collectiue.

1. **P. Suar.** VT oſtendat P. Suarez B. Virginem ſaltem in fine vitæ conſequutam fuiſſe intenſiorem gratiam, ſeu plures gradus gratiæ, & charitatis, quam ſint in cunctis beatis hominibus, & Angelis mirabilem quandam ſupputationem ingreditur. Putat enim Deiparam, quæ in primo ſuæ conceptionis momento maiorem gratiam adepta fuit quam ſupremus, ſeu fœliciſſimus beatorum, duplicaſſe gratiam primo actu orto ex gratia, & habitu charitatis, & ſecundo actu, & ſic deinceps operatam fuiſſe ſecundum totam intenſionem habitus, & ideo quadruplicaſſe gratiam, quam habuit, & accedente nouo actu totam præcedentem gratiam duplicari facta ſupputatione, quam conficiunt Arithmetici in tabula aleatoria multiplicatis, & continuo duplicatis tritici granis, Indeque infertur plus meruiſſe B. Virginem extremo actu charitatis, quo vitam abſoluit, quam reliquo totius ante actæ vitæ decurſu.

2. **Impugnatur** Ex principiis appoſitis ſect. præcedenti redditur difficilis hæc ſupputatio; quoniam non videtur poſſe animam rationalem etiam per virtutem obedientialem ſimul producere actus adeo intenſos: nam virtus obedientialis actiua eſt finita, ac proinde multiplicatione operationum poteſt exhauriri, non ergo ſimul poteſt efficere tot actus, quot omnes Angeli beati, & homines ſancti elicuerunt in via, & conſequenter neque actum, qui ratione intenſionis gradualis cunctis illis actibus, & intenſioni ipſorum æquiualeat propter maiorem, aut æqualem multitudinem gradualem. Porro virtutem illam obedientialem eſſe finitæ actiuitatis ſumitur ex ibi expoſitis: tum etiã quia non minori conatu concurrit intellectus aut voluntas in actus ſupernaturales intellectus aut voluntatis, quam in naturales & ideo experimur non minus animum defatigari. Et licet hæc defatigatio non habeat locum in operationibus ſcientiæ per ſe infuſæ, quas etiam tempore ſomni exercebat Dei mater, quia animus non defatigatur contemplatione, aut amore, niſi propter neceſſariam concomitantiam cooperationis phantaſiæ; tamen abſque tali defatigatione finitur virtus, vt conſtat in naturali virtute Angeli ad eliciendas operationes intellectuales, vel volitiuas. Imo ex his reiicienda eſt illa potentia obedientialis actiua in entitate creata ad producendum quemlibet effectum etiam diuiſiuè, quia nequit admitti ad producendum effectum quemlibet collectiuè, eademque videtur eſſe vtriuſque ratio; quia non admittitur virtus naturâ ſuâ potens inadæquate producere quemlibet effectum etiam diuiſiue, & cauſa influens per virtutem obedientialem non minus actiuitatis exercet, quam cauſa naturalis. Solumque eſt differentia, quatenus cauſæ influenti per virtutem obedientialem non debetur virtus eleuans. Sæpe etiam cauſa, quæ per virtutem obedientialem concurrit plus conatus exercet, quam virtus naturalis: nam voluntas in actus ſupernaturales maximo conatu ſæpe prorumpit, & in actus naturales exiguo conatu ſæpiſſime concurrit, ac proinde ſi calor poſſet eleuari immediate vt per ſe ipſum gratiam efficeret, ſimiliter poſſet non minori vi, ſeu conatu producere gratiam, quam alium calorem, & ſimiliter aqua non minorem actiuitatem, ſeu conatum præſtaret in productione immediata caloris, quam frigoris ſibi connaturalis. Quod ſi fundamenta aduerſariorum admittentium illam potentiam obedientialem actiuam ſcrutemur, apparebit ex ipſis colligi aquam abſque limite poſſe ſimul producere ſupernaturales effectus, non tot, quin plures poſſit producere, quod implicatorium eſſe ſatis ſuadent quæ ſuperiùs adduxi. **Potentia obedientialis actiua nõ eſt ad producendum quodlibet.**

3. **Limitata eſt corporũ beatorum agilitas.** Hinc etiam eſt, vt in corporibus beatorum detur finita, & determinata agilitas, quia quælibet forma etiam ſupernaturalis habet finitam virtutem, licet corpora ſanctorum, vt Patres ſignificant tam cito poſſint ab vno loco in alium transferri, quam cito ſpirituales creaturæ tranſeunt. Hi etiam, qui docent beatum poſſe immediate tranſire in locum diſtantem non tranſeundo per medium, affirmant, non poſſe beatos ad quamcumque diſtantiam ita moueri, quia quæuis virtus loco motiua eſt finita, & determinata quoad velocitatem, & maior virtus requiritur vt mobile in eodem tempore moueatur ad locum diſtantiorem, quam ad propinquiorem. Eſtque probabile corpora beatorum poſſe moueri de loco ad locum non tranſeundo per medium: cæterum hoc debet eſſe intra determinatã ſphæram, intra quam debent exponi verba Auguſtini lib. de ciuit. Dei cap. 30. & in Enchiridion cap. 90. nec non Bernardi ſerm. 4. omnium ſanctorum, Laurentij Iuſtiniani in lib. de perfecta conuerſ. monaſti. cap. 23. Ex quo nimis in ancipiti redditur illud Suarij pronunciatum: quoniam difficile erit creditu, poteſtatem B. Virginis ad mouendum corpus, quæ finita eſt, ſuperare velocitatem omnium beatorum collectiue, ergo multo minus credibile erit B. Virginem vnico actu viæ adæquate intenſionem omnium actuum omnium ſanctorum, ita vt ſimul tot actus cenſeatur elicuiſſe, quot per omnem viæ periodum elicuerunt omnes beati: maior namque reperitur virtus ad eliciendos ſimul tot actus quã præſentiam localem ſubito in loco diſtantiſſimo. Imo multi docuerunt, neque diuinitus potuiſſe Angelum etiam per vnicum actum cognoſcere ſimul diſtinctè infinita: quia virtus Angeli ad cognoſcendum etiam per potentiam obedientialem eſt finita, maiorque virtus intelligendi requiritur ad plura ſimul conſideranda, quam vnum tantum vel pauciora. Quo fundamento ducti S. Tho. 1. p. q. 58. art. 1. Caietanus ibidem cum reliquis modernis, & Capreolo 2. diſt. 3. q. 2. art. 1. concluſ- **Auguſt. Bernard. Laur. Iuſt. S. Tho. Capreol.**

Farrar. Bonau. Richar. Ægid. Scot.

clus. 9. Ferrata 2. *contra Gentes* cap. 101. Maiore 2. dist. 3. quæst. 8. Bonauent Richardo. Agid. Scoto, & alij ibidem supponunt Angelum non posse simul attendere omnibus, quæ in mundo sunt; quia non potest nobis constare Angelos habere illam maximam virtutem, cum eius virtus intellectiua limitata sit: atqui pari ratione nobis constare nequit, animum rationalem posse eleuari ad illos actus formę infinitos eliciendos: nam quo plures actus eliciuntur, eo magis conatus augetur proportione arithmetica; secus & per vnicum actum plura cognoscantur, vt vidimus in præcedenti sectione.

4. *Confirmatio* Confirmatur, licet animus rationalis posset eleuari diuinitus ad omnes illos actus seu omnem illam intentionem gradualem simul eliciendam; non tamen id circo conuenienter id tribuitur B Virgini, quia necesse est bicere, Christum ferme innumere multiplicato excessus vincere actiuitatem Deiparæ, quæ virtus Christi cum finita sit licet à quouis lumine finito iuuaretur, non posset simul tot actus elicere; quia licet per impossibile à lumine infinito eleuaretur, quia lumen nō est tota ratio agendi, deberet per elicientiam actuum illa virtus extenuari, & nullo modo potest nobis constare, tantam esse virtutem animi rationalis vt in tantam numerositatem actuum simul protumpere possit, quia non est verum vnum principium partiale coagens aliis principiis partialibus æque posse operari, ac aliud principium partiale secundum; si vtrumque principium partiale per se ipsum immediate tribuat specialem actiuitatem, quia quo plures effectus simul producit eo minores habet vires ad plures alios producendos, quoniam virtus illa limitatam habet efficaciam, ac proinde dum in plures effectus distribuitur, necesse est in singulis minuatur, quæ minuitur arithmetice per gradus actiuitatis ad singulos effectus requisitos

5. *Nequit eleuari potentia vt maiorem conatum se ipsa exerceat quàm posset naturaliter.* Putauerim etiam (ex quo præsens difficultas nouas vires acquiret) neque per potentiam obedientialem eleuari posse creaturā vt per se ipsam immediatè maiorem conatum præster, quam præstare posset per vires naturales, quia causa eleuans ratione sui auget vires, quatenus vnum principium magis potest, dum adiuuatur à potentiori comprincipio, quam si adiuuaretur à debiliori non vero quatenus per iuuamen maioris virtutis alterius comprincipij possit etiam per se ipsum ex parte sui maiorem exhibere conatum: nam vires propriæ non augentur in se ipsis per accessionem distinctæ virtutis, sed solummodo eadē virtus, quæ antea erat, magis iuuatur, quatenus ex vtroque principio coalescit vnum, potens nobiliores aut plures effectus producere.

6. *Confirmatio* Quod iterato declarari potest, nam si vnica illa virtus esset, & plures actiones immediate efficeret, distraheretur virtus, & minueretur in singulis; si autem sit principium partiale, eandem necesse est retineat proportionem, quatenus ex parte sua per proprium, & immediatum conatum influit, ac proinde, seruata proportione, militat eadem ratio vt minuatur eadem virtus, & finiatur si præstet ex parte sui omnem conatum, quem per proprias, & naturales vires explicare potest. Hinc etiam est, vt siquis vires habeat adportandum pondus vt decem, & iuuetur ab alia simili virtute ad portandum pondus vt viginti; non possit simul iuuare alium quamuis cum priori solum partialiter concurrerit. Nostra etiam imaginatio si vtatur vno phantasmate attente, non poterit simul cum æquali facilitate cum alio operari; quia cum vtroque suam vim immediate applicat. Quod non prouenit solum ex debilitatione, seu de fatigatione virtutis; etenim ab ipso actionis exordio prius quam potentia, vel organa debilitata sint illam difficultatem experimur ob distractionem immediatæ virtutis actiuæ; quia semper est verum, maioris virtutis esse plura operari simul quam vnicum.

Confirmatur, ideo, licet in intellectu esset lumen infinite intensum, non posset intellectus operari immediate visionem infinite intensam; quia quo plures gradus visionis intellectus efficit eo magis distrahitur, & minuitur in singulis illa virtus, ergo iuuamē validissimi comprincipij non facit vt virtus quæ iuuatur, & eleuatur etiam per potentiam obedientialem, possit immediate per se ipsam maiorem explicare conatum, quàm exhibere potest naturaliter per se ipsam: alioqui non esset cur per accessum infiniti luminis non posset elicere visionem infinite intensam. Sic etiam si vnus vellet cum infinitis portare infinitum pondus, non posset ex parte sui maiorem exhibere conatum, quam præstaret se solo per se ipsum immediate. Vnde sistendo in vno actu portandi pondus vt octo simul cum alio, non plus efficit re ipsa ex parte sui, quam si solus portaret pondus proportionatum suæ virtuti: nam partialiter ferre octo, perinde est ac solum, seu totaliter portare quatuor, vt cuique constare poterit. 7.

Non posse intellectum creatum etiam de absoluta Dei potestate simul distincte cognoscere infinita actu docuerunt Henric. quodlib. 7. quæst. 1. 2. & 3. Scotus quæst. 2. §. *sed ista via* & §. *sed contra illud* Gab. quæst. 1. art. 1. conclus. 1. & 2. post. 2. notabile, Richar. art. 2. quæst. 3. nec non in 3. dist. 14. art. 3. quæst. 2. in corpore & ad 3. Lælius Zechius tract. de Christo conclus. 6. dicto 11. proposit 4. & 5. Palacios disp. 1. sententia seu conclus. 6. Almainus quæst. 1. Ouandus proposit. 5. citans Guillielmum Vatronem, quam etiam refert P. Molina 1. p. quæst. 12. art. 8. disp. 5. membr. 4. & 7. Idemque docebant Marsilius in 3. quæst. 10. art. 2. p... conclus. 2. Adamus 2, dist. 1. quæst. 5. in fine, & in 3. sent. quæst. 10. conclus. 4. (quem refert Capreolus in 3. dist. 14. quæst. 2.) Dionysius Cisterciensis 3. quæst. 3. art. 3. Paludanus in 3. dist. 14. quæst. 1. col. penultima, & in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 3. num. 21. ad 3. obiectionem, & num. 25. Ocham. 4. quæst. 13. art. 5. dub. 4. Nicolaus de Niisse in resolutionibus Theologicis titulo 4. p. 1. portione. 1. Franciscus à Christo 4. lib. de Incarnat. quæst. 7. licet oppositam sententiam (quam à paucis propugnari putat) pariter tueatur. Et ideo Enriquez de fine hominis cap. 10. §. 6. litera S. aiebat vix paucos docuisse animam Christi videre infinita. Fundamentumque potissimum tantorum virorum fuit; quoniam quæuis creatura est finitæ virtutis, ac proinde non potest efficere visionem, quæ constet infinitis gradibus, cuiusmodi putarunt esse debere, quæ attingeret simul distincte infinita obiecta. Nos tamen oppositum omnino verum putamus, quia per vnicam visionem, quæ solum constet finita intensione & per gradū vnicū, videri possunt simul infinita obiecta Cæterum in tali casu intellectus ex parte sui non præstat maiorem conatum, quam per vires naturales præstare posset, sed ab excellentiori lumine, vel specie iuuatur, vt cum æquali conatu ex parte intellectus, videantur per vnicum gradum visionis infinita, qumadmodum vnus homo si iuuaretur ab infinitis posset sustinere, au portare infinitum pondus, quin actiuitatem augeret, vt supra 9.

Potest intellectus creatus eleuari, vt cognoscat simul infinita obiecta distinctè. Non tamen maiorem conatum præstabit, quàm naturaliter posset

ſupra diximus. Aduerſarij vero optime ex ſuo principio illam concluſionem intulere, quia ſcilicet putabant actiuitatem intellectus eo magis debere augeri quo plura cognoſcit, ac proinde ad cognoſcendum infinita deberet habere actiuitatem infinitam, vel ſimpliciter vel ſecundum quid quatenus natura ſua poſſet præbere conatum per quem ſimul cognoſceret infinita, quem conatum nequit natura ſua præſtare animus rationalis, vel Angelus. Fient hæc perſpicua magis in controuerſia de ſcientia animæ Christi Domini.

9. Quo pacto Deipara gratiam auxerit quæ omniũ ſanctorum gratiam ſuperauerit.

Vt igitur has declinemus difficultates, & pariter doceamus B. Virginem nunquam remiſſe operatam fuiſſe, ſed ſemper iuxta omnem actiuitatem habitus aſſerimus B. Virgini etiam à primo ſuæ conceptionis inſtanti conceſſos fuiſſe aliquos gradus gratiæ, qui ratione ſuæ perfectionis tales erant vt ſuperarent perfectione, & æquiualenter intenſionem &perfectionem gratiæ habitualis repertam in quauis alia pura creatura ſanctiſſima, & ſingulis momentis duplicare gratiam habitualem præexiſtentem in ſubiecto non quidem multiplicaris totidem gradibus intenſionis, ſed ſuperueniente de nouo vnico gradu gratiæ, qui in perfectione ſuperabat omnem illam multiplicationem gradualem, quam aduerſarij conſiderant, & ſubiectum reddebat non minus ſanctum, quam fieret per omnes illos gradus habitualis gratiæ. Hoc pacto aſſerui in ſect. præcedenti voluntati conferendi eleemoſynam infinitis pauperibus confuſe vel etiam clare cognitis non correſpondere in præmium infinitam intenſionem gradualem ſed vnicum gradum gratiæ de ſe excedentem infinitos alios inferioris ordinis.

10. Conſequenter etiam dici debet ita ſingulis momentis duplicari gratiam quam in præcedenti inſtanti habebat Deipara, vt non augeretur aliquo pacto gratia per intenſionem gradualem; ſed ſolummodo commutaretur gradus gratiæ qui antea exiſtebat in alium multo perfectiorem, & æquiualentem omni illi intenſioni graduali duplicatæ iuxta ſupputationem aduerſariorum. Quo etiam pacto Cardinalis de Lugo in præſenti diſp. 7. ſect. 2. n. 46. & ſect. 3. n. 57. affirmat aliquando præmiari noſtra opera abſque maiori intenſione graduali per alium gradum gratiæ ſubſtantialiter perfectiorem loco præcedentium. Hoc modo recte intelligitur B. Virginem ſingulis momentis ſuæ vitæ promeruiſſe, aliter vero non niſi nimis difficulter, quia ſi ſingulis momentis augeretur gratia & quouis momento haberet ſufficientem aduertentiam ad ceſſandum ab actu, adeò augeretur gratia, vt virtus finita non poſſet elicere actus æque intenſos: etenim inſtantia temporis quæ intra quadrantem horæ continentur, ſunt in tanta multitudine, etiam in ſententia componente tempus ex ſolis inſtantibus finitis; vt naturaliter non poſſit homo tot actus, vel gradus intenſionis ſimul elicere, vt colligi poteſt computando inſtantia iuxta motum primi mobilis, quod in ictu oculi millies millia milliaria tranſit.

11. Qua ratione Angeli in via tantũ gratiæ cumulum acquirere potuerint.

Qua etiam ratione facilius intelligitur quomodo Angelus intra breuem illam viam potuerit tantam gratiam acquirere, vt ſuperet merita ſanctorum, qui plurimorum annorum ſpatio in ſanctitate creſcebant. Etenim Angeli à prima ſui conditione habuere aliquos gradus gratiæ habitualis ſubſtantialiter perfectiſſimos, qui de ſe efficiebant perfectiores actus, & dignos excellentiori gratia habituali, & ſingulis ſuæ viæ momentis multoties duplicabant gratiam: nam in ſingulis inſtantibus plurimas valde perfectas, & intenſas operationes eliciebant, quarum ſingulæ adæquabant præcedentem gratiam, & operatio, quæ poſterior erat naturâ, duplicabat gratiam correſpondentem actui, qui præcedebat ratione. His accedit Angelum facilius potuiſſe eleuari ad eliciendos actus nimis intenſos: nam eius naturalis virtus ad eliciendum conatum maxima eſt, & ſubſtantia Angelica quo perfectior eſt, eo maiorem conatum ad intelligendum, & amandum, vti ad motum localem præſtare poteſt. Imo Suarius lib. 4. de Angelis cap. 25. n. 7. docet poſſe Angelum ſe mouere à cælo in terram in quocunque minori tempore in infinitum. Quod iuxta noſtra principia de compoſitione temporis non habet locum, quia tempus ſolum componitur ex inſtantibus finitis.

12. De merito actus charitatis ſumme remiſſi, præmerito actus temperantiæ eiuſdem remiſſionis.

Expedienda etiam obiter occurrit ex dictis alia difficultas attinens ad materiam de charitate, in qua ſtatuitur, actum cuiuſuis virtutis moralis, tametſi ſumme remiſſus ſit, mereri, aliquem gradum gratiæ habitualis, licet pariter ſupponatur actum excellentiſſimæ virtutis, nimitum charitatis æque remiſſum non promereri niſi tantum vnicum gradum gratiæ, quæ duo niſi iuxta ſententiam noſtram conciliari nequeunt; ſi quidem cæteris paribus multo plus meretur actus charitatis, quam temperantiæ; igitur elidenda eſt difficultas affirmando illi actui charitatis correſpondere gradum gratiæ ſubſtantialiter perfectiorem gradu reſpondente actui temperantiæ, & gradus illos ſeruata proportione eſſe inæquales iuxta ipſorum operum inæqualitatem. Simulque aperitur via ad declinandum aliud non leue obiectum probare intendens, actum charitatis promereri gratiam infinitam, quoniam excedit infinitos actus inter ſe inæquales, nam ſub actu charitatis ſont infiniti actus, quorum quilibet eſt pefectior alio, & meretur maius præmium quam alius: hæc enim oppoſitio fugatur ſi conſiderentur gradus gratiæ, quorum quilibet excedat alium, vti vnus actus alium ſuperat.

13. An dolor damnatorũ ſit intenſiſſimis per gradualem intenſionem.

Ex eiſdem etiam principiis diſijcitur obiectio altera, quæ ex dolore, quem patiuntur damnati poſſet exoriri: nam ille dolor videtur intenſiſſimus graduali intenſione, ac proinde animum aut Angelum, qui torqueretur ſimul elicere plurimos & ferme innumeros gradus intenſionis repertos in illo dolore, ac proinde maximum conatum exhibebit ſubſtantia, quæ illo dolore vexatur. Euaneſcit tamen difficultas, ſi negata omni illa intenſione graduali, aſſeramus animum aut Angelum adiutum, & eleuatum per cauſam potentiſſimam efficere vnum, aut plures gradus doloris ex propria ſua natura ſuperantes illam maximam intenſionem gradualem, quæ ab aliis conſideratur, in quos gradus non concurrit ſubſtantia, quæ affligitur maiori conatu ex parte ſui, quam naturaliter poſſet, vti ferens ſimul cum aliis cauſis valentioribus maximum pondus non exercet ex ſe maiorem conatum, quam ſi tantum portaret pondus ſuis viribus proportionatum. Quod ſi in hoc caſu velis admittere omnem illam intenſionèm gradualem, quam alij non recuſant admittere, neceſſario tenendum eſt conatum ſubſtantiæ, quæ ita cruciatur, eſſe inferioris ordinis, & nimis debilem reſpectu cuiuſque gradus, neque eſſe tantum reſpectu graduum perplurium, quantum nos experimur reſpectu duorum, aut trium graduum, quos ordinario & connaturali modo elicimus, dum obiectum aliquod amamus: experimento namque edocemur, noſtras vires eſſe impares ad plurimos actus, aut operationes nimis

nimis intensas eliciendas. Quod idem cum proportione dictum puta de gaudiis beatorum.

13. Non admittunt alij discursum P. Suarez in occupando illo cumulo fere immenso meritorum Beatæ Virginis: nam intensio actus commensurari debet non solum habitui præexistenti, sed auxilio actualis gratiæ: si enim sancta cogitatio sit remissa, actus etiam charitatis erit remissus: non est autem vnde colligatur Beatæ Virgini semper fuisse concessum auxilium sanctæ cogitationis æquale intensioni habitus. Huic tamen obiectioni non est fidendum. Tum quia si tota illa intensio gratiæ actualis necessaria esset, vt actus amoris adæquaret intensionem habitus præexistentis, non posset omnis illa intensio actualis gratiæ rationabiliter Deiparæ denegari: non enim habitualis charitas in eâ fuit vsquam ociosa, sed in modo operandi, cum illa debet esse per omnia filio similis, quantum fas est. Neque ipsa in modo operandi, & bene vtendi gratiâ habituali sibi concessâ fuit inferior aliquando alteri puræ creaturæ; plures autem sancti sæpe in ipso amore intensionem præcedentis habitus adæquabant; minimeque fuisset omnibus modis gratia plena, si plenitudinem habitualis gratiæ non adæquaret actualis. Tum etiam quia falso sumitur, intensionem sanctæ cognitionis, seu auxiliantis gratiæ excedi non posse ab intensione actus, vt suo loco extendemus. Quod apertius constat ex doctrina nuper expositâ, quoniam illustratio vt duo potest ex propriâ substantiali perfectione clarius proponere bonitatem obiecti, quam illustratio intensa vt quatuor, nam claritas maior non solum prouenit ex maiori intensione graduali, sed etiam ex perfectiori modo tendendi in obiectum; potest enim euidentior notitia & plures gradus amoris & formalitates ex parte obiecti repræsentans esse remissior quam cognitio obscura & minus extensiue repræsentans ex parte obiecti.

Fuerit ne gratia actualis Deiparæ æqualis intensionis cum habitibus gratiæ, & charitatis.

Maior claritas cognitionis non semper prouenit ex maiori intensione.

14. Actualem gratiam B. Virginis, & sanctam illustrationem correspondere habitui gratiæ, & charitatis non obscure indicarunt Patres, idque accipio ex Bernardo in serm. de verbis Apocalypsis, *signum magnum*, &c. dum affirmat Mariam luci inaccessibili videri immersam, qnod non esset verum si careret illustratione non correspondente habituali gratiæ. Consentit Bernardinus tom. 1. serm. 61. art. 2. cap. 10. *Excepto Christo*, aiebat, *tanta gratia à Domino data est, quantam vm puræ creaturæ dari possibile esset*; quis enim neget puræ creaturæ posse conuenienter concedi gratiam actualem correspondentem semper gratiæ habituali.

Bernardin.

Bernar.

Sect. VII.

Contendimus insinuari à Patribus hanc viam extollendi sanctitatem Deiparæ supra omnes sanctos collectiue, & inquiritur an gratia ipsius fuerit infinita.

1. SI examinentur rationum pondera, quæ ex Patribus colligi possunt inueniemus gradus gratiæ, qui dispersi inueniuntur in sanctis aliis in Virgine per compendium reperiri, quatenus pauci gradus æquiualent illis omnibus. Ideo S. Thom. de Villanoua serm. 3. de Natiuitate Virginis aiebat: *In Virgine collecta est omnis Ecclesiæ & sanctorum perfectio, vnde Microcosmus* (id est breuis mundus) *Ecclesia dici potest*, Rationemque antea insinuauit dicens: *Vnde sicut in formatione mundi in homine collecta est omnis creatura, sic in reformatione mundi in Virgine*, non igitur tot gradus gloriæ, quot in reliquo sanctorum cœtu. In hoc sensu aiebat S. Bonauentura in speculo cap. 2. *Quid de diuitiis horum omnium* (nempe sanctorum) *illi defuit.*

S. Thom. de Villanoua

Bonauen.

2. Confirmatur, Gratia Christi dicitur infinita non quia habeat intensionem gradualem infinitam, sed quia per æquiualentiam habet intensionem illam infinitam, ergo similiter gratia Deiparæ omnium sanctorum gratiam in cumulum coniectam superat; non quia formaliter tot gradus intensionis habeat, sed quia colligit in paucis gradibus totam illam perfectionem; sic enim Dei Mater magis assimilatur filio. Aiebat Bernardinus Senensis tom. 2. serm. 51. de festiuitatibus Virginis art. 3. cap. 1. *Beata Virgo in conceptione filij Dei consensu plus meruit quam omnes creaturæ tam Angeli, quam homines in cunctis motibus, & cognitionibus suis*, quæ verba aiunt non pauci esse expressa pro nostra sententia, quod si verum sit, solummodo potuit intelligi, tunc meruisse aliquem gradum gratiæ, qui in suâ substantia æquiualeret gratiæ omnium sanctorum, quia tunc non promeruit tot gradus intensionis, quot sunt in cumulo totius gratiæ repertæ in omnibus sanctis; hoc enim à nullo admittitur, sed ad summum asseritur in vltima vitæ clausulâ tantam promeruisse gratiam, vt gratia tum obtenta simul cum præcedenti adæquauerit secundum gradus intensionis gradus omnes, qui diuisi inueniuntur in collectione omnium sanctorum. Non tamen illa fuisse videbitur Bernardini sententia. Tum quia nemo Theologorum modernorum docet tum temporis tantam gratiam obtinuisse; alioqui facta illa supputatione non solum plus gratiæ obtinuisset per totam vitam, quam omnes sancti collectiue, sed maiorem etiam quam totidem alij beati, quorum quilibet plus gratiæ assequeretur, quam omnes beati, qui de facto existunt simul sumpti: nam instantia, quibus vixit à momento illius consensus sunt multo plura, quam numerus beatorum de facto existentium, vt facile constare poterit consideranti spatia, quæ in ictu oculi primum mobile decurrit. Præsertim cum iuxta aduersariorum sensum singulis momentis duplicauerit præcedentem gratiam: inde enim alius assurgit excessus fere infinitus. Tum etiam quia dicet aliquis illicò sese Bernardinum explicasse, quatenus Deipara meruerit dominium totius orbis: *Omnes qui meruerunt*, (inquit) *nihil aliud potuerunt mereri, nisi secundum varios status, & gradus, gloriam sempiternam; hæc autem Virgo in illo admirando consensu meruit totalem fomitis extinctionem, dominium, & primatum totius orbis, plenitudinem omnium gratiarum*; quibus verbis non significat in ratione habitualis gratiæ & gloriæ plus promeruisse, quam omnes creaturæ, sed eius meritum superasse merita omnium creaturarum, quia meruit esse omnium Regina, & plenitudinem omnium gratiarum, ita vt à suâ plenitudine omnium aliarum creaturarum gratiæ promanauerint, quia dum merebatur dignitatem Matris Dei, pariter suo merito conse-

Bernardi. Senen.

quuta est dominium omnis creaturæ, & esse originem totius gratiæ creaturis concessæ, & fomitis extinctionem. Inde tamen nostra sententia statim confirmabitur. Hæc politiori calamo infra discutiam.

3. Emerebatur, inquam, illo actu fieri Regina, ac Domina totius creaturæ; quoniam vt pronunciat Damascenus libro 4. de fide cap. 15. *Reuera Domina facta est omnium creaturarum, cum conditoris omnium effecta est mater.* Quam causam magis exprimit Athanasius sermone de Deiparâ procul à fine inquiens: *Et quandoquidem ipse Rex est, qui natus est ex Virgine, idemque, & Dominus, & Deus: & mater, quæ eum genuit, & Regina, & Domina, & Deipara proprie, & vere censetur, licebitque nobis ita congruenter dicere, dum ad ipsam, & ad eum qui ex ea genitus est filium respicimus, adest Regina à dextris tuis, eo quod secundum sexum fœmineum Regina, & Domina, & Mater Dei appellari debeat.* Nam sicut apud homines ex vi contractus, & ordinationis ad gignendum Regem, nomen regium, ac dignitas est commune viro, & fœminæ, ita contractus inter Deum & Mariam de gignendo Rege regum mediante Legato cælesti Luc. 1. *Ecce concipies & paries filium*, &c. *& regni eius non erit finis*, effecit ipsam Reginam totius creaturæ, præsertim in ordine gratiæ, post quam inito pacto, accessit consensus, *Ecce ancilla Domini.* Hinc Athanasius non multo inferius: *Decet te matrem regeneratricem Dominam, ac heram cognominari, eo quod ex te prodiit Rex Dominus, ac Deus noster.* Vbi vox illa *heram* dominatum, ac possessionem demonstrat; quoniam vt ipse tradit orat. 2. de assumpt. Virginis: *Decet matrem ea, quæ filij sunt possidere, & ab omnibus adorari.*

Damas. Athana. Luc. 1.

4. Hic discursus probat Beatam Virginem habuisse paucos aliquos gradus gratiæ, qui ob suam essentialem perfectionem æquiualenter continebant ac superabant omnem sanctitatem repertam in collectione sanctorum, quemadmodum gratia Christi ita infinite superabat omnium creaturarum sanctitatem; quia quemadmodum non solum prælatione extrinsecâ debuit esse superior cunctis, verum præstantia excellentiæ, & perfectionis intrinsecæ, vt sic esset, quantum par erat similis filio, qui intrinseca excellentia cunctis præstabat, ita in perfectione intrinseca gratiæ habitualis, quæ collecta intra terminos paucorum graduum omnium creaturarum gratiam superabat, debuit assimilari filio.

5. Obtinuit etiam Deipara (vt Bernardinus decantat) plenitudinem omnium gratiarum. quia vt loquitur Anselmus de excellentia Virginis cap. 9. *Pura sanctitas, & sanctissima puritas piissimi pectoris eius, omnem omnis creaturæ puritatem, sanctitatemque transcendens incomparabili puritate hoc promeruit vt reparatrix perditi orbis dignissime fieret.* Et infra. *Quæ tantorum beneficiorum sola præ cunctis effici meruit mediatrix*; quia nimirum Christum imitabatur, prout par erat, dum effecta est mediatrix, auctrix humanæ salutis, & totius meriti. Nec dissimili modo docuit Bernardinus illo consensu promeruisse Virginem totalem extinctionem fomitis, quia licet anteà per extrinsecam Dei prouidentiam fuerit fomes ligatus omnino, & ideo suo modo extinctus, non tamen erat extinctus per donum intrinsecum, vti in Christo semper fuit extinctus; postquam vero

Ansel.

præbuit Virgo consensum illum, assequuta est extinctionem fomitis totalem, seu perfectam per donum intrinsecum. Igitur assimilari debuit Christo, quantum conueniens esse creditur, in modo habendi gratiam habitualem, iuxta assimilationem supra expositam. Attamen Bernardinus ansam obtulit existimandi, ipsum putasse B. Virginem consensu illo plus gratiæ promeruisse quam sancti omnes collectiue in cunctis actibus suis. Ideoque Balthasar Sorius Dominicanus in Mariali serm. de conceptione dubitasse videtur num Deipara per actum illum obedientiæ, & fidei plus meruerit quam omnes sancti simul omnibus suis meritis, & absolute affirmat aliquando plus gratiæ obtinuisse quam totam residuam Ecclesiam: *Maior plenitudo*, scripsit, *gratiæ affluxit à Christo, siue per fidei intensionem, antequam incarnaretur, siue per effectiuam causalitatem postquam incarnatus est, in Matrem propriam, quam in totam residuam Ecclesiam*; nomine autem Ecclesiæ comprehendit etiam Angelos ibidem.

6. Bernardinus exponitur.

Sensus verborum Bernardini esse potest B. Virginem illo præstantissimo obedientiæ actu & fidei promeruisse de congruo non immediate, sed mediate maiorem gratiam, & gloriam quam omnes sancti simul sumpti in cunctis suis actibus promeruerunt, quia promeruit auxilia suo ordine conferenda, quibus tandem infallibiliter obtineret tantum gratiæ, ac gloriæ cumulum: sic etiam peccator dicitur per fidem mereri remissionem peccati, vt docet Augustinus epist. 105. & 106. quia immediate meretur auxilium, quo consequitur postea remissionem peccati, quemadmodum etiam per eleemosynam, orationem, & alias dispositiones remotas dicitur mereri primam gratiam, & remissionem peccatorum, vt explicui tract. de merito, & docet Suarez to. 3. de gratia lib. 12. cap. 27.

Et quia ille actus fidei, & obedientiæ excellentissimæ totum illum cumulum auxiliorum, quæ suo ordine erant conferenda obtinuit de congruo, dicitur obtinuisse de congruo reliqua merita & fieri suo modo reparatrix humani generis, quatenus merita postea futura, quæ moraliter existebant, ad obtinendum aliquid de congruo Deum mouebant vt à meritis Virginis descenderet per causalitatem meritoriam de congruo omnis gratia, & omne meritum concessum alteri puræ creaturæ, quemadmodum meritum Christi antea profuit, quàm fuit, obtinendo condigne gratiam suis progenitoribus, & sanctis omnibus, etiam illis, qui tempore præcesserunt existentiam Christi. 7.

B. Virginis gloriam excedere beatitudinem sanctorum omnium collectiue apertissime docuit idem Bernardinus postea eodem tom. 2. serm. 61. art. 3. cap. 1. ad illa verba Esther 1. *Posuit diadema regni super caput eius, & voluit eam esse Reginam*, vbi sic effatur: *Istud est diadema speciei, & corona gloriæ, qua Virgo super omnes Angelos coronatur, vt infra Trinitatis gloriam ipsa sola amplius sit euecta, ac plus beatissima Trinitatis diligat gloriam, capiat, sentiat, fruatur, quam omnis alia creatura simul sumpta, de cuius gloria post filium participant vniuersi.* Hæc ille, quibus nihil expressius pronunciari valet. Colligitque rationem ex ipsius dominatu, & imperio, quemadmodum propter regnum longo interuallo præstat in dignitate adorationis seu 8.

cultus

cultus cunctis puris creaturis collectiue acceptis, & quemamodum ipsa potentior est, quam totum regnum.

9. Quod innuit Anselmus in eius operibus auctis a nostro Raynaudo in alloquiis cælestibus numero 21. *Tu vero Domina*, ait, *omnibus his adiutoribus melior, & excelsior es, quia maioribus, & minoribus Domina es, & quod possunt omnes isti secum, tu sola potes sine illis omnibus.* Vnde sic ratiocinari licet. Maria in omnes Angelos, atque homines obtinuit spirituale regnum, & in perfecta potestate regiâ regnum non est potentius quam Rex, igitur Maria potentior est quam omnium sanctorum collectio, & consequenter etiam est excellentior, & Deo gratior. Illam maiorem potestatem Mariæ posuit luculenter Anselmus verbis adductis, eamque colligit ex perfecto dominatu, quia imperium Virginis redundat à filio in Matrem, & gaudet quantum fas est conditionibus, titulis, ac latitudine, quibus gaudet Christi imperium.

Ansel.

10 Consentit Sanctus Bonauentura in speculo ad illa verba Esther. 2. *Ducta Esther ad cubiculum Regis Assueri habuit gratiam, & misericordiam coram eo super omn s mulieres, & posuit diadema regni, &c.* ita loquens: *Ducta in hoc cubiculum quietis æterna Maria Regina, gratiam Regis Assueri, id est gratiam veri Regis habet super omnes mulieres, super omnes intelligentias Angelicas, & super omnes beatas animas, vt sit in Maria gratia super gratiam omnium beatorum.* Hæc verba denotant in Maria esse gratiam super omnes sanctos collectiue; non enim recto ordine primò diceret, in Beata Virgine esse gratiam super omnes Angelorum hierarchias, & postea supra omnes beatas animas nisi quid amplius postremo diceret, & quid altius, ad quod opus fuit dicere, Mariam habuisse gratiam non solum supra Angelos omnes, sed etiam supra omnes animas beatas simul cum ipsis Angelis, & ideo postea subdidit: *Vt sit in Maria gratia supra gratiam omnium Beatorum.* Quod magis expressit verbis istis: *Omnia flumina intrant in mare, dum omnium charismata sanctorum intrant in Mariam; flumen enim gratia Angelorum intrat in Mariam, flumen gratia Apostolorum intrat in Mariam, &c.* nam quemadmodum mare omnium fluminum aquas maxime superat, ita Maria omnium sanctorum gratias longissimo superat interuallo, & *si quid gratia in nobis est ab eâ nouerimus redundare*, vt loquuntur Bernardus sermone de aquæductu.

Bonauen.

Bernar.

11. Ratio est quia Deipara fuit mediatrix ad mediatorem, & de ratione mediatoris, aut mediatricis perfectæ est, vt pro sua authoritate & excellentia possit discordiam dissoluere. Et vt ipsa singulariter esset mediatrix, non vero totus sanctorum Angelorum cœtus, opus erat, vt sanctitate vinceret totam collectionem Angelorum, & omnem totius puræ creaturæ sanctitatem, vt attigit Anselmus de excellentia Virginis capite 9. verbis supra positis, quæ repetere non grauabor: *Pura sanctitas, & sanctissima puritas pijssimi pectoris eius omnem omnis creaturæ puritatem, sanctitatemque transcendens incomparabili puritate hoc promeruit, vt reparatrix perditi orbis dignissime fieret.* Neque

Ansel.

aliud est transcendere omnem sanctitatem puræ creaturæ, quam superare sanctitatem omnium creaturarum in vnum quasi coactam. Ob hanc causam Ildephonsus libro de virginitate Mariæ capite 12. alloquens Deiparam non semel pronunciauit: *Procede ante solum opus incarnationis*; quia affluxit à Christo in Mariam maior gratia quam in congregationem omnium creaturarum. Eodem spectant Bernardini verba sermone 8. de flammis septem amoris: *Beata Virgo* (concinit ipse) *exultauit in Deo salutari suo, quasi dicat, singularis saluator meus; quia aliqui Doctores speculantes dicunt, quod Deus assumpsit carnem potius propter saluare Virginem singularem, quam omnes alias creaturas.*

Ildephon.

Bernard.

Omnem hanc sanctitatem Deiparæ non habuisse tot partes seu gradus, quot in collectione sanctorum reperiuntur, sed potius aliquos gradus gratiæ repertos in Virgine propter ipsorum substantialem perfectionem superare omnem gratiæ cumulum, qui in creaturis reperitur, declarant metaphoræ, quibus Patres significant hanc plenitudinem gratiæ Mariæ supra collectionem sanctitatis aliarum creaturarum; nam aiunt, omnem sanctitatem alterius puræ creaturæ esse in Virgine velut in mortariolo, in quo res resoluuntur, & in aliam tertiam speciem transmutantur. Philippus Abbas libro 4. in Cantica capite secundus. *Quæ est ergo ista*, aiebat, *apud quam velut spicarum multiplicitas in manipulum se redegit, imo vniuersitas specierum in eius mortariolo se cogit*, inde resultat, *alia species ex vniuerso puluere pigmentario.* Similia scribit Petrus Damianus sermone de assumptio. explicans illud cant. 3. vet. 7. *Sicut virgula fumi ex aromatibus myrræ, & thuris, & vniuersi pulueris pigmentary.* 12.

Deiparæ gratia non graduum numero, sed substantiali perfectione gratiâ omnium sanctorum superauit.

Philipp. Abbas.

Damian.

Inde colligitur solam Deiparam potentiorem esse ad impetrandum nobis quam reliquam sanctorum multitudinem simul sumptam. Imo quia potentior est ad impetrandum colligimus maiori pollere sanctitate, digniorque est vt exaudiatur Dei mater, & Regina sanctorum omnium, quam omnes homines, & Angeli simul, vt optime intulit Richardus Victorinus in verba illa 4. Cantic. *Duo vbera tua sicut duo hinnuli gemelli*, &c. ita exponens *His hinnulis dicta Beata Maria vbera comparantur; quia cum tam Angeli, quam sancti pro peccatoribus soliciti sint, & eis tam meritis, quam intercessione subueniant, credendum est Beatam Virginem tantum in hoc posse, quantum vtraque simul creatura; imo vtraque potentior indicatur quia vtraque per hanc reparatur, & Angelorum ruina per hanc restaurata est & humana natura reconciliata.* Idem suprà ex Anselmo transcripsi, ex quo colligere licet Mariam plus gratiæ habere, quam habeant omnes aliæ puræ creaturæ simul sumptæ: non enim est cur intelligatur potentior cunctis collectiue ad impetrandum, non vero etiam ipsis sanctior. Præsertim cum ex gratia illa, & sanctitate deriuetur illa maxima vis impetrandi, & ex vi merendi, quam habuit in via, colligit Richardus illam maximam vim impetrandi. 13.

Victorin.

Anselmus vero aiebat: *Et quod possunt omnes isti secum, tu sola potes sine illis*, non quia aliorum sanctorum preces simul cum Deiparæ pre- 14.

cibus non exerceant aliquam vim: nam Ecclesia omnes sanctos inuocat, cuius ratio redditur in oratione, quæ recitatur in festo omnium sanctorum: *Vt desideratam nobis tuæ propitiationis abundantiam multiplicatis intercessoribus largiaris*, sed quia reliquorum dona, merita, & impetrationes quasi dispatent in præsentia gratiæ, meritorum, & impetrationis Deiparæ, quemadmodum offuscantur sidera in præsentia Solis, quod apprime, & pie proposuit Petrus Damianus serm. de assumptione ad illa verba. *Electa vt Sol*, ita loquens: *Nihil habuit spiritus in visibilibus creaturis excellentius, cui excellentiam Virginis compararet, multo enim altius aliquid habet claritas solis, quam luna; quia & si illa minores stellas obscurat non tamen penitus occultat, hic vero lucidius incandescens, ita sibi syderum & lunæ rapuit positionem, vt sint quasi non sint, & videri non possint. Similiter & virga Iesse veri præuia luminis in illa inaccessibili luce perlucens, sic vtrorumque spirituum habebat ad dignitatem, vt in comparatione Virginis nec possint nec debeant apparere.* Igitur Mariæ gratia Angelorum, & hominum gratiam collectiue maxime excedit; nam omnem ipsorum splendorem occultat, veluti sol offuscat stellarum omnium claritatem. Et, quod plus est, eo quòd Virgo dicatur *electa vt luna*, colligit idem Damianus sanctitatem Virginis omnes sanctos simul sumptos superare: *Considera*, inquit, *quam stellaris, & serena obumbratio, quam luminosus fulgor circularem orbem tanti syderis superfundat, vt aliorum luminum claritatem non mediocriter effuscet: sic & Virgo inter animas sanctorum & inter Angelos euecta singulorum, & omnium titulos antecedit.* Vbi & similitudo inducta probat Mariam superare, & quasi offuscare splendorem, seu sanctitatem Angelorum, & hominum collectiue, quemadmodum luna aliorum siderum splendorem non parum offuscat; & postea illis verbis *singulorum, & omnium titulos antecedit*, duas comparationes proponit, nempe Mariæ ad singulos beatos, seu ad quemlibet ex illis diuisiue, & eiusdem singularis Mariæ ad beatos omnes collectiue; alioqui inepte postquam dixit, antecellere singulorum titulis, addidisset, non solum antecedere titulos singulorum, sed omnium etiam. Quod expressius docet verbis sequentibus: *Quamlibet stella reluceant*, aiebat, *luna tamen & magnitudine præeminet, & splendore: sic vtramque naturam Virgo singularis superat, & immensitate gratia, & fulgore virtutum*, &c. Quod idem valet ac si diceret; vtramque naturam Angelicam, & humanam simul sumptam magno interuallo in sanctitate vincit: alioqui non plus asseruisset, dum pronunciauit, vincere vtramque naturam, quam si quam tantum, eamque sanctiorem superare dixisset. Ideo etiam loquitur de natura vniuersim, vt collectionem indiuiduorum antecedere paucis exprimeret. Omnique Angelorum naturæ impetrauit, quod nec omnis ipsorum natura collectis meritis, aut impetrationibus assequeretur: dum enim promeruit reparationem ruinæ Angelorum, & reconciliationem humanæ naturæ, potentior iudicatur vtrâque naturâ, vt Richardus Victorinus supra aiebat illis verbis. *Imo vtraque natura potentior iudicatur, quia vtraque per hanc reparatur, & Angelorum ruina per hanc restaurata est, & natura humana reconciliata*: non enim ipsi Angeli sancti per se valerent ad instaurandas Angelorum ruinas: vt enim inquit Idiota de contemplatione Mariæ in prologo: *Cæteri sancti iure quodam patrocinij pro sibi specialiter commissis plus possunt prodesse in curia cælesti, quam pro alienis. Beatissima Virgo sicuti est omnium Regina, sic & omnium patrona, & aduocata, & cura est illi de omnibus.* Et rursus cap. 1. *Omnia omnium sanctorum priuilegia habes in te congesta, quia omnibus te dare liberaliter oportebat.* Accedit Hieronymus adductus à Bonauentura in speculo cap. 7. *Quid certè mirum si tam in cælo, quam in terris eius plenitudo super omnem creaturam sit, de cuius plenitudine omnis natura virescit.*

Damia.

Idiota.

Hierony.

15. Fuerit ne Deiparæ gratia æquiualenter infinita,

Illud modo in quæstionem vocare licet, num gratia Virginis sit infinita, nempe æquiualenter infinite superans gratiam omnium sanctorum collectiue, esto sit in inferiori ordine respectu gratiæ habitualis Christi Domini, & infinito interuallo superetur à gratia Christi? Non fuisse modo prædicto infinitam supponunt frequenter moderni Theologi, præsertim illi, qui diffitentur ipsius gratiam superare gratiam omnium sanctorum collectiue. Probarique potest quia gratia habitualis non fuit infinita in Deipara à primo instanti suæ conceptionis; postea vero suis meritis ad summum duplicabat singulis momentis præcedentem gratiam per tempus finitum, igitur nunquam accepit tantam gratiam vt esset infinita.

16. Affirmant PP.

Contrarium tamen videntur insinuasse Patres, & aliqui ex Theologis. Ac primo fauent, qui vocant illam gratiam immensam vt Epiphanius in oratione de laudibus Virginis, Anselmus libro de excellentia Virginis capite 8. Damascenus oratio. 2. de dormitione Virginis, Bernardus sermone de verbis Apocalypsis *signum magnum*, &c. Sophronius de Assumptione Virginis Bonauentura in speculo cap. 5. Ildephonsus sermone 2. de Assumptione.

Epipha. Ansel. Damas. Bernar. Sophron. Bonauen. Ildephon. Damian.

17.

Clarius loquitur Petrus Damianus agens de gloria Virginis, & consequenter de gratia quam habuit in vltimo momento vitæ: *Gloria*, inquit, *quæ eam ex hoc mundo transeuntem excepit principium ignorat, nescit finem*, Bonauentura supra sic scribit: *Virgo attulit aurum charitatis infinitum.* Damascenus orat. 1. de dormitione Virginis ita loquitur: *Dei Matris, ac seruorum Dei infinitum est discrimen*, igitur sanctos infinito superat interuallo.

Dices hæc per hyperbolem pronunciari à Patribus. Sed contra erit; quia simili modo liceret exponere Patres dum aiunt sanctitatem Virginis transcedere sanctitatem collectionis sanctorum, quam expositionem non admittunt hoc sæculo communiter nostri authores post Patrem Franciscum Suarez tom. 2. in 3. par. dispur. 18. sectio. 4. & Barradas tom. 1. libro 6. caput 10. & Balthassarem Sorium Dominicanum loco citato: etenim verba, quæ infinitudinem gratiæ, & gloriæ, & amoris in Deum Beatæ Virginis insinuant, non sunt minus expressa, quam illa, quibus ipsa extollitur supra collectionem omnium sanctorum. Rationesque, quas inferius intexam hinc infinitudinem maxime probant. His adde Sancte Bonauenturam non videri hyperbolice loquutum: nam more, & rigore scholastico sic arguit: *si ergo Maria tam capacissima fuit ventre, quanto magis mente; & si capacitas tam immensa fuit, oportuit quidem vt illa gratia, quæ tantam potuit implere capacitatem, esset immensa.* Et rursus: *Immensa fuit gratia, qua* ipsi Angeli sancti per se valerent ad instaurandas

Virgo

Virgo fuit plena: Immensum enim vas non potest esse plenum, nisi immensum sit illud, quo est plenum: Maria autem vas immensissimum fuit, ex quo illum, qui cælo maior fuit continere potuit.

19. Vel aliter hoc placitum confirmare videntur aliæ locutiones Patrum aientium, in Virgine fuisse omnem gratiam, quam Deus cunctis possibilibus puris creaturis elargiri posset iuxta qualitatem, & mensuram, qua illam creaturis existentibus concessit: nam ad id necessarium erat gratiam B.Virginis superare in perfectione gratiam syncathegorematice infinitam. Fuisse prædicto sensu omnem gratiam in Deipara insinuat

Athana.

Athanasius in serm. de laudibus Virginis inquiens: *Ex te prodiit Deus noster omnem tibi largiens gratiam*, nempe omnem, quam posset præbere iustis iuxta prædictam mensuram, quamuis iusti in infinitum syncathegorematice multiplicarentur. Petrus Damianus supra: *Quam Deus omnibus gratiæ diuitiis ornauit.* Andreas Cretensis orat. de Assumpt. Virginis *Omnis sanctitatis sanctissime thesaure.* Bonauentura supra: *Quid mirum si omnis gratia in Mariam confluxit?* S. Methodius in orat. de Purificatione: *Omnem Matri gratiam, & honorem impendit* Anselmus de excellentia Virginis cap. 5. *O beatissimam fœminarum, in quam fluxit tam copiosa, & supereminens gratia omnium gratiarum.* Qua eadem ratione Anselmus infra citandus enunciat: *Ostendit eum amorem erga Matrem, quo nullum putamus esse maiorem*; nimirum si comparatio fiat cum puris creaturis quamuis in infinitum multiplicentur cum sanctitate finita simili ei, quam de facto præstitit creaturis existentibus.

Andreas. Creten.
Bonauen.
S.Metho.
Ansel.

20. Indigent librâ verba Sophronij in serm. de Assumpt. *Et si in sanctis Patribus gratia fuit non tamen eatenus plena. In Mariam enim totius gratiæ, quæ in Christo est, plenitudo venit*; quia scilicet à Christo affluxit in Mariam omnis gratia quæ deriuari posset ab ipso in quascunque creaturas eo modo, quo in reliquos sanctos existentes deriuatur.

Sophron.

21. Fauet huic cogitationi Dionysius Carthusianus de Præconio Virginis lib. 1. art. 8. hisce verbis *Palam est Christum sine mensura omnis gratiæ plenitudinem fuisse sortitum. Huic plenitudini, gratiæque infinitæ Maria vehementer appropinquat.* Neque hic author in Christo admittit gradualem intensionem infinitam gratiæ habitualis vt constat ex 1. senten. dist. 43. quæst. 1. ac proindè solummodo opinatur Christo inesse infinitatem habitualis gratiæ vt nuper nos explicuimus, cui infinitudine non diceretur appropinquare B Virgo nisi infinite superaret gratiam finitam aliarum creaturarum. Quod amplius declarat idem Dionysius dicto libro 1. de laudibus Virginis art. 14. sic loquens: *Sanctitate Virginis maior esse non potest non quia Deus absoluta sua potentia ampliorem, ne dum Virgini, sed aliis quoque præstare possit; sed nec decet, nec vtique fuit. Sanctitate ergo Mariæ maior sub creatâ filij eius sanctitate intelligi, esseque nequit. Tum quia post assumptionem hominis à Deo, nihil præstantius conferri potest homini, quam vt Dei parens existat. Et rursus, quoniam Mariæ sanctitas quodam modo, iuxta prætensa, infinita est.* Hæc Dionysius, in quibus infinitudinem habitualis gratiæ, quam modo aucupamur, admittere videtur. Præsertim cum hæc dixerit, vt exponeret illa verba Anselmi lib. de excellentia Virginis cap. 8. *Decens erat vt Virgo ea puritate niteret, qua maior sub Deo intelligi nequit.*

Carthu.

Ex his verbis Anselmi subnascitur fundamentum huius discursus: quoniam in Beata Virgine debet admitti omnis illa sanctitas, quæ componitur cum excessu infinities infinito gratiæ Christi comparatione gratiæ Beatæ Virginis; sed non obstante toto illo potest esse illa infinitas gratiæ Virginis, non igitur est cur vereamur illam infinitudinem Virgini adhibere: quoniam vt nos edocuit Bernardus sermon. de verbis Apocalyp. *Signum magnum: Quantum sine personali vnione creaturæ conditio patitur, luci inaccessibili videtur immersa.* Quod aliis verbis affirmat Bernardinus tom. 1. serm. 61. art. 2. cap. 10. *Excepto Christo* (inquit) *tanta gratia Virgini à Domino data est, quantam vni creaturæ dari possibile esset.* 22.

Bernar.
Bernardi.

Aduoco in suffragium huius placiti fundamenta, quibus P. Suarez loco citato probat in sola Virgine reperiri plures gradus gratiæ quam in sanctorum omnium collectione. Prima ratiocinatio suboritur ex dignitate Matris Dei, quæ in suo genere est infinita. *Nam Deus* (verba sunt Suarij supra) *vnicuique dat gratiam accommodatam statui, ac muneri suo; sed tota hæc gratiæ intensio, ac plenitudo optime conuenit cum dignitate Matris Dei; quia illa dignitas est altioris ordinis, & suo modo infinita: vnde etiam si in infinitum illa gratia intenderetur, nunquam excederet terminos, aut debitam proportionem illius dignitatis*, non est igitur cur negemus gratiam Beatæ Virginis fuisse infinitam modo à nobis exposito, & ratione suæ perfectionis substantialis infinite superare sanctitatem omnium beatorum. Legantur attente verba P.Suarez, & nemo non colliget ex ipsis omni vacare incommodo sententiam nuper à nobis expositam, quæ tacite continentur præfatis Suarij verbis. 23.

Rationibus cum Suarez infinitudo Marianæ gratiæ ostenditur.

Secundo confirmat idem author suum sensum; quoniam Deus plus amat Virginem, quam omnem sanctorum cœtum, quoniam tantus amor debetur Matri, vt ostendit ex Anselmo libro de excellentia Virginis cap. 4. atqui verba Anselmi potius ostendunt, non posse puras creaturas cum finita gratia, qualem de facto Deus illis contulit, adeo multiplicari, vt omnis illa Ecclesia sit digna maiori amore quam Deipara. Legantur Anselmus verbis supra positis, quæ refert Suarius, *Ostendit ergo amorem erga Matrem, quo nullum putamus esse maiorem.* Et infra, *Potest ne, quæso, vllus hominum, aut Angelorum illius amoris immensitatem penetrare, vel dignitati honoris illius quandoquam cogitatu percipere comparabile.* Quod etiam pariter ostendit verbis Methodij serm. de Purificatione Mariæ Virginis sic eam alloquentis: *Euge quia debitorem illum habes, qui omnibus mutuatur: Deo enim vniuersi debemus, tibi autē etiam ille debet*; quæ ratio etiam procederet. quamuis consideraremus beatos esse multo plures, & procederemus in infinitū designando maiorem collectionem beatorum, ac proinde in B. Virgine debuit esse gratia per quam non qualecunque excessu, sed infinito superaret gratiam omnium sanctorum. Hoc paucis complectitur Anselmus lib de excellentia Virginis cap. 4. asserens in B. Virginem fluxisse *supereminentem gratiam omnium gratiarum.* 24.

Probat tertiò Suarius suam sententiam ex similitudine, ac proportione inter Christum, & eius Matrem, quia cum gratia Christi infinita esse non potuerit (inquit ille) debuit intensione superare omnes aliarum creaturarū gratias, & consequenter cum debita proportione conueniens erat, 25.

erat, vt gratia Deiparæ antecederet gratias omnium hominum, & Angelorum; cum hac tamen differentia, vt gratia Christi magno interuallo antecederet tam Virginis, quam reliquorum ſanctorum gratias etiam ſimul collectas; igitur cum gratia Chriſti eſſe potuerit infinita modo à nobis expoſito, & ipſe admittat de facto fore conſtituendam infinitam gratiam in Chriſto, ſi hæc poſſibilis eſſet; non eſt cur formidemus fateri, fuiſſe in Virgine infinitam gratiam, vt ſupra explicui; cum hoc tamen diſcrimine, vt gratia Chriſti infinito exceſſu excedat Virginis, & reliquorum ſanctorum gratias ſimul collectas. Recognoſcatur idem Suarez to. 1. in 3. p. diſp. 22. ſect. 1. qui admiſſa poſſibilitate infinitæ gratiæ habitualis actu, docet tanta probabilitate colligi eam Chriſto in eſſe, *Quanta colligimus ex vi vnionis Chriſto fuiſſe debitam perfectiſſimam gratiam, & gloriam à principio ſuæ conceptionis.*

26. Munit ſuum ſenſum Suarius. Etenim quia gratia Chriſti reſpectu omnium eſt gratia capitis, ideo habet illam excellentiam, ſed B. Virgo habet illam dignitatem participatiue, vt Patrum teſtimoniis accuratè demonſtrat, igitur oportebat vt maiorem gratiam haberet, quam in reliquos ſanctos ab ipſa redundaret. Hic etiam diſcurſus eſt corroboratio noſtri: nam gratia habitualis Chriſti, quæ erat gratia capitis, fuit infinita, igitur cum proportione debita B. Virgo, quæ illam gratiam capitis intra inferiorem ordinem participauit, habuiſſet pariter infinitam gratiam ordinis inferioris.

27. Nos vero hæc omnia denuo confirmanda ſuſcipimus. Officium mediatricis in Virgine tam excellens fuit, vt quamuis generationes hominum maiori tempore protraherentur, quin certos limites taxare poſſimus, omnis ſanctorum gratia obtineretur per Mariam; ſed vt Patres ratiocinantur, oportuit, in Maria eſſe omnem gratiam, quæ per ipſam in cæteros redundaret, igitur in Maria eſt gratia per æquiualentiam infinita, ac vincens infinitas gratias in vnum cumulum redactas. Similis ratio ſubintrat ex Matris dignitate; quia licet ſancti conſiderentur multo plures, quin vſquam certum terminum ad inuenire liceat, adhuc ipſorum dignitatem euinceret Matris dignitas. Ad hæc ex regno & dominatu Virginis accreſcit robur: nam Maria deberet eſſe Regina ſanctorum omnium, quamuis beatorum numerus nimium augeretur, quin poſſet præfigi terminus in regno, & principatu Virginis: quoniam, vt ſcribit Arnoldus Carnotenſis de laudibus Virginis: *Chriſtus Dominus, Maria Domina, conſtituta quippe eſt ſuper omnem creaturam, & quicunque Ieſu curuat genu, Matri quoque pronus ſupplicat.* In caſuque, quem in hac ratiocinatione contemplamur dicere poſſet quilibet ſanctorum, quod pronunciauit Nizetas in confeſſione ſua cum à Saraceniſmo ad ſacram fidem Catholicam ſalubri conſilio transfugit: *Sanctam præterea Virginem, Dominam & Reginam omnis creaturæ adoro, & veneror.* Vocatque ipſam idcirco Reginam, quia effecta eſt Dei Mater, quæ cauſa etiam militaret, quamuis beatorum numerum in infinitum augeretur. Similia ſupra ſcripſi ex Athanaſio in ſerm. in Euangeliũ Deiparæ, Damaſceno lib. 4. de fide orthodoxa, aliorumque verba ſubſcribam. Rupertus in cap. 4. Cantic: *Hæc in cælis Regina ſanctorum, & in terris Regina regnorum eſt, quandoquidem eſt mater Regis coronata, quem conſtituit Dominus ſuper opera manuum ſuarum: ac proinde Regina conſtituta totum iure poſſidet filij regnum.* Quod ſi iure poſſidet totum regnum filij, neceſſe eſt eius regnum, & poteſtas, quantum de ſe eſt, ſe extendat ad quencunque numerum creaturarum, quamuis Deus multo plures producere decreuiſſet.

Confirmatur aſſumptum ex officio mediatricis.

Ex dignitate Matris.

Ex dominatu ſuper omnes creaturas.

Arnoldus. Carnot.

Ruper.

Congruunt hæc titulis in quibus fundatur dominatus, & poteſtas Virginis; quia ex natura ſua Mater participat imperium Filij Dei: vt enim inquit Ariſtoteles lib. 8. Ethicorum cap. 11. *Eſt pater cauſa eſſendi, quod maximum eſſe certum eſt, & enutritionis, & eruditionis, vnde natura pater filiorum imperium obtinet*; quia ſcilicet filius eſt pars parentis, & cenſetur idem cum illo. Quare ſtando iure naturali ſi filius per ſemetipſum imperium aſſequatur, etiam parentibus accreſcit principatus in ordine inferiori; non tamen in eodem ordine, vt ex ciuili iure confirmari etiam poſſet. Licet ius ciuile potius intelligi debeat quando Reſpublica Regem creat, & non competit natura ſua regnum illi Principi, neque ipſi ſibi regnum comparauit. Quare non potuit ex natura ſua regnum Virginis à Chriſti regno ſeparari, vt luculenter docet Arnoldus Carnotenſis in tract. de laudibus Virginis: *Nec à dominatione, vel potentia filij mater (inquit) poteſt eſſe ſeiuncta: vna eſt & Mariæ, & Chriſti caro, vnus ſpiritus, vna charitas, & ex quo dictum eſt ei Dominus tecum, inſeparabiliter perſeuerauit promiſſum.* 28.

Ariſt.

Ex natura rei Chriſti imperium Maria participat.

Arnol. Carnot.

Eſt item altera confirmatio. Si gratia conceſſa Virgini non fuiſſet modo iam expoſito infinita, poſſent Angeli beati enumerare gloriam Virginis; cuius oppoſitum docet Dionyſius Carthuſ. lib. 3. de laudibus Virginis art. 30. Cui aſſertioni nimium fauet Bernardus ſerm. illo de verbis Apocal. *ſignum magnum*, trita illa ſententia: *Maria vltra quam credi valeat penetrauit abyſſum, vt quantum ſine perſonali vnione creatura conditio patitur, luci illi in acceſſibili videatur immerſa.* Putat Bernardus ſolum defuiſſe Virgini vnionem hypoſtaticam, & cumulum, ſeu perfectionem gratiæ debitam ipſimet vnioni hypoſtaticæ, ex quo fundamento probant communiter Theologi B. Virginem ab originea labe fuiſſe immunem, ac proinde non eſt cur non abſimili conſequutione non inferatur gratiam illius fuiſſe prædicta ratione infinitam. 29.

Nequeunt Angeli gloriam Virginis numerare.

Bernar.

Occaſionem aliam ſubminiſtrant alij Theologi ita exiſtimandi de Virginis ſanctitate; licet ipſi doctrinam non veram enuncient. Aiunt nonnulli quorum meminere P. Salas tom. 2. in 1. 2. tract. 13. diſp. 5. ſect. 7. Vaſquez 1. 2. diſp. 54. cap. 3. Torres de charitate diſp. 68. dub. 3. ideo actum charitatis durantem per aliquod breue tempus determinatum non mereri gratiam infinitam, quia intellectus non fertur cognitione diſtincta in infinita inſtantia, quæ continentur intra illud breue tempus. Quam etiam ſententiam Petrus Hurtado de charitate diſp. 143. ſect. 7. tribuit Gregorio de Arimino in 2. diſt. 5. quæſt. 1. art. 2. ad 4. Almaino in 3. diſt. 18. cum aliis nominalibus, quatenus aiunt nos neceſſario durare in actu libero tempore determinato, quia nullus quantumuis ingenio perſpicaci poteſt intra illud tempus ab actu ceſſare. Quod placitum Hurtadius reiicit §. 49. quia Beata Virgo cognoſcebat intuitiue per ſcientiam infuſam ſingula temporis inſtantia. Neque Nominales negaſſent, B. Virginem ſaltem per breuem morulam ante boitum cognouiſſe ſingula temporis inſtantia. Præſertim cum alij hanc ſcientiam infuſam toto vitæ decurſu, ſaltem à tempore conceptionis Filij Dei in Virgine admittant. Ita ſentiunt Albertus Magnus 30.

Singula temporis inſtantia claré Deiparam cognouiſſe quidam ſentiunt.

Hurtado.

Alb.

Mag. S. Antonin. Magnus tract. de laud. Virginis cap. 98. 99. & 102. & speciatim cap. 132. & 149. S. Antonius in summa part 4. titul. 15. cap. 14. §. 1. & 2. ex quo fundamento deducunt B. Virginem in omnibus suis actibus meruisse vt videre est in Alberto supra cap. 76. & Anton. cap. 20. §. 6.

31. Richard. S. Lauren. Saltemque tempore sui ad sedes æternas transitus Virgo donata est illa contemplatione de qua aiebat Richardus à S. Laurent lib. 4. de laudibus Virg. *Maria virtute contemplandi quodammodo patri donata est, vnde de ea dictum est Sap. 8. cœlum attingebat stans in terra*: Præsertim cum tempore illo tantus fuerit Virginis amor vt præ amore defecerit vt docet Suarez 2. tom in 3. p. disp. 21. sect. 1. cum Alberto Magno in Mariali cap. 171. Dionysio Carthus. lib. 4. de laudibus Virginis art. 3. Quod etiam docuit Laurentius de Masselli lib. 6. de B. Virg. cap. 19. & sumitur ex Mataphrast. orat. 3. de vita Deiparæ, & ex Guerrico serm. 2. de Assumpt. Consentitque S. Brigita in Reuelationibus lib. 6. cap. 62. his verbis: *Parans* (inquit Deipara) *me ad exitum circuiens omnia loca more meo, in quibus filius meus passus fuerat, cumque quadam die animus meus suspensus esset in admiratione diuinæ charitatis, tunc anima mea ipsa contemplatione repleta fuit tanta exultatione, quod vix se capere poterat, in ipsa consideratione anima mea à corpore fuit soluta.* Qui amor singulis momentis maior erat. Neque licet existimare Deum tunc temporis, qui talem flamam amoris incendit non dedisse Virgini sufficientem notitiam, quæ necessaria erat vt singulis momentis mereretur. Quamobrē S. Antoninus supra non popter defectum scientiæ, sed solummodo propter ordinem inferiorem ipsius amoris aiebat meritum Virginis ex modo operandi fuisse inferius merito Christi. Neque fas est credere Deum denegasse illi scientiam vt mereretur continuo illo tempore, cui etiam in via non denegauit visionem beatam.

Deiparæ excessus præ amore. S. Brigit.

32. Occurritur obiectionibus. Quæ in contrarium obiecta sunt non vrgent; licet enim vsque ad finem vitæ Deipara non habuerit infinitam gratiam habitualem, seu gratiam quæ in substantia infinite superaret gratiam omnium sanctorum, tamen in fine vitæ habuit gratiam excitantem altioris ordinis, per quam elicuit charitatis actum in suâ substantiâ tantæ perfectionis vt mereretur gradum gratiæ infinite superantem reliquos, vt vbi est filius esset illa, nempe ad dexteram vt inquit Philippus Abbas in Can. lib. 6. in fine his verbis: *Illud sane dici potest quod vbi est Filius, qui sumptam carnem ad Patris dexteram collocauit (quidquid illud vere est, quod scriptura dexteram appellauit) illic est Mater eius quæ illi carnem propriam ministrauit*; idem namque est sedere in dextris, in quibus est filius, ac sedere cum infinita gloria, vti filius gloria & maiestate infinite superat creaturas.

Philip. Ab.

33. Auxilium vero illud ordinis superioris exigit de se procedere ab illa gratia infinite superante nostram gratiam habitualem, & inducente maiorem amicitiam ex parte Dei. Petit inquam, illud auxilium, & amor etiam ille superioris ordinis procedere ab illa excellentissima gratia habituali, quandiu non est dispositio ad ipsam gratiam; quemadmodum noster actus contritionis est dispositio ad nostram gratiam habitualem, & petit ab illa procedere, si ad ipsam non disponat. Vtrum vero ille amor habens superiorem ordinem supernaturalitatis eo quod exigat procedere ab illa superiori gratia habituali, procedat, quando est præuia dispositio ad ipsam à qualitate transeunte superioris ordinis, vel ab auxilio extrinseco, vel efficienter ab illa gratia excitante superioris ordinis, similis quæstio erit illi, quæ passim excitatur, num scilicet noster actus cōtritionis disponens ad iustificationē procedat à qualitate tran eunte, vel potius ab auxilio extrinseco, aut efficienter à gratia excitante in qua lite sedanda varia sunt placita. Cui etiam quæstioni affinis est alia, vtrū actus supernaturalis intensior habitu fiat per auxilium extrinsecum? nam aliqui affirmant procedere ab extrinseca virtute Dei, ita P. Ægidius Coninch. 2. 2. disp. 6. n. 107. Moncæus disp. 8. cap. 4. & alij perplures.

Illud notatum velim, nempe illud auxilium gratiæ excitantis superioris ordinis, medio quo elicitur ille actus amoris excellentissimus, antea à Virgine fuisse obtentum de congruo, quando nunciante Angelo, præstitit consensum: nam tunc mediate B. Virgo meruit de congruo illam gratiam altissimi illius odinis, vt tali tempore reddendam, vt supra diximus. Et inde patet expositio Patrum, qui iudicare videntur Virginem illo consensu promeruisse gratiam infinitam, seu immensam: nam illo actu sese condigne disposuit vt esset Mater Dei & meruit de congruo, vel etiā condigne Maternitatem illam, & sic congrue promeruerit auxilia, quibus tandem in extremo vitæ tantam sibi gratiam compararet, ac proinde ab illo momento, quo elicuit actum illum fidei, & obedientiæ, quasi in radice habuit illam plenitudinem perfectionis, non autem formaliter. Quare neque pro tunc habuit tantam gratiam, quæ omnium aliorum gratias collectiue superaret. Ait tamen Suarez dicta disp. 18. sect. 4. quod si quis putaret Virginem à momento illo, quo præbuit consensum, tantam habuisse gratiæ plenitudinem vt excederet omnium aliorum gratias, fortasse non admodum erraret. 34.

Explicantur Patres. Quo sensu dixerint Dei param meruisse gratiā infinitaū dū consensū exhibuit Angelo.

Erunt quibus plurimum videatur, quod de gratia consummata, & gloria Virginis dixi, & ideo nouitatis nos criminentur: hi tamen considerent quæ proclamauit B. Thomas à Villanoua serm. 2. in Natiuit. B. Mariæ: *Quænam obsecro, pulchritudo, quænam virtus, quæ perfectio, quæ gratia, quæ gloria Matri Dei non congruit.* Hieronymus etiam de Assumptione Virginis inquit: *Meruit peruenire vltra quam nostra humanitatis est natura*, quia scilicet naturæ fines supergressa est. Ideoque Augustinus trito illo proloquio ita Virginem alloquebatur: *Si te formam Dei appellem digna existis*, quia dum habet gloriam infinitam est singularis imago Diuinitatis, & ideo Maria vocatur à Petro Damiano serm. 45. *Gloria Dei.* Rationem reddens; *quia gloria, quæ eam de hoc mundo transeuntem accepit, principium ignorat, nescit.* Et rursus: *Et cum gloria suscepisti me gloria vtique gloriosa, quam non nouit, nisi qui dedit, & cui donare dignatus est*; quia scilicet, vt ipse ait *Vtrorumque spirituum hebetat dignitatem*: etenim iuxta Anselmum de excell. Virginis cap. 8. magnificauit gloriam cœli *Vltra quam excogitari possit.* 35.

B. Thomas Villanoua. Hierony. August. Damian. Ansel.

Sect. VIII.

Enodatur oppositio contra principium supra stabilitum.

Diximus in duabus præcedentibus sectionibus naturam intellectualem non posse etiam per 1.

per potentiam obedientialem elicere actus cognitionis & amoris maiori conatu, quam per vires naturales præstari posset. Indeque consequenter deduximus, B. Virginem non operasse singulis momentis cum maiori intensione graduali. Contra illud principium, & illationem inde subortam præsto aderit obiectio. Etenim B. Virgo continuabat actum amoris, quem semel elicuit, quin vnquam à tali amore desisteret, & aliunde singulis momentis ardentius Deum amabat, ergo singulis momentis augebatur gradualis intensio amoris: atqui naturales vires non sufficiunt ita intense amare obiectum, vt per longum tempus duret amor, & singulis momentis augeatur amoris intensio, præsertim cum temporis instantia, quæ intra breuissimum tempus decurrunt sint innumera, igitur anima Virginis eleuata est per diuinam virtutem, vt post longum tempus saltem multo maiori conatu diligeret, quam posset per vires naturales.

2. Meritum Deiparæ sine interruptione continuatum.

Meritum seu amorem Virginis fuisse absque interruptione continuatum docent frequenter moderni Theologi, quibus lucem præferunt Ecclesiæ Patres. Damascenus in orat. 1. de Natiuitate *Oculi eius*, inquit, *semper ad Dominum perenne, ac inaccessum lumen intuentes*, Et iterum *Corpus eum ac labis expers, Dominum spurcitie omni carentem cernens, ipsiusque cupiditate semper flagrans*. Ildephonsus orat. 1. de Assumptione sic ait: *Vnde quæso vos filij imitamini signaculum fidei vestræ, Mariam, quam velut ignis ferrum, Spiritus Sanctus totam decoxit, incanduit, & igniuit, ita vt in ea Spiritus Sancti flamma tantum videatur, nec sentiatur, nisi tantum ignis amoris Dei*. Item Richardus de S. Victore lib. de Emanuele cap. 29. & ad initium sequentis inquit *Diuinus amor in ea adeo conualuit, adeò eam ipsam omni bono solidauit, vt de cætero spiritualis qualiscunque defectus insidere omnino non posset in ea*. Clarius loquitur Bernardinus Senensis serm. 51. art. 3. cap. 2. *Primo affluit ardor charitatis eo modo quo mens illius ardore dilectionis continue tenebatur*, Cuius rationem designat inquiens: *Nam Deus eius menti mirabilissime se insinuabat, atque omnes potentias illius inferiores tenebat subditas*. Ac rursus: *Virgo semper habuit continuum aspectum ad Dei beneplacitum promptumque consensum semper gerebat in mente beneplacita diuina adimplere*. His affine est illud pronunciatum Augustini apud Bonauenturam in speculo cap. 14. *Quis dubitare potest omnino in charitatis affectionem transisse viscera Mariæ, in quibus ipsa, quæ Deus est Charitas nouem mensibus corporaliter requieuit*,

Damasc. — Ildephon. — Richard. Victor. — Bernardin. — August. Bonau.

3. Singulis momentis auctum.

Hunc amorem singulis momentis creuisse ostenditur, quia cum quolibet instanti habitualis charitas augeretur, ne illa charitatis intensio otiosa remaneret, singulis momentis crescere debuit. Hanc vim exhauriendi intensionem habitus Charitatis declarauit Bernardus ser. 29. in cant. *Est sagitta electa amor Christi, quæ Mariæ animam nō modo confixit sed etiam pertransiuit, vt nullam in pectore virginali particulam amore vacuam relinqueret, sed toto corde, tota anima, tota virtute diligeret*. Anselmus lib. de excellent. Virginis c. 7. amorem illum vocabat immensum. Hinc etiam est vt Virginis contemplatio non minueretur actione, vt docet Petrus Damianus serm. 1. de Nat. Virg. *Vita*, inquit, *actiua, & contemplatiua Virginem ambierunt, adeo vt nec actio contemplationem minueret, & contemplatio non desereret actionem*. Et Carthusianus Dionysius lib. de laud. Virg. art. 8. *Nulla*, aiebat, *inordinata affectio, distractio, fragilitas, mentem Virginis à contemplationis lumine reuocauit, neque occupatio illa exterior*: Quæ pariter suadent Charitatis intensionem in illa non fuisse otiosam, sed potius ipsius anima quin defatigaretur, ardore charitatis succensa erat, & ideo eius charitas vt docet S. Bonauentura in speculo *per rubum significatur, qua ardebat incombustum*.

Bernard. — Anselm. — Damian. — Carthus. — Bonauen.

4. Responsio.

Damus libentissime obiectioni Virginem in contemplatione, & amore Dei perpetuo permansisse, quin assidua attentione in Deum fatigaretur, quia independenter à phantasmate contemplabatur, & amore ardebat: pollebat namque scientia infusa vt inter alios docuerunt Albertus Magnus tract. de laudibus Mariæ cap. 98. 99. 102. 132. 149. Antoninus in sūma titul. 15. c. 15. §. 1. & 2. Dionysius Carthusianus Cant 5. sapientiā Virginis vocat splendidissimam, & infusam: *Ex splendidissima, ait, & exuberantissima sapientia sibi infusa*. Fauent S. Bernardinus to. 2. serm. 51. 1. art. 1. cap. 2. necnon Anselmus lib. de excellent. Virg. cap. 7. Consentiunt omnes illi qui meritò docuerunt B. Virginem neque per somnum intermisisse meritū. Hi sunt Dionysius Carthusianus in Cant. ad illa verba *Ego dormio* &c. art. 18. Ioannes Picus Carthusianus in Cant. suo lib. 2. cap. 18. Enriquez de vltimo fine hominis cap. 10. in Glossa n. 9. lit. P. Noster Ludouicus à Puente to. 2. in Cant. lib. 8. exhortat 7. §. 4. Cornelius à Lapide in cap. 31. Prouerbiorum vers. 14. §. *Pari modo* P. Suarez dicta disp. 18. sect. 1. conclus. 4. Pineda de rebus Salom. lib. 2. cap. 8. §. 5. Qui passim citant Ambros. lib. 2. de Virginibus, vbi de Deipara loquēs inquit: *Dormire non prius cupiditas, quam necessitas fuit, & tamen cum quiesceret corpus vigilaret animus, qui frequenter in somnis, aut lecta repetit, aut somno interrupta continuat aut disposita gerit, aut gerenda praenunciat*. Allegantur etiam Rupertus Cant. 5. qui maxime fauet. Expressius tamen loquitur S. Bernardus tom. 1. serm. 61. art 3. cap. 3. Consentit. Amadæus Episcopus Laudunensis (tametsi non semper hoc priuilegium Virgini tribuisse videatur) homil. 4. de laudibus Virginis: *Sæpe agebat (inquit) quod in canticis canticorum scriptum est, Ego dormio, & cor meum vigilat, carne quippe dormiens animo vigilabat*. Non tamen satis explicant Amadæus, Rupertus, & Ambrosius an illa contemplato in somnis fuerit cum libertate, & sufficientia ad meritum: nō enim cessat operatio intellectus in somnis, licet tunc iudicij libertate careamus; quia sunt tunc quædam iudicia imperfecta in sufficientia ad meritum, vt explicui non semel, & modo notatum video à Conimbri. lib. 3. de ani. cap. 13. quæst. 5. art. 4. Idque experientia docet: nam multi in somnis syllogizant, & se peccasse putant. Bernardinus tamen loc. cit. meritum Virginis in somnis mirifice extollit. Quod paucis explicat Dionysius Carthusianus supra: *Virgo sopita inquit, vigilantissima mente Deo vacauit, pro Ecclesia exorauit, actibusque virtutum in termino excellentia perfectissimis iugiter fuit intenta. Denique in somno corporali cor eius peruigil fuit, & exuberantissima sapientia sibi infusa, & contemplatione in vigiliis penè aut prorsus continua etiam tempore somni vigili corde fuit Deo coniuncta*. Quo pacto hæc intelligenda sint inclarescet infra.

Scientia infusa prædita fuit B. Virgo in terris. — Carthus. — Ambros. — Amadæus. — Carthus.

5. Singulis momentis nouum actū eliciebat Deipara.

Illud solummodo diffitebor, nempe eundem actum amoris, quem B. Virgo habuit à primo conceptionis instanti perpetuo conseruasse, sed potius existimo singulis momentis ab vno actu amoris in alium de se perfectiorem, & procedentem à perfectiori charitate absque vlla intermissione amoris & absque illo perpetuo incremento conatus voluntatis pertransisse: hoc enim non est interrumpere

interrumpere amorem, sed ipsum augere toto vitæ curriculo, licet Christus Dominus etiam ne breuissimo temporis interstituo amorem interruperit, sed in eodem numero quoad qualitatem, seu terminum quid dicitur amor (secus quoad actionem productiuam amoris) vt annotabo infra n.10. nullo facto amoris incremento permanserit. Christum Dominum singulis momentis cessare ab vno amore, & alium similem elicere docet Lugus disp. 19. sect. 1. n.20. statuens visionem beatam, & omnes alios actus intellectus, & voluntatis esse essentialiter successiuos, quin possint durare nisi per instans. Hoc etiam in B. Virgine necesse est admittat Ripalda, qui lib. 2. disp.40. sect 5. n. 12. asserebat non posse voluntatem successiue augere intensionem prioris actus, sed vehementiori conatu successiue elicere alium actũ omnino diuersum.

6. Hæc, quæ de amore Deiparæ pronuncio colliguntur ex supra dictis: asserui namque cum Theologis ibi adductis Mariam nulla ægritudine confectam amoris incendio obiisse, quia fortis fuit in Virgine, vt mors dilectio, vt Guerricus explicat serm. 2. de Assumpt. dicens in persona Deiparæ: *Vt minus miremini languorem meum amore langueo plus in patientia amoris, quam passione doloris; plus vulnerata charitate, quam grauata infirmitate. Filia Hierusalem id est Angeli, nunciate dilecto quia amore langueo; ipse nouit quomodo medendũ sit languori.* Quod apertius docuit S. Brigitta in Reuelationibus lib. 6. cap. 62. Cum igitur tanta possit esse vis amoris, eo quod voluntas maxima efficacia & intensione in his actibus occupetur vt tandem destituatur corpus, eo quod paulatim dispositiones corporis deficiant, ac proinde nequeat anima cum vnione ad corpus conseruari si Virgo singulis momentis maiori conatu & efficacia augeret intensionem amoris non potuisset non multo citius extremum diem claudere: nam instantia temporis, quæ clauduntur intra spatium vnius horæ sunt pene infinita, vt patebit consideranti celeritatem motus primi mobilis; ac proinde intra spatium vnius anni tanto æstuaret conatu amoris, vt præ amore suum diem obiret. Creuit breui illo tempore ante mortem amoris intensio, eamque ille suauissimus conatus extinxit, vt ipsa dixit alloquens Brigittam. Ideoque tunc temporis creuit amoris intensio, vt non præ dolore, aut mœrore, sed præ gaudio vitam finiret, vt quemadmodum absque dolore peperit saluatorem, ita amoris suauissima affectione absque dolore animam traderet seruatori. Hanc causam lego in Damasc. orat. de dormit. Virg. *Vt enim,* inquit, *antequam vllo partus dolore afficeretur peperit ita etiam ipsius è vita discessio doloribus caruit.* Et in orat. 1. scripserat. *Quocirca non te mors beatam reddidit, sed ipsa mortem exornasti, vt quæ ipsa mœstitiam sustuleris, ac mortem gaudium esse plenum feceris.*

Guerricus.

Damasc.

7. Alio etiam discursu firmatur illa diuersitas amoris Dei in Deipara potius quam eiusdem amoris permanentia. Amor Dei ortus ex visione clara Dei specie differt ab amore orto à quauis alia Dei notitia, sed B. Virgo etiam in via quandoque habuit visionem claram intuitiuam Dei, & amorem subsequutum, & sæpe tali visione, & amore caruit, non ergo continuo conseruauit amorem Dei, quem semel edidit. Vtraque præmissa breuiter stabilienda erit. Maior propositio nempe illos amores esse specifice diuersos docet S. Tho. 2.2. q. 24. art.7. ad 7. vbi docet actum charitatis viæ non posse pertingere perfectionem charitatis patriæ, quia sunt diuersæ rationis, sicut linea, & superficies. Ipsum sequuntur Caietanus 1. n. 82. art. 1. in fine, Ferrara 3. contra Gentes cap. 62. Capreolus, & Almainus apud Turrianum 2.2. disp. 77. dub. 6. Rationemque paucis proponit Dionysius Carthusianus in 1. dist. 17. q. 8. (qui perperam pro contraria opinione à pluribus citatur) dicens: *Quoniam charitas viæ, & patriæ in substantia sua omnino sunt eiusdem rationis, non autem operatio eius, quæ est dilectio; quia dilectio sequitur cognitionem, propter quod aliud, ac altius genus cognitionis inducit aliud genus cognitionis.* In quibus continetur hic discursus. Quoties cognitio in modo repræsentandi obiectum constituitur in superiori ordine respectu aliarum cognitionum, quantumuis ipsarum claritas intendatur; etiam amor ortus à cognitione illa est superioris ordinis ac talis est visio beatifica, vt per se patet, & amor ex illa ortus est superioris ordinis, & consequenter specificè diuersus ab amore viæ. Constat maior: ideo namque gaudium resultans ex visione beata est in superiori ordine respectu cuiusuis alterius gaudij de Deo ipso, quia oritur à visione beata, quæ est notitia superioris ordinis. Neque fas erit existimare gaudium beatorum non esse altioris ordinis supra omne aliud gaudium: nam illud perpetuo durans satiat dese perpetuo appetitum beati, quod non præstant quæcunque alia gaudia. Nec refert quod gaudium ortum ab alia cognitione Dei possit esse perfectius in infinitum semper enim cresceret perfectio amoris, aut gaudiũ intra limites inferioris ordinis, & ideo tale gaudium, licet perpetuo duraret, & præcognosceretur vt in æternum duraturum non posset appetitum beati perfecte satiare. Ea quæ de gaudio dixi existima dicta de amore: tum quia eadem est ratio gaudij, & amoris: tum quia amor est causa gaudij, ac proinde, si illud gaudium est diuersum, amor à quo per se oritur est diuersus ab amore Dei, quem viatores elicimus.

Amor viæ, & patriæ differunt specie.

8. Hinc etiam est, vt videns Deum non possit illũ non amare, non quia non possit apparere in aliquo casu aliqua ratio mali in ipso amore, vel in ipso obiecto respectu amantis, vt si is, qui videret Deum, pariter certo cognosceret postea in æternum priuandum fore tali visione, & perpetuis crucialibus addicendum; sed quia dum perfecte per intuitionem cognoscitur infinita bonitas illius obiecti, quæuis ratio mali, quæ apparere possit, perinde erit, ac si non appareat: hanc autem vim necessitandi ad amorem obiecti non habent aliæ cognitiones, quas de Deo habemus, igitur quemadmodum illa cognitio, quia est altioris ordinis, & tendit in obiectum infinitum vim habet necessitandi ad amorem obiecti, ita & inferet amorem superioris ordinis. Confirmatur. Actus charitatis patriæ non est intensior habitu, neque habitus est intensior in patria, quam in via, sed in patria elicit beatus perfectiores actus charitatis quam in via, licet in via operatus sit secundum intensionem habitus, igitur amor beatorum in sua substantia est perfectior, quam amor viæ, quia ex se postulat prouenire à visione beata. Maximam perfectionem amoris patriæ supra illum, quem in via elicimus commendat Augustinus lib. 1. Retract. cap. 7. explicans id quod dixerat lib de moribus Ecclesiæ cap. 25. *Quod autem dixit eum ipsum, quem cognoscere volumus, hoc est Deum, prius plena charitate diligamus: melius diceretur sincera, quam Plena: ne forte putaretur charitatem Dei, non futuram esse maiorem quando videbimus facie ad faciem.* Similia habet lib. de Perfect. iustit. ratiocinat. 17. & in Enchiridium c. 121.

Cur videns Deum ab eius amore cessare nequeat.

August.

Altera

Damasc. Consentit Damascenus lib. 3. fidei cap. 22. *Qui autem (inquit) cum progressus in sapientia & gratia perinde fecisse aiunt acsi earum incrementum acciperet, non à primo carnis ortu factam esse vnionem asserunt.* Respondetur vnionem ab initio conceptionis Christi exigere omnem gratiam & gloriam humanitatis Christi, quia finis gratiæ habitualis, & eius centrum est vnio creaturæ rationalis cum Deo, & gratia habitualis datur propter vnionem cum Deo; & quia non potest esse maior vnio cum Deo, quam vnio hypostatica in persona Verbi, ideo Christus non debuit crescere in gratia habituali, quia datur gratia per comparationem ad finem seu centrum. Hæc est ratio S. Thom. quæst. 7. art. 12. Indeque rectè intulere Patres, Christum decursu temporis non fuisse intensiuè coram Deo iustiorem, quia si indies fieret sanctior, ideo esset, quia esset purus homo, & non haberet in se centrum totius gratiæ habitualis: nam si humanitas est Verbo vnita, in se habet causam, cui per modum proprietatis correspondet omnis gratia habitualis existens in humanitate, cui non potuit inhærere omnis gratia habitualis possibilis, quia nequit esse actu infinita intensio, ac proinde quamuis vnio hypostatica sit sufficiens radix, cui per modum proprietatis debeatur quæuis gratia humanitati inhærens, & gratia infinite excedens sanctitatem omnium creaturarum, quamuis creaturæ essent multo plures in infinitum, non tamen ipsi debetur gratia infinitè intensa, aut gratia habitualis summa, quia neque est possibile infinitum in actu, neque intelligi potest gratia summa.

Cur gratia Christi augmentum non accepit.

4. Patres præterea optime aiebant contra hæreticos Christum non potuisse esse intensiuè sanctiorem, aut sapientiorem; quia anima Christi per gratiam vnionis erat summe sancta infra Deum, & ratione illius summæ sanctitatis debebatur Christo ab initio suæ conceptionis perfectissima sapientia, & omnis fœlicitas, quæ in ipso esse oportebat. Hoc voluit Damascenus dum loco nuper citato dixit: *Nam si vere vnita est Verbo Dei caro, quomodo non perfectè ditata est omni sapientia, & gratia.* Si enim humanitas tunc summè infra Deum placebat Deo ipsi, non est cur diuitiæ gratiæ, & gloria, quæ ipsi aliquando concedenda erant, non illico darentur.

Cur non potuerit Christus esse intensiuè iustior.

5. Argumentatur quarto ex D. Angelico quæst. 7. art. 9. vbi inquit: *Quanto aliquod receptiuum propinquius est causæ influenti, tanto abundantius recipit, & ideo anima Christi, quæ propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiæ eius*, ergo recepit gratiam omnium possibilium maximam. Similia habet artic. 10. Hæc obiectio facile reflectit in ipsum: nam ibidem S. Thom. artic. 11. & 12. non admittit in Christo infinitam gratiam habitualem secundum intensionem, quia Deus nequit producere infinitum in actu. Respondetur rursus Christum recepisse maximam gratiam habitualem, quæ potest esse ex natura rei: quia vnio hypostatica petit tantam gratiam in Christo, vt attenta perfectione ipsius gratiæ super et gratiam omnium creaturarum existentium collectiue, quamuis creaturæ sint fere innumeræ ita vt nullus certus terminus creaturarum præfigi possit, quin gratia Christi excedat infinities gratiam plurium creaturarum.

S. Thomas.

6. Attamen licet in Christo non fuerit omnis gratia habitualis possibilis, vt excogitatur ab hoc authore, neque infinita intensiuè, posset quis existimare in Christo Domino esse aliquem gradum vltimum habitualis gratiæ tantæ perfectionis, vt in genere habitualis gratiæ non possit alia gratia excogitari perfectior; quia illa gratia Christi correspondet perfectæ exigentiæ gratiæ vnionis, cui exigentiæ respondere non posset, si possibilis esset alia gratia perfectior: nam illa magis perfecta esset æque proportionata respectu vnionis hypostaticæ: imo & proportionata magis, quia cum radix habitualis gratiæ sit sanctitas infinita per essentiam, non potest in humanitate Christi illa infinita sanctitas substantialis non exigere summam sanctitatem accidentalem: alioqui Christus propter merita maiorem sanctitatem accidentalem posset sibi ipsi ex se ipsa obtinere, quàm ratione solius exigentiæ vnionis hypostaticæ. Sane si possibilis esset illa gratia summa prout in hoc dicendi modo excogitatur, in Christo esset actu admittenda. Possibilitatem vero posset quis probare argumento nuper indicato; quia scilicet datur radix existens, nempe vnio hypostatica cuius exigentia non expleatur nisi detur illa gratia habitualis omnium possibilium maxima.

Quomodo in Christo fuerit gratia summa.

7. Confirmabitur hic discursus; quia illa erit summa participatio diuinæ naturæ per imitationem, quæ omnino explet exigentiam superioris participationis per veram, & physicam vnionem; sed gratia habitualis existens in Christo explet exigentiam excellentioris participationis diuinæ naturæ per vnionem hypostaticam, igitur gratia habitualis actu existens in Christo est perfectissima omnium. Hæc cogitatio est probabilis; habetque non modicum fundamentum in Patre Suarez disputatio. 30. Metaph. sect. 17. docente vnionem hypostaticam, gratiam, lumen gloriæ esse perfectissimas in suo genere, nec posse dari perfectiores; quia habent infinitatem quandam ex termino. Neque proprerea audiendus est Scotus apud Caietanum 3. p. quæst. 15. artic. 6. & significat ipse in 3. dist. 13. quæst. 1. negans species possibiles esse infinitas etiam syncathegorematice; Scotum Theodorus Smising. tractat. 3. disputatio. 7. quæst. 5. numero 74. Aureolus in 1. distinct. 44. artic. 4. vbi Durandus quæst. 2. & ibidem videtur anceps Ocam. quæst. vnica. Sed potius dicendum, etiam illomet genere gratiæ habitualis dari processum in infinitum in gradibus etiam intensionis; possent enim præcedentes gradus habitualis gratiæ, verbigratia, septem multiplicari in infinitum per gradus inæquales in perfectione quin gradus illi pertingerent perfectionem illius gradus octaui, verbi gratia, quem in Christo ponimus; nam etiam intra genus gradus octaui sunt infiniti gradus octaui inter se incompossibiles, quorum vnus excedit infinitos gradus octauos: etenim, vt constat ex supradictis, actus volens tribuere eleemosynam infinitis pauperibus, siue cognoscantur illi infiniti pauperes confusè, siue distinctè, non meretur infinitos gradus gratiæ, sed vnum excedentem infinitos possibiles, nam plus meretur actus volens erogare stipem vnius regalis vnicuique ex duobus pauperibus, quam alter actus cupiens subuenire vni solum pauperum eleemosyna vnius regalis, & plus mereretur actus affectiue desiderãs dare singulis è tribus pauperibus regalem vnicũ, quam actus ille desiderans duobus tantum egenis dare singulos, & sic proceditur absque fine. Similiter etiam actus charitatis excedit in vi merendi infinitos actus inferiorũ virtutum, quorum quilibet alium excederet: ille vero actus charitatis

Probabile est fuisse in Christo aliquem gradũ gratiæ perfectissimum.

(vt

(vt probaui in tract. de merito, & ex supra appositis fiet perspicuum) non posset remunerari nisi in præmium respondeat ipsi vnicus gradus, verbi gratia, tertius (supponimus enim antea præexistere in subiecto alios duos gradus) infinite superans alios, quatenus excedit infinitos alios inferiores.

8. *S. Thomas.* Habet excogitatio præsens plurimum fundamenti in S.Thom.nam in 3.dist.13.quæst.1.art.2. quæstiunc 3.ad 1.docet non potuisse esse gloriam maiorem *quam creatura vnitæ Deo in persona* quia scilicet impleta fuit tota capacitas animæ Christi, & ideo gratia eius augeri nō potuit. Quod magis explicat S.D. ad Anibaldum in 3. dist. 13. quæst. vnica art.4.ita loquens: *Augmentum non competit rei secundum quod est in termino, sed secundum quod est in via ad terminum: quia secundum quod est in termino, tota potentialitas capacitatis impleta est ex fine implente, & ideo non habet vlterius, quo crescat: cum autem gratia detur homini ad hoc, vt per eam homo Deo vniatur, tunc gratia ad suum terminum peruenit, quando Deo maxime vnitur: non autem potest magis vniri, quam in persona: & ideo gratia hominis vniti est in termino, & augeri non potest, sed proficit secundum actus: & sic intelligitur Christus gratia profecisse. Quod autem obiicitur quod omni finito possibilis est additio. Dicendum, quod loquendo de finito, & additione mathematicè, id est secundum imaginationem, verum est, sed loquendo naturaliter, verum non est. Nam omnium natura constantium terminus est, & ratio magnitudinis, & augmenti: & ideo gratia Christi augeri non potuit, quia tanta fuit eius capacitas, vltra quam augmentum esse non potuit, remanente natura humana, seu creata, & Deus non potest facere aliquam capacitatem increatam.* Vbi obserues velim vltima verba, in quibus manifestè loquitur de potentia Dei absoluta; quia nimirum habitualis gratia ordinatur ad vnionem hypostaticam, vti proprietas ad suam essentiam ordinatur, & ideo non potest subire perfectè munus proprietatis nisi quatenus est in summo suæ possibilis perfectionis.

9. *Gratia Christi iuxta S. Thom. secundum intensionem finita, & secundum perfectionē substantialē summa fuit.* Vbi rursus nota duo à S.Thom. perbelle componi, nempe, & gratiam Christi fuisse finitam secundum intensionem gradualem; quia infinita esse non potuit, & fuisse summam secundum substantialem perfectionem ipsius, quia per se pertingit ad terminum, qui est vnio personalis cum Deo, & explet exigentiam vnionis hypostaticæ. Consequenter etiam apprime conciliatur cum dictis aliud assertum S.Thom. ex 2.2.q.24. art. 7. vbi ostendit charitatem, & consequenter habitualem gratiam posse augeri in infinitum, quia scilicet, quin attingatur illa summa perfectio potest in infinitum intendi, & quin assignetur gradus immediatus illi gradui infinite perfecto: nam, vt supra diximus, intra genus gradus octaui considerari possunt infiniti gradus octaui, quorum vnus sit alio perfectior, & ex his nullus est immediatus respectu illius gradus summè perfecti in illo genere. Sic etiam intra hominem & formicam sunt possibiles infinitæ species, quarum quælibet aliam excedat quin vlla ex illis sit æquè perfecta ac homo, vel tam imperfecta, quam formica, & quin assignari possit aliqua species immediata homini, ita vt non sit possibilis alia immediatior.

Sect. X.

Qualiter gratia Christi sit eiusdem speciei cum nostra.

SVpponunt communiter Theologi gratiam Christi esse eiusdem speciei cum nostra, quoniam eo modo comparamur nos ad Christum, quo palmites ad vitem iuxta illud Ioann. 5. *Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis; Ego sum vitis, vos palmites*; nam inter vitem, & palmitem non est specifica, & essentialis differentia; quoniam vna est virtus, quæ per se primo viti conuenit, & ex ea diffunditur ad palmites. Hoc fundamentum non vrget: nam potius vitem & palmites differre specie tenet verior sententia, quam stabiliui in lib. de anima, & consentit Suarez 1.de anima cap. 2. numer. 19. licet asserat primò non differre specie aculum ab aure eiusdem equi, verbi gratia, quia intra eandem speciem potest esse dissimilitudo, & inæqualitas: nam postea admittit differre specie partes illas & heterogeneas, & res diuersæ speciei posse continuari, quia solùm differunt specie incompleta. Alij tamen potius moleste quam vere hanc Suarij responsionem confutant; putantque, esse petitionem principij, nam idem est species esse inadæquatas, ac vnam dicere ordinem ad aliam tanquam ad compartem, cum qua vnitur; igitur dum asseritur partes specie distinctas posse continuatiue vniri, quia species illæ sunt incompletæ, idem valet ac si diceretur posse illas partes naturaliter vniri, quoniam de se vniri possunt. Qui ita obiiciunt respondeant nobis, cur duæ animæ equorum etiam si sint eiusdem speciei, non possint vniri, quamuis possit vna pars animæ vniri cum alia parte; necesse est dicant, ideo duas illas animas non posse vniri, quia quælibet seorsim sumpta est adæquata, posse vero duas partes animæ vniri; quia quælibet seorsim sumpta est inadæquata; quod idem valet, ac dicere ideo posse vniri, quia talis sunt naturæ, vt de se habeant illam capacitatem, & incomplementum. 1. *Ioan. 5.* *Brutorum animæ etesrogeneæ.*

2. *Roma. 8.* Secundo probatur à bene multis ex illo Rom. 8. *Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imagini filij sui vt sit ipse primo genitus in multis fratribus*: loquitur autem Apostolus ibi de Filio Dei quatenus Deus & homo est, docens nos illi secundum vtramque rationem debere conformari at si gratia Christi non esset eiusdem speciei cum nostra magis essemus illi difformes, quam conformes; qui non eadem, qua Christus viuit gratia, viueremus. Obseruant alij solum assignari differentiam quoad primogenituram, conuenientiam vero quoad reliqua. Hi tamen quatenus admittunt illic agi de Christo, quatenus Deus, manifeste ostendunt non requiri specificam similitudinem, sed solum aliam vniuersaliorem, quatenus nos filij adoptiui imitabimur filium Dei naturalem. Verba ista de Filio Dei, vt Deus est, intelligunt S. Tho. & Adamus; quia prædestinati sumus vt Filio Dei simus in gloria conformes. Vnde & Origenes ita interpretatur: *Prædestinauit nos Deus in sapientia, iustitia, & veritate Deo simus conformes* Confirmarique potest quoniam nos dicimur prædestinati vt simus *Conformes imagini Filij Dei*, id est Filio Dei, qui est imago Patris, quatenus est Deus de Deo, & ex vi processionis est similis *Origen.*

similis in natura Patri,& imago naturalis Patris,& intentionalis, vt nimirum pari ratione nos Filio Dei simus conformes; quatenus non solum participatiue habemus diuinam naturam, sed intentionaliter etiam per visionem beatam simus Deo similes; quia cum apparuerit similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est.

3. Et quamuis Chrysostomus, Hieronymus, Anselmus, & plures alij verba illa exponant de Christo qua homo est, adhuc possunt exponi, vt simus filij adoptiui, quemadmodum ille est filius Dei naturalis (nam Christus etiam qua homo est, est Filius Dei naturalis) & vt simus illi similes in gloria per visionem beatam, quia Christus est omnium prædestinatorum exemplar: ibi enim imago metonymice accipitur pro suo exemplari, vti capitur Genes. 1. 26, cum dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem* (nempe exemplar) *& similitudinem nostram*, quæ similitudo non est homogenea, & specifica. Negatque non licet in Verbis significari similitudinem in filiatione, licet Christus per gratiam habitualem non sit Filius Dei: similitudo igitur in eo ponitur (vt sumitur ex Chrysostomo) vt quemadmodum Christus est naturalis Dei Filius, ita nos per adoptionem filij nominemur, & simus. Gen. 1.

4. Tertio confirmatur ex Ioan. 27. v. 21. *Vt omnes vnum sint sicut tu Pater in me & ego in te; vt & ipsi in nobis vnum sint.* Et Ioann. 6. v. 57. *Sicut misit me viuens Pater & ego viuo propter Patrem, & qui manducat me viuet propter me*, ego sicut vita Filij & Patris est vna numero in vtroque, ita spiritualis vita per gratiam debet esse vna in specie infima in Christo, & in iustis: nam debet esse maxima conuenientia quæ naturaliter potest conuenire pluribus subiectis respectu accidentalis formæ. Primum testimonium non est ad rem, quia petitur vt vnum sint inter se fideles, nempe charitate, & spiritu, iuxta Paulum ad Ephes. 4. v. 4. *Vnum corpus, & vnus spiritus, sicut vocati estis in vna spe vocationis vestra*, vti etiam de illis legitur Act. 4. v. 34. *Multitudinis autem credentium erat cor vnum, & anima vna*: non tamen petitur vt sint vnum in Christo per similitudinem specificam cum Christo; non enim magis petitur vt cum Filio vnum sint quam cum Patre: est autem manifestum, iustos non esse idem cum Patre per similitudinem aliquam specificam cum ipso. Constat totum hoc ex ipsis verbis Christi: *Vt & ipsi in nobis vnum sint*; non enim singulariter petit vt in ipso vnum sint. Ioan. 27. Ioan. 6. ad Eph. 4.

5. Neque posterius testimonium confirmat illam sententiam. Nam primo Cyrillus, Augustinus & Beda putant vnam tantum fieri comparationem inter nos & Christum ita, vt nos viuamus propter ipsum, quemadmodum ipse à Patre missus viuit propter Patrem, non vero fieri comparationem hanc; sicut Pater, qui me misit, viuit, ita ego viuo propter ipsum. Docentque Augustinus, & Beda vocem illam *propter ipsum*, significare causam finalem, id est ad gloriam Patris. Verius tamen Chrysostomus, Euthymius & alij aiunt, duas illas comparationes ibi contineri. Inde tamen nihil sumitur in fauorem illius asserti; quia non debet esse vnitas similis omnino: sermo enim erat de vnione hypostatica, quatenus æternam vitam, quam filius habet naturâ suâ communicatam per generationem à Patre, habeat Christus vt homo ratione vnionis hypostaticæ, vt apposite explicat noster Maldonatus in illum locum. Placet apponere verba Toleti: *Non est vnitas similis omnino; non enim vnitur manducans hypostaticè Christo, sicut humanitas propria Verbo; at non ex qualitate vnionis, sed ex vnione solâ colligit effectum eundem. Similis est discursus Pauli ad Rom. 8. Si Spiritus* (inquit) *eius, qui suscitauit Iesum à mortuis, habitat in vobis, qui suscitauit Iesum Christum à mortuis, viuificabit mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in vobis. Diuinitatem vocat Spiritum; si Diuinitas* (inquit) *quæ erat in Christo, suscitauit eum, vt hominem, quia vnita erat, & inhabitat in eo, etiam suscitabit vos, si inhabitat in vobis, nempe per gratiam: non enim eadem est inhabitatio, sed idem inhabitans, & ideo idem erit effectus vitæ, & resurrectionis æternæ.* Hæc prosequitur Toletus, & iterum confirmat. Toletus.

6. Quarto arguunt. Ita Christus fuit plenus gratia, vt de plenitudine ipsius accipiant vniuersi, igitur gratia Christi & nostra erat vna specifice. Idque pariter indicari putant verbis illis Ioan. 27. *Claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis.* In multis deficiunt hæc: nam Christus præcipue dicitur plenus gratiâ propter gratiam vnionis, & ideo Beda in illum locum Ioan. 1. *Plenum gratiæ, & veritatis*, ait, *Plenum gratiæ vnionis*, & S. Thomas inquit: *Fuit Plenus Christus gratia inquantum accepit à Deo, vt esset ipse Deus.* De hac plenitudine nos omnes accipimus; quia licet in Christo non esset gratia habitualis, sed potius operaretur actus per qualitatem aliquam transeuntem, vere esset caput nostrum, nobisque obtineret gratiam habitualem: seclusâ autem gratia vnionis, non posset pro nobis condigne satisfacere. Testimonium Ioann. ex cap. 17. non vrget quia ibi nomine claritatis iuxta plures Patres intelligitur illa, quam ex doctrina, & miraculis acquisiuit, quam discipulis etiam communicauit, quia eadem, aut maiora miracula ipsi causarunt. Alij claritatem intelligunt vt filij Dei nominentur & sint: Christus autem non dicebatur Filius ratione gratiæ habitualis, sed ratione increatæ sanctitatis. Ioan. 27. Beda. S. Thom.

7. Melius probatur Conclusio quia Filius adoptiuus respectu hæreditatis conuenienter habet idem ius cum filio naturali, licet aliunde etiam naturalis filius habere possit excellentiora iura, & illudmet ius excellentiori modo, & tanquam debitum iure connaturalitatis: habuit tamen ius ad gloriam perinde ac vnus ex nobis, vt sumitur ex S. Cyrillo tom. 5. Concil. Ephesini c. 1. ad 1. anathematismum: *Nominatus est* (inquit) *Christi nomine, propterea nimirum, quod secundum humanam naturam perinde ac vnus ex nobis inunctus est*: sentit ergo habuisse gratiam habitualem omnino similem nostræ. Consentit Augustinus lib. 15. de Trinit. cap. 26. *Dominus ipse Iesus* (aiebat) *non solum Spiritum sanctum dedit vt Deus, sed etiam accepit vt homo, & propterea est plenus gratia, quia vnxit eum Deus Spiritu sancto, non vtique oleo visibili, sed dono gratiæ, quod visibili significatur vnguente quo baptizatos vngit*, ergo eadem gratia habituali fuit sanctificatus, qua baptizati sanctificantur. Idem docet Athanasius serm. 2. contra Arianos illis verbis: *Dum ipse quidem dicit, se vt hominem propter carnem eam Spiritus gratiam suscepisse, factum est vt & nos ipsam ex plenitudine dimanantem acceperimus*: notetur illa particula *& nos ipsam.* significat nanque Christi gratiam fuisse eiusdem rationis cum nostra. Similem loquendi formam verbis perspicuis vsurpat Macarius Senior Egyptius homil. 44. *Idcirco* (scribit) *cognominatus est Christus, vt eodem oleo quo ipse vnctus est, nos etiam vncti fiamus Christi eiusdem, vt ita dicam, substantia, & vnius corporis, inquit enim qui sanctificat, & sanctificatur ex vno omnes.* Cyrill. August. Athan. Macarius.

8. Quia tamen nos afferuimus fupra intenfionem gratiæ habitualis fieri per gradus in perfectione inæquales, & vnicum gradum gratiæ repertum in Chrifto infinite fuperare cumulum gratiæ repertæ in omnibus fanctis, explicandum reftat, cur aliqui gradus gratiæ reperti in Chrifto Domino non differant fpecie à gratia habituali aliorum fanctorum. Hanc difficultatem putauit Lugus loco citato facile dilui; nam qui opinatur gradus intenfionis differre fpecie, confequenter dicet gratiam Chrifti differre fpecie à noftra, licet non differat fpecie ab alia æque intenfa, quæ in nobis effe poffet. Bernal vero dicta fect. 2. n. 30. affirmat illam diuerfitatem fpecificam partialem non efficere, ne ex omnibus gradibus refultet vnum ens per fe, & ideo non conftituere fimpliciter diuerfitatem fpecificam, quamuis metaphyfice diuerfam fpeciem conftituat.

9. Vtraque refponfio non vacat difficultatibus. Prima reiicitur; quoniam Patres ac Theologi aientes gratiam Chrifti effe eiufdem fpeciei cum noftra, comparationem fecêre cum fola illa gratia, quæ de facto in aliis fanctis exiftit, non vero cum gratia, quæ in ipfis effe poterat, fecunda etiam difplicet; quoniam vt aliquod compofitum fimpliciter differat fpecie ab alio, fatis erit fi vna pars illius fpecie differat, vt fi folum formæ fubftantiales, aut materiæ fpecie differant, compofita ex illis partibus refultantia diftinguentur fpecie.

10. *In actibus intellectus non dari intenfionem gradualem verius eft.* Qualibet etiam ex prædictis folutionibus reiicienda erit iuxta noftra principia; nam ex ipfis fieret quemlibet beatum clarius intuentem Deum, quamuis non videat plures creaturas in Deo fed folummodo eafdem, quas alter minus clare cognofcit in Deo, habere vifionem diuerfæ fpeciei; quia maior claritas vifionis confiftit non in graduali intenfione vifionis, fed in maiori perfectione fubftantiali ipfius vifionis abfque illa graduali intenfione, vt alio in loco docui, quod etiam modo traditum video à Durando in 3. dift. 23. q. 2. Quam affertionem vt probabilem videntur admittere, præfertim in actibus elicitis à fide & opinione Capreolus in 3. dift. 23. quæft. 1. art. 1. Hifpalenfis ibidem art. 4. Quamuis Capreolus ibi, & Palacios eadem dift. difp. 1. cum Aquario conclus. 2. probabilius effe putent omnes actus intellectus effe intenfibiles, & eò intenfiores effe, quò clariores funt. Salas apertius nobifcum eft. tom. 2. in 1. 2. difp. 2. fect. 4. n. 80. negans reperiri veram intenfionem in actibus intellectus. Neque fubticuit fundamentum, cui ego maxime fidebam; quia intenfio reperta in cognitione non poffet confiftere nifi in maiori claritate, quæ maior claritas non poffet confurgere per additionem noui gradus eiufdem rationis; quemadmodum licet addatur nouus actus eiufdem rationis non ideo clarius percipietur obiectum, vti vifiones duorum oculorum non percipiunt clariùs obiectum, quam vnica tantum vifio. Neque actus obfcurus per additionem folius alterius gradus obfcuri poteft efficere vt refultet clara notitia, feu vt intellectus clare cognofcat, quia qualibet ex illis tendentiis de fe eft obfcura, quemadmodum multitudo actuum obfcure non efficiet vt obiectum clare cognofcatur.

11. Non tamen oftendunt prædicti authores non reperiri in actibus intellectus intenfionem per gradus diuerfæ rationis. Hoc tamen optimè deducitur ex prædictis fundamentis: nam fi exifterent duo gradus, quorum fecundus de fe effet clarior priori, perinde fe haberent ac duo actus, quorum vnus effet clarior altero, & fic ad nihil deferuiret minor claritas fecundi gradus, vt per fecundum cognofceretur clarius obiectum. Experiretur prætetea homo in fe duas tendentias, quarum vna effet minus clara, quam altera, vti experimento cognofcit claritatem, & obfcuritatem actuum.

Quærenda igitur eft communis ratio, cur vifiones beatificæ fpecie non differant, faltem fi folum repræfentent obiectum primarium, nempe Deum, & eadem omnino fecundaria, licet clarius repræfententur per vnam vifionem, quam per aliam. Obiterque rationem attingam cur vifiones beatificæ fpecie non differant, licet vna vifio repræfentet in Deo creaturas fpecie diuerfas ab his, quæ repræfentantur per aliam, indeque apparebit gratiam Chrifti habitualem non differre fpecie à noftra, fi phyficè, aut Theologicè loquamur; fecus fi logicè vfurpetur fpecies. 12.

Pro dirimenda lite obferuare primò fit intra eandem fpeciem phyficam dari indiuidua diffimilia. Hoc citra dubium effe velim; etenim vifio, per quam video hanc numero albedinem non differt fpecie ab altera vifione per quam videam aliam numero albedinem, & nihilominus funt inter fe diffimiles: nam vifio tendens in hanc numero albedinem A. conuenit cum aliis tendentibus in eandem numero albedinem, in quo prædicato non conuenit cum aliis vifionibus, quæ feruntur non in illam albedinem, fed in aliam numero diftinctam. Poteftque abftrahi ratio communis vifionis exigentis recipi in hoc fubiecto, & refpicientis hanc numero albedinem, quæ ratio non eft communis aliis vifionibus, quæ non hunc colorem, fed alium numero diftinctum refpiciunt, & illa ratio nequit non effe fpecifica logicè loquendo: nam de pluribus differentibus numero prædicatur *in quid*. Idem argumentum fit in cognitionibus omnino fimilibus, per quas Petrus cognofcat Paulum, quæ phyficè loquendo non differunt fpecie ab aliis, per quas idem Petrus cognofcat Ioannem. Aliaque innumera fuppetunt exempla, vt vniones, per quas vniri poffunt materia & forma Petri, non differunt fpecifice ab vnionibus quibus copulari poffunt materia, & forma Pauli; actiones etiam, quæ procedunt ab hoc numero agente plus inter fe conueniunt, quam actiones procedentes, feu potentes procedere ab alio numero agente refpectu eiufdem termini, & nihilominus actiones huius agentis, & illius circa eundem terminum, fi agentia non differant fpecie, non diuerfificantur fpecie, igitur intra eandem fpeciem dantur indiuidua diffimilia. Quo fit vt etiam inter Petrum & Paulum non poffit non confiderari aliqua diffimilitudo: nam Petrus poteft producere actiones diffimiles actionibus quas Paulus poteft caufare, & quodlibet ex illis indiuiduis refpicit actiones diuerfas, quin poffint prouenire ab hoc indiuiduo actiones, quæ ab alio indiuiduo eiufdem fpeciei dimanare queunt. 13. *Intra eandem fpeciem funt indiuidua diffimilia.*

Secundo præmittimus intra eandem fpeciem poffe reperiri indiuidua inæqualia. Huius ratio fit; quia non erit cur intra eandem fpeciem dari queant indiuidua diffimilia, non vero inæqualia aliquo genere inæqualitatis, qualis faltem erit, quando confurgit, eo quod plura vel pauciora indiuidua refpiciantur intra eandem fpeciem. Vnde actus intentionalis Petri tendens in duos homines non differet fpecie ab alio actu eiufdē Petri fimili modo refpiciens viginti homines; quia refpectus ad plura indiuidua eiufdē rationis non diuerfificat actus, vti neque diuerfificantur per præcifum 14. *Sunt intra eandem fpeciem indiuidua inæqualia.*

præcisum respectum ad indiuidua dissimilia; non enim per se magis diuersificat actus respectus ad plura, quam ad dissimilia; si quidem non magis de se inducit specificam diuersitatem inæqualitas quam dissimilitudo.

15. *Stat diuersitas specifica cum æqualitate perfectionis.* Confirmatur, Duæ species propter dissimilitudinem maximam, quamuis sint in perfectione æquales, possunt non solum logicè, sed etiam physice diuersitatem specificam componere, licet aliqua dissimilitudo, vt supra monstraui, non sufficiat inducere diuersitatem specificam, ergo similiter licet inæqualitas ea esse possit quæ specificam diuersitatem arguat, etiam poterit talis esse, vt non sufficiat distinctionem specificam constituere: etenim eo ipso quod sola dissimilitudo absque inæqualitate in perfectione possit attingere ad diuersitatem specificam, eodem modo proportione seruata loquendum erit de conceptu dissimilitudinis, & inæqualitatis.

16. Quod etiam Theologica firmant exempla; nam & furtum trium aureorum non differt specie à furto quatuor aureorum, sed vtrumque furtum est peccatum eiusdem speciei, quia magis & minus circa obiecta eiusdem speciei non faciunt actus Theologicè specie diuersos. Immo sæpe materiæ specie differant, quin peccata specie differant, vt furtum argenti non differt specifice à furto auri; quia in ordine ad quidditatem iuris per accidens se habet illa materiæ diuersitas; quia materia inferior multiplicata est æquiualenter in ordine ad vsus humanos materia superior in minori quantitate: secus est quando vna materia non ita moraliter æquiualet alteri, quia tunc iura sunt specie diuersa, & diuersa specie erit iniustitia contra honorem ab iniustitia contra famam, vitam, aut bona fortunarum.

17. *Actus non specificatur ex obiecto materiali.* Tertio, & vltimo præsupponimus speciem physicam, & moralem virtuosam actus non desumi ex obiecto materiali, sed ex formali. Hæc assertio est contra Gabrielem, qui in prologo sent. q. 8. initio cum Ochamo docuit ex quacunque distinctione obiecti desumi essentialem specificamque distinctionem actuum, ita vt omnes illi actus, qui non fuerint omnino similes, debeant esse specie distincti. Cum eisdem ex parte sentit Smising. tract. 2. de Deo disp. 6. quæst. 9. putat enim cum Adamo, & Maiori, visiones beatificas differre specie eo quod vna plures creaturas in Deo videat, quam alia. *Cur vniones beatificæ nō sint diuersæ speciei, eo quod vna plures, aliæ vero pauciores creaturas attingat.* Communis tamen sententia tradit oppositum vt optime ostendunt moderni referentes authores innumeros. Cuius ratio esse debet quia eodem modo se habere debet materiale obiectum in esse physico, & in esse moris; sed in esse moris materiale obiectum melius, & diuersæ speciei licet augeat bonitatem moralem, non tamen præbet speciem diuersam, igitur neque materiale obiectum physice specificat actum, licet augeat extrinsece bonitatem actus. Maior probatur tum quia cum intra eandem speciem possit esse inæqualitas, vt num. 14. expendi, non est cur ex obiecto materiali non refundatur in actus inæqualitas solum intra eandem speciem, vti refunditur in genere moris: tum etiam, quia ideo in genere moris obiectum materiale non tribuit speciem actui bono, licet ratione melioris obiecti materialis augeatur bonitas actus, quia tota ratio obiectiue determinans ad perfectionem actus est obiectum formale: etenim materiale obiectum non amatur aut cognoscitur ratione sui, sed alterius, & formale obiectum est ratio motiua, aut determinans, ad cognitionem, seu amorem materialis obiecti: hæc autem ratio eodem modo procedit respectu specificæ diuersitatis in genere physico; igitur neque specifica diuersitas materialis obiecti sufficit diuersificare actum in genere physico.

Ob eandem causam plures ex Philosophis modernis sequuti nonnullos ex antiquis aiunt, actiones non specificari ab agentibus, sed à terminis, quia licet intrinsece, & naturâ suâ respiciat hæc actio agens huius speciei, quin possit etiam diuinitus procedere ab agente alterius speciei; non tamen respicitur ab actione agens propter ipsum, sed propter terminum. Videatur P. Suarez disp. 48. metaphysices sect. 3. 18. *Specificentur actiones ab agentibus.*

His præmissis asserendum est illos gradus gratiæ habitualis licet sint in perfectione valde inæquales esse tamen eiusdem speciei, quia magis & minus non variat speciem quando specificatiuum formale, & primarium est vnicum, & quia specificatiuum extrinsecum (de hoc in præsenti loquimur) gratiæ habitualis, seu terminus primarius, & formalis est vnicus nempe Diuinitas, cuius participatio est gratia habitualis, quia est prima radix videndi Deum, neque appareat aliud caput distinguendi specie illos gradus gratiæ habitualis, ideo gratia Christi non differt specie à nostra. Confirmatur. Gratia sanctificans debet proportionari lumini gloriæ, & visioni beatificæ, sed lumen gloriæ Christi, & visio beatifica ipsius non differt specie à lumine, & visione aliorum beatorum, quia omnes visiones habent idem obiectum primarium. Quod etiam vel ex eo apparere potest; quoniam nullus Theologorum in iustis admittit tot gratias specie distinctas, quot sunt gradus gratiæ in ipsis; quia omnes illi gradus solum differunt in effectu formali per magis, & minus, quatenus vnus gradus reddit subiectum magis Deo gratum & excellentiori beatitudine dignum, & non habent specificatiuum extrinsecum, à quo deriuetur specificatiuum intrinsecum: nam specificatiuum totius gratiæ existentis in Christo, & in reliquis iustis est diuina natura, quam gratia participat, & visio beata, cuius gratia est semen. 19. *Concluditur tandem vera ratio, cur gratia Christi non differat specie à nostrâ.*

Propter hæc non arbitror impossibiles esse gratias habituales specie diuersas, licet eas repugnare doceant P. Suarez lib. 8. de gratia cap. 3. Zumel. 1. 2. art. 1. disp. 4. Vincentius relect. de gratia Christi q. 3. Curiel. 1. 2. art. 1. disp. 2. §. 2. Torres opusc. 3. disp. 1. Nobiscum sentit Granados controuers. 8. de gratia tract. 4. disp. 4. Ducor, quoniam non video repugnantiam gratiæ habitualis de se exigentis potius existere in homine, quam in Angelo, aut in Angelo potius, quam in homine, quæ gratiæ specie different non ex parte termini, qui primario respicitur, sed ex parte subiecti. De facto tamen non existit gratia quæ potius de se postulet existere in homine quam in Angelo; quia gratia non correspondet naturæ, nisi vt eleuatæ, & ad idem euehi potest natura hominis ad quod eleuatur natura Angeli. Neque gratia Christi de se petit esse in Christo: alioqui tanta posset esse habitualis gratia in subiecto, vt illi gratiæ deberetur vnio hypostatica, quod nullus dicet; nam hypostatica vnio est in ordine superiori vltra exigentiam alterius doni supernaturalis, licet ipsa vnio petat habitualem gratiam in gradu illo eminentissimo. 20. *Non repugnant gratiæ habituales specie diuersæ.*

Obiicis ex hac doctrina inferri visiones hominis, & Angeli differre specie quoniam, visio beatifica Angeli petit de se potius prouenire ab Angelo, quam ab homine: etenim visio beatifica Angeli Gabrielis, Verbi gratia, essentialiter petit prouenire à Gabriele: nam 21.

nam repræsentat illum met Angelum esse beatum, & perpetuo fore beatum, & est essentialiter vera. Putarunt Adamus 2. dist. 1. q. 8. art. 2. ad 2. *principale*, Maior 4. dist. 49. quæst. 4. visiones Angeli & hominis esse specie diuersas; quia cum intellectus hominis, & Angeli specie differant non possunt intellectiones non differre specie. Confirmant, quia perfectior intellectus eleuatus, de se magis potest conari ad producendam intellectionem cæteris paribus perfectiorem: nam potentia obedientialis vitalis maxime proportionatur potentiæ naturali, quemadmodum maior concursus potentiæ naturalis conducit ad eliciendos actus fidei, spei, & charitatis supernaturales intensiores, & magis meritorios, licet habitus istarum virtutum sint æquales in duobus subiectis, ac proinde Angelicus intellectus cum æquali lumine fidei ob maiorem conatum, & excellentiorem naturalem virtutem ipsius nequit non elicere perfectiores actus fidei, quam homo: nam Angelus cognoscit mysteria supernaturalia independenter à phantasmatibus, ac proinde cognoscit spiritualia per modum spiritus, & independenter à corpore; homo vero mysteria supernaturalia, & spiritualia non percipit nisi per analogiam ad corpora, qui modus cognoscendi absque dubio est minus perfectus.

22. Postrema hæc obiectio, quæ minus negotij facessit, vt infra dicetur, instaurari potest in hominibus; nam homo ingeniosus, & bene doctus dum elicit actus fidei circa mysteria Trinitatis, & Incarnationis, aut Eucharistiæ excellentiori modo penetrat hasce veritates, quam hebes & indoctus, qui vix tam sublimium rerum notionem nanciscitur, licet æqualem, & intensiorem habitum fidei infusum acceperit. Neque satisfacis, si dicas, hanc inæqualitatem actuum non fore reuocandam ad inæqualitatem intellectuum, sed in diuersitatem specierum intelligibilium, quæ in Angelo sunt independentes à phantasmatibus, non vero in homine, & in homine ingenioso, & docto sunt acutiores, quam in rudiori. Hæc nanque euasio non multum negotij facessit; quia licet hæc inæqualitas actuum proxime deuoluatur in diuersitatem specierum, vltimo tandem reducitur ad inæqualitatem intellectuum; ideo nanque intellectus Angelicus habet species à corpore independentes, quia ipse ob maiorem sui præstantiam independens est omnino à corpore: maior etiam perfectio specierum hominis peracuti, & docti radicatur in naturali perfectione illius intellectus; propterea que intellectus noster etiam vt obedientialis est, habet modum operandi imperfectiorem Angelico, quia in suo modo connaturaliter agendi non pendet à corpore. Propter hoc argumentum Scotus in 4 dist. 50. q. 6. §. *De secunda conclusione* versic. *Respondeo*. Caietanus 3. p. q. 10. art. 4. ad 2. Mol. 1. p. q. 12. art. 6. disp. 2. cum Ricardo, Maiore, Gabriele apud P. Suarez lib. 2. de attributis putarunt intellectum præstantiorem eliciturum visionem perfectiorem licet lumen gloriæ sit æquale Hoc tamen falsum esse dicemus infra.

23. His minime obstantibus asserendum est visiones beatificas non esse diuersæ speciei eo quod dimanent à perfectiori intellectu. Neque postremum argumentum nuper confirmatum efficax censeri debet. Fatemur nanque libenter nostros actus fidei esse specie diuersos ab actibus fidei Angelorum, quamuis habitus fidei hominis, & Angeli non differant specie: similiter asserimus actus illos fidei elicitos ab homine docto, & acuto specie differre ab actibus elicitis ab homine hebetis ingenij, ac minime docti; quia illi actus petunt procedere ab speciebus diuersæ speciei, & actus fidei hominis de se petit procedere determinate ab homine vtente speciebus dependenter à corpore: nam illi actus supernaturales habent modum tendendi similem actibus fidei naturalis, & ratione illius modi tendendi exigunt determinate oriri ab homine, & actus hominis doctioris, & acutioris per se petunt procedere ab homine taliter disposito: hæc autem ratio non habet locum respectu visionis beatæ: nam visio beatifica elicita ab homine non habet modum tendendi similem cognitioni naturali exigenti potius procedere ab homine, quam ab Angelo: nam intuitio Dei ex suo modo tendendi affert secum supernaturalitatem, & modum operandi independenter à corpore, & omnino similem visioni Angelicæ. Vtrum autem ex parte actionum per quas producuntur visiones beatificæ hominis & Angeli sit aliqua inæqualitas dicemus tract. de scientia Christi.

Actus fidei diuinæ eliciti ab Angelo specie differunt ab his, qui fiunt ab homine.

Cur visiones beatificæ hominis & Angeli specie non differunt.

24. Attamen licet homo doctus, & ingeniosus eliciat perfectiores actus fidei, quam hebes, & indoctus non indeficet plus mereri doctum quam indoctum eo præcisè quod perfectiores fidei actus eliciat: nam meritum fidei consistit formaliter in pia affectione voluntatis, quæ pia affectio potest esse æque perfecta, & intensa in homine rudi. Imo rudis si maiorem cæteris paribus experiatur difficultatem in credendo plus merebitur. Quod si actus fidei elicitus ab homine acutioris ingenij ad plura obiecta se extendat, vel homo doctus eo quod melius percipiat argumenta, quæ proponuntur contra fidei dogmata firmius illis effectiuè adhæreat plus merebitur homo doctus.

25. Maior est difficultas prioris obiectionis, si admittamus visionem beatificam Angeli Gabrielis V. G. repræsentare illummet Angelum esse beatum; quia cum illa visio sit essentialiter vera nequit non exigere dimanare potius ab Angelo, quam ab homine, & determinatè ab illo Angelo. Probabile tamen est visionem beatificam Angeli non posse videre illum Angelum esse actu beatum, sed hoc repræsentari per alium actum, quem exigit ipsa visio diuersum pro diuersitate subiecti Deum videntis. Iuxta hanc sententiam verisimilius asseritur etiam illum secundum actum ortum ex visione constituere beatitudinem essentialiter in obliquo, & vt quo, licet sola visio sit beatitudo vt quod, seu id quod est beatitudo. Quemadmodum peccatum habituale essentialiter coalescit ex peccato actuali prætetito non condonato, ita vt solum peccatum præteritum sit malitia vt quod, seu id quod est dignum odio diuino, licet in ratione digni odio diuino constituatur in obliquo, & vt quo, per non condonationem, quod innumeris exemplis explicui in tract. de iustificatione.

An visio beatifica reflectat supra subiectum videns.

26. Admittemus tamen illummet actum, qui fertur intuitiuè in Deum repræsentare illum Angelum V. G. Gabrielem perpetuo fore beatum: id tamen pertinet ad obiectum secundarium visionis beatificæ, & sola essentia est obiectum primarium, quia sola illa determinat ad visionem ex parte obiecti; quoniam ipsa tantum præstat formaliter concursum obiectiuum. Et vt cognoscatur in Deo ipsemet Angelus vt existens, & visio aliqua beatifica vt perpetuo futura in Angelo, applicatur diuina omnipotentia, seu diuina natura (quæ non differt virtualiter à diuina omnipotentia) per diuinum decretum, quo decreto existenti, omnipotentia gerit munus speciei vt cognoscatur decretum, & in decreto obiectum ipsius.

Sola essentia diuina est obiectũ primarium visionis Dei.

Super

27\. Supersedeo à pluribus, quæ commodius dicam in tractatu de scientia Christi. Hæc attigisse necesse fuit vt communis Theologorum sententia strictius propugnaretur, quibus etiam substratis plures aliæ opiniones theologicæ facilius percipiuntur, vt in dicto tract. de scientia beata Christi notius fiet. Ex dictisque primo constat audiendos non esse nonnullos ex Theologis, quos refert Astutensis in illa relect. *de gratia Christi* asserentes vnam tantum esse speciem gratiæ Christi, & nostræ, sed in ea contineri virtualiter, & eminenter speciem aliam gratiæ illam nimirum, ad quam pertinet gratia nostra; quoniam species gratiæ Christi est essentialiter nobilior, quam gratia nostra, quemadmodum sensitiuum specie differt à vegetatiuo, quia perfectionem illius continet, & superaddit aliam ab ea distinctam, & sicut Tetragonum eminenter continet Trigonum, & ab eo specie differt.

28\. Secundò fit ex dictis Angelos substantialiter perfectiores specie differre à minus perfectis; quia non differunt solum penes magis, & minus; sed etiam eliciunt actus specie diuersos; quia perfectior Angelus cæteris paribus, seu cum eodem conatu & claritate, potest simul per eundem actum plura obiecta primaria attingere, quæ inter se differant specie. Superior etiam Angelus petit species impressas diuersi generis; nam per pauciores, & vniuersaliores species intelligit, & iuxta S.Tho.1.p. q.55. art. 3. ad 3.& q.57.art.2. ad 3. in Angelo etiam inferiori datur species vnica repræsentatiua naturæ specificæ V.G.humanæ cum omnibus suis indiuiduis, ac proinde species repræsentatiua in Angelo superiori naturæ humanæ, etiam erit repræsentatiua alterius naturæ specificæ, quia conueniunt in vno genere, vt sic eius vnitas essentialis desumatur ab vno specificatiuo formali, & obiecto. Vnde species repræsentans omnia indiuidua naturæ humanæ in ratione communi, & essentiali hominis differt essentialiter, seu specifice, ab alia repræsentante hominem sub ratione magis vniuersali. Superior etiam Angelus illuminat inferiorem etiam intra ordinem naturæ. Potest præterea Angelus superior plures habere actus simul quam inferior, quorum quilibet attingat obiectum formale diuersum.

Qua ratione Angeli specie differant.

29\. Tertio deducimus non repugnare habitus luminis gloriæ specie diuersos, non quidem sub ratione luminis gloriæ, sed sub alia ratione, quatenus talis habitus possit pariter elicere actus habentes aliud obiectum primarium. Qua etiam ratione visiones beatificæ poterunt esse speciē diuersæ; non quidem sub formali conceptu visionis beatificæ, sed quia idem actus poterit simul habere duo obiecta formalia, & primaria specie diuersa, vt magis declarabitur in sequenti disputatione.

Controversia XI.

De virtutibus & donis Christi Domini, nec non de passionibus ipsius.

Licet virtutes dimanent à gratia, vti proprietates fluunt ab essentia, non idcircò omnes virtutes reperiuntur in omnibus iustis; quia non omnes congruunt statui beatifico: aliæ autem licet statui beatifico conuenire possint, non tamen dignitati humanitatis vnitæ. Verbo diuino, ideo disquiritur quænā ex virtutibus infusis in Christo reperiantur.

Dispvt. LII.

Fuerit ne in Christo habitus fidei diuinæ.

Potest quæstio ista, quæ à multis disputatur in materia de fide, plura dubia comprehendere, quæ nequeunt in loco isto perfecte expediri, plura tamen fundamenta iaciemus in ipsorum enodationem.

Sect. I.

Expenditur prima difficultas pro parte affirmatiua.

Qui putant non distingui habitum fidei à lumine gloriæ consequenter tenentur asserere in Christo reperiri habitum fidei. Ex modernis docuit Franciscus Carthagena lib. de triplici lumine, & lib. de prædest. discursu.8.ad 7. idem lumen secundum substantiam esse fidem in viâ, & lumen gloriæ in patria, & pro diuersis statibus habere diuersos effectus: igitur iuxta hanc sententiam idem habitus, qui est fides secundum substantiam reperitur in Christo, quemadmodum in aliis beatis. Habitum fidei de facto manere in beatis affirmarunt nonnulli ex antiquioribus, quos refert S.Bonauentura in 3.dist.31. art.2.q.1.quorum placitum docet esse probabile. Illud absolutè approbat ibidem q.1. art. 2. Guillelmus de Rubione q.1.art.2. ad finem, & latius in eodem 3. dist. 24. q. 2. Argentina in prologo q.3. art.2. & in 3. dist. 31. q.1. art. 3. Durandus vero ibidem dist.31.q. 3. dubius manet. Nonnulli volunt habitum fidei in patria esse lumen gloriæ, seu habitum scientificum Alij aiunt fidei habitum manere absque actu in signum tantum fidelitatis viæ. 1.

Distinguuntur habitus fidei à lumine gloriæ.

S.Bonau. *Rubione.* *Argenti.* *Duran.*

Neque defuere, qui censuerint actum fidei diuinæ de facto manere in patria, ita vt idem actus quoad substantiam existat transmutatus in visionem beatā: nam idem actus, qui propter defectum concursus obiecti erat obscurus, & ineuidens, adueniente concursu obiectiuo fit clarus. Hanc cognitionem refert Guillelmus de Rubion in 3.dist. 24.q.2.art.1. in principio, existimatque esse probabilem. Alij vero docuerunt, substantiam actus fidei, quæ in via constituebat actum obscurum, in patria constituere, non quidem actum visionis beatæ, sed actum scientificum diuersum à visione beatifica. Sic sensisse nonnullos refert Ariminensis in prologo q.2. in secunda probatione secundæ conclusionis *litera F.& G.* certum tamen omnino est actum fidei transire non posse in visionem beatificam, aut alium actum euidentem: quoniam ineuidentia & obscuritas non distinguitur ab ipsa substantia actus: nam actus se ipso est tendentia in obiectum, quæ tendentia secundum suam propriam quidditatem independenter à quouis modo superaddito nequit non esse clara, vel obscura. 2.

Efficacius argui potest in munimen prioris placiti asserentis non eundem actum pro diuersitate statuum esse euidentem, & ineuidentem, sed eundem habitum, esse fidem in via, & lumen gloriæ in patria: nam & diuina reuelatio potest esse euidens assensui fidei, quemadmodum idem fidei habitus elicit 3.

Sententiæ negantis, lumē gloriæ à fide distingui fundamenta.

elicit euidentem assensum authoritatis diuinæ nec non assensum obscurum: homines enim indocti, & hebetis ingenij per fidem diuinam non eliciunt actus euidentes authoritatis diuinæ, licet alij perspicacis ingenij, & docti eliciant assensus euidentes. Sic etiam eadem humana fide assentimur obiecto propter testimonium hominis, siue illud testimonium obscure cognoscatur: siue clare. Eademque supernaturalis prudentia elicit actus claros, & obscuros.

4. Confirmari potest quoniam prophetiæ habitus non differt ab habitu fidei, & nihilominus prophetæ constat euidenter reuelatio Dei, vt docet S. Thom 2.2. quæst. 171. sæpe asserens Prophetam differre à reliquis fidelibus quod eis euidenter constat reuelatio Dei, & nihilominus assensus præstitus à Propheris reuelationi erat assensus fidei; vt de assensu Abrahami posteritatis futuræ significat sacra pagina, Genes. 15. Rom. 3. & 4. ad Hebræ. 11. Iacobi. 2. Prophetiam esse notitiam euidentem reuelationis indicat Augustinus lib. 5. de ciuit Dei cap. 9. docetque S. Thom. non solum loco nuper citato, sed etiam quæst. 12. de verit. art. 2 & 3. p. quæst. 7. art. 8. ad 1. Et idcirco Prophetæ *Videntes dicti sunt*, igitur quemadmodum in Christo Domino fuit prophetia etiam in illo est habitus fidei. Fauet huic cogitationi multorum opinio affirmans Angelum in primo creationis habuisse euidentiam testimonij Dei loquentis cum assensu fidei. Ita sentiunt P. Vasquez 1 p. disp. 135. Torres 2. 2. disputatio. 9. dub. 2. cum aliis. Qui putant etiam probabile Adamum in statu innocentiæ habuisse euidentiam testimonij Dei.

5. Secundum. Secundo principaliter arguitur, Eadem species impressa magis vel minus intensa, efficit visionem claram aut obscuram albedinis, verbi gratia, etenim species remota solùm differt à propinqua quo ad intensionem, vel remissionem; & nihilominus per speciem propinquam videtur obiectum cum claritate, per remotam vero non nisi obscure, igitur habitus præsertim infusus potest elicere sub eodem formali obiecto assensus obscuros, & claros, igitur idem habitus fidei potest in via elicere actus obscuros, & in patria actum clarum visionis beatificæ. Eritque specificatiuum huius habitus Deus reuelans: nam per visionem beatificam Deus clare reuelat se ipsum concurrente ipso in sui visionem, per quem concursum quodam locutionis genere suam essentiam, attributa, & relationes manifestat. Neque obstat illos actus esse specie diuersos, dummodo tendant sub eadem ratione formali specificatiua: nam & charitas infusa elicit actus specie diuersos: nam si ametur diuina natura præscindendo ipsam per amorem à relationibus & attributis erit actus specie diuersus ab illo, per quam simul amentur essentia & attributa; & amor, qui formaliter fertur in vnum attributum, & non in aliud differt specie ab alio, qui posset ferri non in illud attributum, sed in aliud. Similiter, si videri possit vnum attributum non viso alio, visiones procedentes ab eodem lumine specie different. Actus etiam efficax, & inefficax procedunt ab eadem virtute, licet specie differant, idemque est de actu absoluto, & conditionato, amore, & odio, desiderio, & gaudio. Sic etiam eidem virtuti opponuntur actus specie diuersi, vt non credere & discredere, non amare Deum, quando est obligatio ipsum amandi, & ipsum odio habere; esse prodigum, & auarum.

6. Tertio probari potest fidem manere in patria licet à lumine gloriæ differat, & similiter fuisse in Christo Domino, quia licet lumen gloriæ, & fides debeant esse actus specie distincti, quia non solum differunt penes obscuritatem, & claritatem, sed etiam ex obiecto formali; quia motiuum fidei inadæquatum est quid creatum, secus motiuum luminis gloriæ; tamen habitus fidei poterit elicere in patria actus non obscuros, sed claros: nam Deus potest plura loqui per reuelationem clare cognitam beatis, & Christo, quæ cognoscentur per fidem: quia illi actus solum differunt ab actibus fidei nostræ penes obscuritatem, & claritatem, quod non sufficit diuersificare habitui, quemadmodum species impressa per quam elicitur cognitio confusa non discernens differentiam albedinis non differt specifice ab specie intensa, per quam albedo discernitur ab aliis coloribus. Sententiæ affirmantis habitum fidei manere in patria etiamsi distinctus sit à lumine gloriæ fundamenta.

Quarto arguitur. Licet fides & scientia eiusdem obiecti non posset esse simul concomitanter in eodem subiecto etiam diuinitus, tamen posset pro primo signo esse in Christo actus fidei; & pro posteriori signo visio beata: nam & assensus, & dissensus circa idem obiectum possunt simul esse in eodem subiecto, vt docui in Philosophia, & postea placuit aliis: etenim postquam quis sibi persuasit, rem ita esse per assensum probabilem potest pro signo sequenti in eodem instanti apprehendere actum illum vt euidenter falsum, & ideo cogitur expellere in sequenti instanti reali probabilem illum assensum, ac proinde componitur cum assensu probabili apprehensio euidens dirigens ad iudicium euidens, per quod iudicetur rem aliter se habere, igitur etiam cum illo assensu probabili iudicium illud euidens componi potest: etenim sufficienter pugnare videtur apprehensio illa euidens determinans ad illud iudicium euidens cum illo opposito assensu probabili, quatenus apprehensio per se postulat inferre illud iudicium euidens; licet apprehensio illa ratione sui non æquè immediate pugnet cum illo probabili iudicio. Detur casus, in quo Petrus propter alicuius authoritatem elicuisset actum, per quem iudicaret Ioannem non currere, & pro posteriori naturæ applicasse Petrum potentiã visiuam, & vidisse Ioannem currentem, quis ambigat, in euentu isto posse Petrum in illo momento iudicare Ioannem currere: nam hac de causa cogitur Petrus in sequenti instanti cessare à præcedenti actu fidei humanæ, igitur humana fides circa obiectum aliquod componitur cum euidentia obiecti oppositi, ergo à fortiori humana fides poterit simul existere cum euidentia, & intuitione eiusdem obiecti, si pro primo signo introducatur fides, & pro posteriori euidentia, & intuitio eiusdem obiecti; igitur & fides diuina poterit pro primo signo elicere actum, & pro posteriori erit intuitiua visio eiusdem obiecti non est ergo cur non existimemus ita de facto extitisse in Christo Domino, vt ipsi non deficeret meritum fidei: nam vt inquit S.Thom. hac quæst. 7. art. 3. ad 2. *Meritum fidei consistit in hoc quod ex obedientia assentit illis quæ non videt: secundum illud Rom. 1. Ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius. Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus, & sic nihil ad meritum pertinens docuit, quod ipse excellentius non impleret.* Neque potest responderi in Christo fuisse obedientiam, in qua eminenter contineretur meritum fidei: tum quia sic non posset probari fuisse in Christo meritum obedientiæ nisi eminenter, quatenus haberet actum, in quo eminenter contineretur

7. Assensum, & dissensum eiusdem obiecti cóponi posse in eodem intellectu probabile est.

S.Thom.

tineretur meritum nostræ obedientiæ: tum etiam quia ipse loquitur de merito obedientiæ per quam quis assentitur his, quæ non videt, nempe quæ non cognoscuntur euidenter pro illo signo.

8. Confirmatur principium hoc de possibilitate illius coëxistentiæ assensus, & dissensus: nam sæpe homo præbet assensum præmissis probabilibus, & renuit admittere conclusionem, quam antea negauerat, certo cognoscens esse falsam; & experitur se ab arguente fuisse conuictum, & non elicit conclusionem quia adest iudicium euidens de falsitate conclusionis, & tunc non potest non certo apprehendere aliquam ex præmissis esse falsam, nequit tamen in illo momento desistere à præmissis, sed in sequenti instanti necessario cessabit ab aliqua ex præmissis ex vi illius euidentis apprehensionis circa falsitatem alicuius ex præmissis, igitur illa apprehensio non pugnat cum præmissis illis vt præcedentibus ordine naturæ; secus cum illis vt subsequenter, aut concomitanter se habentibus, igitur simili modo iudicium euidens correspondens illi apprehensioni non pugnabit cum præmissis præcedentibus ordine naturæ in illo instanti reali; licet cum illis pugnet vt concomitanter, aut subsequenter se habentibus.

9. Cuius ratio à priori erit; quoniam hominem iudicare concomitanter per duos actus rem esse, & rem non esse, est æquiualenter sibi persuadere rem esse, simulque non esse, quod iudicium in quouis hebeti repugnat: at vero postquam quis iudicauit rem non esse; si adueniente nouo motiuo pro posteriori iudicat rem illam existere, non sibi persuadet etiam æquiualenter, rem illam simul esse, & non esse, sed potius sibi primo suasit rem non esse, & postea non sibi persuadet rem simul esse, & non esse, sed nullo modo esse, & impossibile esse, vt ex tali suppositione fit, & virtualiter, siue æquiualenter asserit, deceptum se esse per primum iuditium; & debere expelli primum iudicium in sequenti instanti. Idemque proportione seruata erit in actibus voluntatis vt si quis pro primo signo putauerit hoc obiectum sibi conuenire, & illud amet, si posteriori signo certo apprehendat sibi disconuenire, poterit odio habere illud obiectum: sic enim non censetur velle efficaciter, vt simul existat, & non existat illud obiectum, sed potius per postremam volitionem censetur velle vt prior actus non extiterit, & ideo cogitur, in consequenti momento suspendere priorem actum voluntatis.

10. *Potest Angelus in eodem instanti esse dubius, & omnino certus de existentia alicuius obiecti.*

Hæc multo facilius possent accidere in Angelis, qui in eodem momento multipliciter operantur: potuit namque vnus Angelus dubitare de aliquo obiecto, & interrogare alium, qui in eodem momento respondeat, & scire faciat: nam in hoc casu Angelus interrogans pro primo signo intelligitur dubitans, & pro posteriori certo sciens, & nihilominus dubitare, & simul scire in eodem momento non minus opponuntur, quã assensus, & dissensus. Hoc etiam principio postea vtebatur Cardinalis de Lugo vt plures difficultates theologicas enodaret: nam disp. 22. de Incarnat. num. 27. ita componit quomodo in Christo potuerit esse summum gaudium cum summa tristitia. Et sect. 3. num. 36. ex eodem principio ostendit Christum habuisse spem vitandi mortem, licet in eodem instanti pro posteriori signo habuerit scientiam nõ vitandæ mortis. Ac rursus sect. 4. num. 44. docet potuisse Angelum habere actum admirationis, qui supponat per se ignorantiam pro signo antecedenti, licet in eodem puncto temporis pro signo sequenti habeat scientiam illius obiecti. Non tamen sic explicat affectum admirationis in Christo vt patet ex disp. 22. sect. 2. neque qua ratione Angelus confortauerit Christum orantem in horto vt videre licet disput. 21. sect. 2. num. 24. De his plura subnectam cum de passionibus Christi introgediar disputationem.

Postremo, & vltimo argui potest. Licet statui beatorum repugnet fides circa Deum quem clare intuentur, tamen eis non repugnat erga alia obiecta, vt arguit Vazquez hic disp. 53. cap. 2. n. 17. (licet absolute pronunciet neque in Christo esse fidem.) sicut licet in beatis non sit spes erga Deũ ipsum, neque vsquam fuerit in Christo, tamen manet spes in beatis, & fuit in Christo erga gloriam corporis: nam omnes actus, quibus & modo beati, qui non potiuntur gloria corporis, desiderant hanc gloriam, & quibus Christus Dominus beatitudinem corporis desiderabat, eliciuntur à virtute Theologica spei. Hoc potissimè procedit in Christo, cui beatitudo corporis proponebatur vt ardua, quia proponebatur propria morte, & passione obtinenda, & de facto ita propositam fuisse Christo probatur ex Lucæ vltimo. *Nonne oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam.* Et ex illo ad Hebræ. 2. *Videmus Iesum propter passionem mortis gloria & honore coronatum.* Beati etiam tametsi nullam habeant difficultatem sui corporis beatitudinem consequendi; possunt illam respicere vt bonum consurgens ex præteritis actibus laboriosis, quibus eam sibi in via nacti sunt: etenim cum obiectum formale spei non sit arduitas, sed potius hæc se habeat vt conditio essentialiter requisita, sufficit si hæc difficultas deprehendatur vt præterita, modo bonum inde consurgens sit absens, & futurum. 11. *Luc. vltim.*

SECT. II.

In Christo Domino non fuit habitus infusus fidei neque est in beatis.

Hic est omnium fere Scholasticorum sensus cum Magistro in 3. dist. 23. & 26. & Doctore Angelico 1. 2. q. 67. art. 3. & 22. q. 1. art. 4. & q. 5. art. 1. & 3. p. q. 7. art. 3. Id colligunt Theologi ex 1. Corint. 13. vbi Apostolus inquit esse euacuandum quod est imperfectum, cum venerit quod perfectum est: *Ex parte cognoscimus* (inquit) *& ex parte prophetamus*, id est imperfecte cognoscimus vt colligitur est verbis sequentibus: *Cum autem venerit quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est.* Et: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*, quæ aperte significant cognitionem per fidem, quæ ibi appellatur cognitio ex parte, seu imperfecta, & vitio per speculum in ænigmate, euacuandam, id est penitus cessaturam, cum venerit perfecta cognitio, nempe clara Dei visio. Fides, & spes (inquit Chrysostomus ad illa verba) *creditis speratisque rebus, cessant.* Beda etiam in eundem locum: *Cum venerit, quod perfectum est, quod ex parte est destruetur: id est iam non ex parte erit, sed ex toto quia fidei iam res ipsa non quæ credatur, & speretur, sed quæ videatur succedit. Charitas autem, quæ his tribus maior est, non auferetur, sed augebitur, & implebitur; contemplata quod credebat, & quod sperabat adepta* Anselmus in hunc ipsum locum, *Fides cessabit, dum futura, quæ creduntur, aduenerint.* *1. Corint.* *Chrysost.* *Beda.* *Anselm.*

2\. Quare hac in re non videntur audiendi Irenæus lib. 4. cap. 25. Tertullianus lib. de patientia paulo ante finem, dum asserunt in futuro sæculo iuxta testimonium Apostoli perseueraturam fidem, spem, & charitatem: ipsis namque opponimus præcitatos Patres simul cum Augustino serm. 53. de tempore. Præsertim cum ipsi falso putauerint se niti testimonio Apostoli Corinth. 13. dicentis: *Nunc autem manent fides, spes, charitas*, existimabant namque loquutum fuisse Apostolum de tempore futuræ vitæ, cum tamen de tempore præsentis vitæ loqueretur, vt monstrat particula *nunc*, cuius loco ipsi legebant, *tunc*. Si autem ipsos exponere cupis dicito loquutos fuisse de fide sumpta pro fidelitate, seu veracitate. Quo eodem sensu sumitur fides Isai. 11. cum de Christo dicitur: *Erit iustitia cingulum lumborum eius, & fides cinctorium renum eius*, vt ibi notauit S. Hieronymus, Cyrillus, S. Thom. & exprimit translatio septuaginta interpret. Lege etiam eundem S. Tho. 2.2. q. 109. art. 2. Secundo exponi possunt quatenus nomine fidei intelligant omnem notitiam, quæ innititur locutioni diuinæ; nam & visio beata est quædam locutio, quâ Deus alloquitur beatos, & manifestat arcana diuina, iuxta illa verba psal. 88. *Loquutus es in visione sanctis tuis* Lege P. Suarez de fide disp. 8. sect. 5. num. 10. Etenim sicut vnus Angelus alloquitur alium manifestando ipsi intima secreta cordis, ita Deus manifestando clare suas perfectiones, & consilia Habetque ista expositio fundamētum in ipso Irenæo dicto lib. 4. cap. 22. dum in hunc modum scribit: *In eisdem ipsis (quæ videlicet fide percipimus) augmentum habebimus, & proficiemus, vt non tam per speculum, & per ænigmata, sed facie ad faciem fruamur muneribus Dei*. Et lib. 5. c. 7. *Nunc ex parte cognoscimus, & ex parte prophetamus, tunc autem facie ad faciem: hoc est quod & à Petro dictum est, Quem cum non videritis diligitis, in quem nunc quoque non videntes creditis, credentes autem exultabitis gaudio inenarrabili; facies enim nostra videbit faciem Dei viui, & gaudebit gaudio inenarrabili, videlicet cùm suum videat gaudium*, vbi docet nos in alia vita credentes habituros gaudium inenarrabile, quia Deum ita clare loquentem videre, est lato modo illi credere.

Corint. 13.

Isai. 11.

Psal.

Irenæus

3\. Confirmatur adhuc communis sententia ex Extrauaganti Benedicti XII. in Bull. 4. vbi aperte dicitur visionem beatam actum fidei, & spei euacuare: nam in illo statu, in quo repugnat actus etiam habitus cessat, nam datur propter actus, & sine illis esset otiosus. Neque recte hunc discursum euertit Lorca 2.2. disp. 15. dicens, virtutes morales esto maneant in beatis, nusquam operari in patria; nam actus eleemosynæ, verbi gratia, nequeunt ibi exerceri, vbi nullus est miser cui subuenire opus sit. Etenim & in patria gaudere possumus ex obiecto formali misericordiæ de operibus, quibus in via pauperibus subuentum fuit, & possumus elicere conditionatos actus, nec non absolutos per quos ex motiuo misericordiæ oremus Deum vt iuuet miseros, & plura dona impetrant beati ex motiuo opitulandi nobis.

Cur maneāt virtutes morales in patria non autem habitus fidei.

4\. Sunt tamen nonnulla, quibus opugnari possent prædicta fundamenta. Ac primo vti à Patribus & Benedicto XII. dicitur in patria euacuari fidem, etiam asseritur cessare spem, & nihilominus plures Theologorum, qui hisce vtuntur fundamentis docent tam in beatis ante & post resurrectionem, quàm in Christo Domino esse habitum infusum spei Theologicæ. Hoc docent Suarez in 3. p. in commentario art. 4. q. 7. Coninch disp. 9. de spe dub 10. & 11. post Argentinam in 3. dist. 26. art. 3. conclus. 4. cui etiam fauet Durandus in 3. dist. 26. quæst. 3. Secundo quia ex Scripturis & Patribus æquè habetur euacuandam prophetiam in patria. Imo Paulus expresse nominat prophetiam, non vero ita expresse fidem, inquiens: *Siue prophetiæ euacuabuntur, siue linguæ cessabunt, siue scientia destruetur*, & nihilominus Christus, qui viator vere fuit propheta nihil amisit post statum viatoris quoad habitum prophetiæ, sed quoad denominationem: nam vt S. Thom. docet 2.2. quæst. 174 art. 5. Prophetia est cognitio eorum quæ sunt procul à statu cognoscentis; in patria autem nulla veritas est procul à statu beati. Vnde idem S. Doctor affirmat in Christo fuisse prophetiam, non quatenus erat comprehensor, quia vt sic nulla veritas erat illi procul: videnti enim diuinam essentiam nulla veritas est procul sed præsens beato, sed vt erat Viator.

5\. Nihilominus ex prædicto loco Pauli optimè desumitur non manere habitum fidei in Patria neque fuisse in Christo, quia colligitur spem, Prophetiam, vsum linguarum euacuanda quo ad ipsorum imperfectionem, fides autem omni ex capite imperfectionem includit propter positiuam ipsius obscuritatem, ratione cuius dicit imperfectionem positiuam physice loquendo, quia est positiue obscura; scientia autem minus clara, cum non sit positiue obscura, licet non includat positiuam perfectionem clarioris scientiæ, & ideo in creatis sit minus perfecta; non tamen est positiue imperfecta; quia non est positiue obscura inferens ex suo motiuo carentiā totius claritatis ex illa ratione formali, licet formaliter inducat carentiam alicuius claritatis; quia dum habet claritatem habet positiuam perfectionem, & ideo solum poterit habere imperfectionem negatiuam, non positiuam, quia positiua tendentia non caret absolute claritate. Sic licet Deus non possit habere cognitionem obscuram sui ipsius, aut aliorum obiectorum, potuit tamen iuxta plurimorum sententiam per aliquem actum se in creaturis cognoscere minus clare, & vnum obiectum creatum in alio cognoscere non comprehensiue formaliter, licet per alium actum formaliter omnia obiecta comprehensiue cognoscat, quia ex vi illius medij nequeunt comprehendi, & illa tendentia non est positiue imperfecta, qualis esset tendentia actus obscuri, neque etiam negatiue, quia ille actus identificatur cum actu summe claro circa illud obiectum. Ideo etiam in Christo Domino non admittitur actus probabilis quia ille de se adfert positiuam imperfectionem ob defectum certitudinis; licet in ipso admittatur vnus actus certior alio: nam Deus certius cognoscitur ab ipso per visionem beatam, quam per naturalem euidentiam. Ob quam causam licet Deus cognoscat circunstantias, ex quibus probabiliter, vel etiam morali certitudine cognoscatur actus liber Petri, non tamen iudicat probabiliter, aut sola morali certitudine illum actum esse futurum, licet in causa connexa infallibiliter metaphysice cum effectu cognoscat effectum futurum affirmando existentiam illius effectus pro tali tempore; quia iudicium probabile, aut moraliter certum esset positiue imperfectum; secus iudicium euidens, quamuis formaliter non esset summe clare. Simile aliud est in actibus honestis Christi Domini, qui non potuit habere imperfectionem moralem positiuam, quamuis potuerit negatiuam moralem imperfectionem habere: quia negatiua

Cur maneat prophetia in Patria, secus fides.

Cur non admittatur in Christo actus probabilis.

negatiua moralis imperfectio solum est carentia
5. actus de se perfectioris, non potuit autem esse in Christo moralis libertas nisi potuerit omittere actum de se perfectiorem: positiua autem imperfectio moralis affert dignitatem reprehensionis, eo quod homo non coniungatur summe prout potest, cum vltimo fine, cum potuerit magis coniungi, quod non habet locum in Christo, quamuis non eliciat actum de se perfectiorem, quia per actum perfectiorem non meretur visionem beatam perfectiorem: perfectio autem, vel positiua imperfectio cuiusque consideratur in ordine ad suum vltimum finem, vt postea dicam in controuersia de libertate Christi & docet S. Tho. opusc. 18. cap. 1. & lect. 1. ad cap. 13. Dionysij de diuinis nominibus.

Cur non admittatur habitus fidei aut habitus opinatiuus in Christo.

6. Hoc fundamentum militat etiam in ipsomet habitu fidei: nam habitus est imperfectus cuius operatio est imperfecta, & ideo in Christo, & beatis non est habitus opinatiuus: nam imperfectio, quæ apparet in actu actualiter, manet habitualiter in habitu nisi habitus aliunde eliciat actum perfectum, ad quem etiam per se disponit. Inclinatetque habitus opinatiuus ad assensus pure probabiles, qui nequeunt in Christo esse propter intrinsecam imperfectionem ipsorum. Quare neque in Christo fuerunt actus, & habitus euidentes solum physice, non vero metaphysicè, quia licet propter scientiam beatam cessaret omne periculũ deceptionis quod de se affert actus solum physice euidens, semper maneret in illo assen u illa imperfectio intrinseca quatenus ex intrinseco modo assentiendi subest alicui periculo falsitatis.

Cur in Christo, aut beatis non detur habitualis Theologia.

Propter eandem rationem non fuit in Christo habitualis Theologia, neque est in beatis vt docent Valentia 1. p. q. 1. punct. 3. §. 2. in 5. argumento, Cornelius à lapi e 1. Corinth. 13. & alij perplures, quia nostra Theologia ex sua intrinseca ratione innititur principiis fidei, ac proinde haberillam imperfectionem obscuritatis, quam habet fides. Neque idem habitus Theologiæ, qui est obscurus in via, redditur clarus in patria: nam habitus tendens clare & obscure ex suo modo tendendi differunt.

Secundo moueor; quia fides natura sua est ob-
7. scura propter meritum fidei, vt captiuemus intellectum libere in obsequium fidei, quæ voluntaria captiuitas supponit physicam potestatem liberam non præbendi assensum, quæ libera potestas physica non stat absque physica potestate peccandi, quæ non est in Christo Domino, aut beatis: ideo enim nobis datur habitus obscurus vt liberè Deo reuelanti præstetur assensus. Et ob eandem causam nequit actus fidei infusæ elici ex imperio voluntatis ob prauum finem, quia assensus fidei petit esse meritorius indeque etiam infertur petere de se potestatem non eliciendi ipsum, & consequenter potestatem aliquam peccandi: nam præceptum affirmatiuum credendi obligat cum res fidei sufficienter proponitur ratione ipsius fidei honestatis. Aliam etiam rationem attingam infra desumptam ex statu beatifico exigente cognoscere clare & per visionem beatificam obiecta, quæ per alias cognitiones percipit: ac proinde etiam clare cognosceret motiuum formale fidei; nequit autem idem motiuum fidei clare & obscure immediate apparere, & intellectus ita percipere reuelationem formaliter, vt infra dicetur.

8. Ex priori ratione colliges non reddi sufficientem rationem cur habitus fidei non sit in patria, quia ibi non eliciturr actus fidei, nisi aliunde robur ac crescat: etenim in patria manet potentia nutritiua, & generatiua etiam si desint operationes ipsarum, in quas natura sua destinantur, sed reddenda est ratio ex imperfectione ipsius; ita vt loco operationum, quæ fiunt à fide subrogetur alia perfectior notitia, & consequenter loco fidei succedit lumen gloriæ. & scientia infusa, ac proinde natura in ordine supernaturali, quæ consistit in gratia habituali, non petit determinate per modum potentiæ habitum fidei, sed indeterminate ipsum, aut lumen gloriæ; potentia autem nutritiua, seu generatiua determinate exiguntur à natura hominis.

Sect. III.

Tres priores difficultates positæ in sectione 1. soluuntur.

Cur habitus fidei à lumine gloriæ distinguatur.

Priori argumento respondetur habitum fidei 1.
esse distinctum à lumine gloriæ: nam modus tendendi adeo diuersus in actibus indicat diuersitatem habituum; alioqui neque habitus scientiæ infusæ Christi & beatorum differret à lumine gloriæ, & fide, & omnes actus virtutum moralium supernaturalium non procederent ab habitu distincto à charitate. Neque obstat, illos actus fidei & visionis beatæ conuenire in respectu ad aliquã rationem formalem, quia in elicientia actus fidei specialis est difficultas, quæ sufficit diuersificare habitus: nam castitas V. G. vincit propriam difficultatem subiecti, in quo est, & non pertinet ad castitatem velle vt alter suos motus contra castitatem compescat; alioqui etiam in Deo, & Angelis esset virtus castitatis. Sunt tamen in Angelis habitus de se determinati ad certum genus actuũ, quibus optant vt nos castitatem non violemus, & eliciunt actus conditionatos in materia castitatis: tamen quia subiectum est determinatum, ne vsquam eliciat illos actus absolutos, & efficaces in illa materia. & sunt possibiles habitus ita determinati rationabilius ponuntur in Angelis habitus ita determinati; ita etiam (licet demus possibile esse habitum fidei, qui in patria gerat munus luminis gloriæ) cum non repugnet habitus determinatus ad non eliciendos actus obscuros, ita constitui debet in beatis, in quibus cessat ratio vincendæ difficultatis in credendo Deo loquenti, propter quam causam in viatoribus datur habitus fidei. His accedit lumen gloriæ secundum se determinare vt præstet Deus concursum in visionem beatificam, quod nequit competere habitui fidei.

Neque propterea contendimus obscuritatem 2.
ob quam est difficilis actus fidei, & requirit piam affectionem, se habere formaliter, ita vt fides debeat à scientia & reliquis virtutibus intellectualibus ex parte obiecti formalis distingui, quia nemo eliciturus actum fidei respicit ad obiectum vt potens causare negationem claritatis, sed vt testatum à prima veritate, quæ testando fallere nequit, nec falli, quia sufficienter propter diuersum modum tendendi pertinent actus ad diuersos habitus, præsertim si in vno modo tendendi appareat difficultas quæ non appareat in alio. Et quidem cum communiter doceant Theologi fidem differre ab habitu luminis gloriæ, hoc defendendum erit independenter ab illa quæstione an obscuritas adintegret obiectum formale fidei, quia nequit intellectui esse ratio assentiendi quod nihil conducit ad veritatem obiecti

reuelati

reuelati, ad quam nihil confert, quod ipsum obiectum sit formaliter obscurum, seu potens causare negationem claritatis, sed potius quod sit à Deo testatum, ideoque non aliæ rationes formales diuinæ præter ipsam veracitatem Dei attestantis subintrant rationem formalem fidei, quia cæteræ rationes non conducunt ad infallibilem veritatem obiecti attestati: non autem plus confert obscuritas obiecti.

3. Ad confirmationem respondetur prophetiam diuersimode diuersificari à fide: licet enim demus P. Suarez de Fide disp. 8. sect. 5. prophetiam circa actus obscuros non differre essentialiter à fide; non tamen erit idem cum fide dum elicit actus claros. Neque inconueniens est dari prophetias specie diuersas: nam prophetia est locutio assertiua Dei distincta à fide, quando locutio consistit in cognitione prophetica, & hæc non potest non differre à fide; nam locutio Dei non est actus fidei, sed ipsius obiectum, & sic fides erit perceptio cognitionis propheticæ; at vero nonnunquam cognitio prophetica differt à locutione diuina; nam potest locutio Dei non esse cognitio in mente prophetæ, sed intentionalis species de se connexa cum obiecto in cuius perceptione cõsistet actus prophetiæ. Quare S. Tho. 2. 2. q. 114. art. 1. & quæst. 112. art. vltimo prophetiam vocat signum, expressionem, & similitudinem intentionalem præ scientiæ diuinæ, & quia illa cognitio talis speciei impressæ potest esse obscura, non est cur nequeat ad fidẽ pertinere, licet Amicus disp. 12. de fide sect. 2. n. 29. doceat cum aliis omnem prophetiam essentialiter differre à fide; quia lumen propheticum non tantũ inclinat ad assentiendũ primæ veritati reuelanti, sed etiam certificat de significatione speciei impressæ: quia non video cur fides non possit etiam obscure certificare de significatione speciei impressæ; si quidem in tali specie consistit locutio Dei. Quare sicut dantur locutiones Dei specie diuersæ, ita prophetiæ erunt specie diuersæ. Neque ideo actus fidei erunt specie diuersi (licet absque incommodo aliquo posset id admitti) quia fides materialiter respicit reuelationes specie diuersas non claras, sed obscuras, quia motiuum fidei est quia Deus reuelat. Imo ex vi motiui formalis abstrahit à claritate vel obscuritate reuelationis. Prophetæ modus varius est, ac præcipue triplex iuxta Augustinum lib. 12. de Genesi ad literam cap. 7. Isidorum lib. 7. ætymolog. cap. 8. & S. Tho. 2. 2. q. 174. art. 1. ad 3. de quibus agit etiam S. Gregor. lib. 12. moral. cap. 2. Et vt infra innotescet eadem reuelatio poterit immediate cognosci per fidem obscure, & per prophetiam euidenter mediate.

In quo prophetia differat à fide.

Actus fidei non differunt specie eo quod respiciant reuelationes specie diuersas.

4. Quod vlterius apponebatur in obiectione, nempe Angelum in primo creationis momento, & Adamum in statu innocentiæ habuisse euidentiam testimonij Dei non vrget nam ille actus euidens circa attestationem Dei non erat actus fidei, sed amissa illa euidentia dici potest primo habuisse pariter reuelationem obscuram circa illud obiectum, & huic obscuræ reuelationi præbuisse assensum per fidem. Quare non omnino idem obiectum cognoscebatur clare, & obscure, quia nomine obiecti intelligitur quod se habet vt motiuum actus, cui intrinsece innititur, nam ipsum reddit propositionem illam hypoteticam, & causalem: fides autem de se abstrahit ab illa reuelatione euidenter cognita, & intrinsece innititur alteri reuelationi obscuræ, & ideo est meritoria. Et quemadmodum hic actus *Deus est Trinus & vnus*, est obscurus, licet vnitas Dei euidenter appareat, quia propositio copulatiua ad sui euidentiam requirit vt vtrumque obiectum, in quod fertur copulatiue, innotescat euidenter, ita propositio hæc causalis, *Deus est Trinus, & vnus quia prima veritas testificatur*, ad sui euidentiam requirit vt testificatio diuina cui innititur euidenter appareat. Et quia fides non tendit in reuelationem euidenter, ideo est absolute obscura circa suum obiectum. Secundo respondetur eandem reuelationem immediate cognitam apparere obscure, licet per aliud medium, vt per signum aliquod appareat euidenter. Cui medio euidenti non innititur fides.

Iuxta hanc doctrinam exponendi sunt Patres, qui cum S. Thom. 3. p. quæst. 7. art. 3. ad 1. docent fidem non posse componi cum scientia circa idem obiectum, quia nomine obiecti intelligitur obiectiua veritas, quæ constituit propositionem causalem; nam sic fides est aspectus eorum, quæ nobis non sunt manifesta, quemadmodum nobis absolute non est manifestum Deum esse Trinum, & vnum, licet Dei vnitas sit nobis euidens. Quare fides semper habet meritum, quia in propositione causali (qualis est actus fidei) non est diuidenda vna veritas ab alia, neque illius propositionis causalis habemus experimentum. Ideoque optime aiebat Gregorius homil. 16. in Euangelia: *Nec fides habet meritum, vbi humana ratio prabet experimentum, quæ etenim apparent, iam fidem non habent, sed agnitionem*: Confirmat hunc discursum Augustinus tract. 41. in Ioan. dum inquit: *Quid enim est fides nisi credere quod non vides*: hoc enim significat fidem esse assentiri quia non vides, sed quia tibi obscure dicitur: nam aliunde S. August. tom. 3. in Enchiridion cap. 8. docet: *Vnde putari potest non esse consequens, vt non videatur res quæcumque creditur*; quia scilicet res visa sub alia ratione credi potest. Necesseque est, vt ab omnibus ita exponatur meritum fidei, nam si fides non sit discursiua, per propositionem quandam causalem assentitur mysterio reuelato, & meritum consistit in assentiendo veritati causali in vi causalis: nam illi veritati directè contradicit, qui negat rationem formalem causalis. Si vero fides discursiua sit; meritum non consistit in formali determinatione ad conclusionem, quæ fertur ad mysterium reuelatum, sed in determinatione ad præmissas. 5.

Exponitur S. Tho. circa incompossibilitatem fidei & scientiæ erga idem obiectum.

Hac via sibi concordant testimonia D. Angelici: nam affirmat 1. p. quæst. 58. art. 7. ad 3. & quæst. 62. art. 7. ad 1. & 3. p. quæst. 9. art. 3. ad 2. posse simul esse actum opinionis & scientiæ circa idem obiectum, & aliunde 2. 2. quæst. 1. artic. 4. in fine corporis docet opinionis actum exerceri non posse circa illud obiectum, de quo habetur visio: loquitur enim de opinione ex eodem motiuo, quatenus motiuum opinionis non possit euidenter apparere: nisi dicas loqui opinione quatenus habet sibi adiunctam formidinem, quod præcedentia verba indicare videntur licet postea absolute doceat opinionem non posse stare cum scientia, nimirum ex eodem motiuo. Et 2. 2. q. 5. art. 2. affirmat posse fidei actum stare simul cum euidentia in attestante, quod non potest consequenter defendi nisi iuxta dicta, nam ab euidentia in attestante ita determinatur intellectus ad assentiendum rei de qua habet euidentiam, sicut ab aliis euidentiis. Propter hæc non contendimus implicare simul cum assensu fidei notitiam eiusdem obiecti euidenter cogniti in Deo attestante: nam licet vnus Angelus propter testimonium alterius Angeli euidenter cognitum assen- 6.

riatur

tiatur secreto cordis eiusdem Angeli, posset eidem secreto assentiri (licet oppositum doceant nonnulli ex nuperis) propter testimonium eiusdem Angeli obscure cognitum. Si tamen idemmet testimonium clare cognosceretur, non posset illi veritati assentiri propter illudmet testimonium immediate obscure apparens, quia nequit immediate apparere obscure & clare, sicut nequit immediate eadem veritas esse probabilis, & obscura omnimoda certitudine. Mediate vero poterit apparere claré, quod immediate cognoscitur obscure: Sed quod ita mediatè apparet clare non dicitur iuxta phrasim S.Thom. videri: nam vt ipse scribit 2.2. quæst. 1. artic. 4. in fine corporis: *Illa autem videri dicuntur, quæ per se ipsa mouent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem*, quæ vero per præmissas cognoscuntur potius sciri, quam videri dicuntur.

7. Ad secundum principale respondeo speciem impressam intensiorem, per quam clare cognoscitur obiectum differre specie ab illa per quam obscure cognoscitur, quin distinguatur albedo, verbi gratia, ab alio colore; quia non differunt penes magis & minus tantum, videlicet penes maiorem, vel minorem claritatem, sed penes clarum, & obscurum, & vim distinguendi albedinem à non albedine, aut confundendi ipsam cum alio coloare. Ob quā causam docui in Philosophia speciem, per quam videtur à longe sol, & apparet exiguus, non posse non differre specie ab illa perquam è propinquo appareret maximus. Consequenter etiam negari nequit, intensionem quandoque fieri per gradus heterogeneos & in perfectione inæquales, licet nonnumquam fiat per gradus dissimiles non inæquales, vt apparet in intensione, quæ fit per reflexionem, quia non ex eo quod impediatur agens ab efficientia qualitatis extensæ, producit perfectiorem qualitatem intensam. Licet etiam in hoc euentu verisimile sit intensionem fieri per gradus inæquales in perfectione; quia tunc agens eo quod impediatur à productione plurium graduum, producit pauciores perfectiores, in quibus producendis non minorem exercet conatum, quam si plures minus perfectos produceret. Sic etiam per reflexionem causatam ex opacitate speculi perfectiores species impressæ producuntur in pupilla quam producerentur in loco duplo distantiori absque reflexione. Quomod fiat intensio qualitatis.

8. Ad tertium patet responsio ex solutione primæ obiectionis. Deus enim non loquitur obscure Christo & beatis propter imperfectionem cognitionis obscuræ. Potest tamen beatus habere aliud genus cognitionis propter loquutionem, Dei non excludentem veram euidentiam assentiendo mysterio clare reuelato propter reuelationem euidenter cognitam, qui assensus non erit proprie fidei (quidquid putet Amicus disputatio. 2. de Fide sect. 5. num. 133. quia licet non sit assensus elicitus per discursum, sed causalis propositio rendens in mysterium reuelatum propter testimonium Dei, tamen testimonium Dei mouet vt infallibile, & cōnexum cum re attestata, & vt euidenter cognitum: vt sic autem non manet obscuritas obiecti reuelati. Sic etiam ex effectu, & in effectu euidēter cognoscitur causa. Ob id etiam repugnat manere obiectum formale opinionis cum euidentia obiecti formalis eiusdem. Neque vacat refellere discrimen quod ille author conatur inducere, quia testimonium Dei æque conducit, siue intrinsece conducat, siue extrinsece ad assentiendum rei testificatæ. Ex his etiam patet responsio vltimæ difficultatis quam longius persequar in sequenti disputatione.

Sect. IV.

Examinatur quarta obiectio.

Qvarta obiectio sectionis primæ ad summum ostenderet diuinitus potuisse actum fidei esse in Christo simul cum clara Dei visione; non tamen probat ita contigisse de facto; quia visio beatifica petit præcedere alias operationes, seu nō subsequi illas. Exemplum quod adducitur à Lugo ita componente in Christo summum gaudium cum summa tristitia explicabitur in sequenti controuersia. Modò sit satis dixisse hoc non accidisse ex natura rei; nam visio beatifica ex natura sua pellit tristitiam. Rationes vero, quæ interueniebant vt in Christo daretur locus tristitiæ non probant debere etiam in Christo esse fidem, sicut non probant in Christo fuisse cognitionem probabilem: nam Christo fuit promissa gloria corporis per passionem obtinenda; non vero obtinenda per actus fidei. 1.

Secundæ paritati de spe vitandæ mortis reperta in Christo licet pro posteriori signo habuerit scientiam de futuritione mortis facile occurritur: nam per scientiam beatam non cognouit Christus mortem non fore vitandam, sed per aliam cognitionem petitam à visione beatifica, quæ cognitio non exigitur pro omni signo, sed pro instanti reali, ac proinde potuit pro signo aliquo præscindi à tali notitia, & sic manet locus spei. Hæc clariora fient ex dicendis in controuersia de scientia beata Christi. Probat quidem illa potuisse diuinitus Christum sperare gloriam animæ, quamuis in illo momento illam actu possideret, quia pro primo signo posset ipsi promitti essentialis beatitudo sub conditione operis exhibendi, hoc est si in illo momento eliceret bonum opus charitatis, nam pro signo ante possessionem beatitudinis posset gloriam sic promissam sperare, licet in illo reali momento beatitudinem assequeretur. 2. Quomodò componatur in Christo vitandæ mortis spes cum scientia de futuritione mortis.

Hoc impossibile indicatur à Recentioribus apprime doctis: quoniam S. Tho. 1. 2. q. 67. art. 4. & 5. absolute pronunciat in beatis non esse spem, quæ verba satis enunciant, in nullo instanti temporis posse spem esse in beatis: nam fundamentum D. Angelici non solum probat de facto non esse actum sperandi respectu boni possessi, V. G. Dei visi, sed neque esse posse; nam desumitur ex ipsa repugnantia spei cum possessione rei speratæ iuxta illud Apost. ad Rom. 8. *Quod videt quis, quid sperat.* Respondeo S. Tho. solum voluisse repugnare spem, quæ præsupponat possessionem obiecti, non vero, quæ non præsupponat talem possessionem, & hoc ostendunt verba illa Pauli: *Quod videt quis, quid sperat* quia solum significant quoties intelligeris possidere obiectum, & vides à te possideri, non posse moueri ad eliciendam spem; nam spes de se fertur ad acquirendam possessionem illam. Sic etiam posset dici, *Si certo cognoscis te non consequuturum æternam salutem, quid illam speras*; nam qui certus esset per diuinam reuelationem de sua futura damnatione non posset sperare consequutionem vitæ æternæ, & nihilominus si pro priori signo præscinderetur à tali reuelatione posset illam sperare Hoc pacto posset Deus reuelare alicui damnationem ipsius propter finale peccatum desperationis 3. Spes quo pacto stare possit cum possessione obiecti. ad Rom. 8. Explicatur S. Thom.

nis: nam pro signo indifferentiæ ad desperandum, vel sperandum præscinderetur à tali reuelatione.

4. Instant, Conditio intrinseca actus spei est vera futuritio realis, quæ non reperitur respectu boni possessi in illo instanti reali; nam vera, & realis futuritio importat negationem de præsenti & positionem de futuro, igitur omnibus modis repugnat spes cum ipsa possessione obiecti. Respondetur spem aut desiderium minime exposcere illam futuritionem rationis, vt patet in homine iusto desiderante, aut etiam sperante consequi ampliorem gratiam habitualem; nam in illomet momento consequitur illam maiorem gratiam. Quare Pater æternus pro illo priori ante generationem Verbi habet affectum imitantem naturam desiderij, non tamen est strictè desiderium, quia non dicitur quis desiderare quod absque vlla difficultate infallibiliter consequitur prout voluerit, & constituitur in sua potestate, ideoque quando vis mouere brachium non desideras propriè illud mouere, si motus ille intelligatur pro tuo libito præsens absque vlla difficultate. Ob idque S. Thom. 1. contra Gent. cap. 19. comparat desiderium cum spe, quatenus vtrumque affectus respicit bonum, quod non supponitur infallibiliter operandum, quando quis vult, & quomodo vult, & absque difficultate: spes autem requirit possibilitatem obiecti: nam licet desiderium esse possit, etiamsi credat quis desideratum obiectum esse impossibile, qua ratione desiderat quis non peccasse, tamen spes non fertur ad impossibile: nam ex se requirit arduitatem, seu difficultatem quam vincere possit, & sic obtinere obiectum; etenim de se habet erectionem animi timori contrariam.

Quo differant spes & desiderium.

5. Confirmatur. Potest quis sperare consequi à Deo veniam culpæ, & in illo momento veniam consequi: nam peccator in momento illo quo contritionem elicit, & disponitur ad iustificationem, iustificaturque, disponitur ad ipsam remissionem culpæ, seu sanctificationem per spem veniæ.

6. Nihilominus existimo implicare casum in quo promittat Deus beatitudinem homini iusto positiue in illo momento si eliciat actum fidei, & spei simul cum comminatione pœnæ priuationis beatitudinis in perpetuum si non eliciat illos actus fidei, & spei, quia non elicere illos actus in tali casu esset peccatum mortale quod neque pro diuersis signis potest in eodem momento componi cum gratia, quia peccatum reddit hominem absolute dignum odio Dei, gratia vero essentialiter importat carentiam illius dignitatis odij; non potest autem res, & carentia rei esse in eodem instanti reali. Ideoque si fides essentialiter importaret carentiam claritatis non posset etiam diuinitus pro primo signo esse fides, & pro posteriori visio eiusdem obiecti.

7. Maior erit difficultas verum ex doctrina illa colligi possit actu fuisse in Angelis fidem, & visionem beatã pro primo instanti reali, in quo assequuti sunt beatitudinem: nam in primo momento beatitudinis potuerunt pro primo signo esse in statu viæ, & merendi, & indifferentes ad eliciendum actum fidei, & non eliciendum, & post elicitum actum fidei potuerunt eleuari ad visionem Dei: nam Angeli iuxta plurium opinionem in eodem momento nostri temporis assequuti sunt essentialem beatitudinem, & illam promeruerunt, vt docent S. Thom. in 2. dist. 5. quæst. 2. artic. 2. & Quodlibeto. 9. art. 8. Bonau. 2. dist. 5. art. 3. quæst.

Fuerint ne simul in Angelis fides & visio beata pro primo instanti.

1. Richar. art. 2. quæst. 1. Ægid. quæst. 2. art. 2. q. 4. art. 2. conclus. 4 Mairon. in 3. dist. 17. q. 1. Albertus in sum. 2. p. tract. 4. quæst. 19. Caietanus 1. p. quæst 63. art. 6. quos imitantur nonnulli ex Recentioribus. Quod etiam probabile putant Argentina in 2. distinct. 5. quæst. 2. artic. 2. & Maior ibidem.

Neque obstare videntur testimonia sacræ pag. 8.
cuiusmodi est illud Pauli 1. ad Corinthios 13. *Cum venerit quod perfectum est euacuabitur, quod ex parte est*: nam horum verborum sensus esse videtur, ex suppositione visionis non eliciendum actum fidei, & consequenter destruendum fidei habitum saltem in instanti sequenti; quia visio excludit actus imperfectos, qui non præsupponuntur ad ipsam, non vero illos, qui eam præsupponunt. Quemadmodum dum à Paulo ad Rom. 8. dicitur *Quod videt quis, quid sperat* non significatur non posse in eodem instanti reali esse pro priori spem, & posteriori signo possessionem obiecti: nam eodem modo est loquendum de spe, ac de desiderio, quod est in eodem instanti reali: nam cum iustus desiderat augmentum gratiæ & recipit illud, & posset tunc euidenter cognoscere per reuelationem euidenter cognitam se acquisiuisse quod desiderabat: nam in instanti quo existit obiectum, potest pro posteriori cognosci vt existens. Sic etiam vnus Angelus potest pro priori naturæ aliquid ab alio postulare, & pro posteriori id obtinere: nam si petat Michael à Gabriele vt sibi cordis reuelet secretum, potest in illomet instanti secretum cordis detegi.

Roman. 8.

Obiiciunt. Angeli pro priori illius instantis in 9.
quo libere eliciebant actum fidei potuerunt peccare: nam illa necessitas non peccandi non fuit in Angelis nisi ex visione beatifica vt Patres docent, implicat autem Angelos in eodem instanti reali pro aliquo instanti rationis potuisse peccare & in illo instanti reali habuisse impeccabilitatem. Respondetur facile Angelos in illo casu denominari impeccabiles pro illo instanti non quidem absolute, sed ex suppositione visionis beatæ, pro reliquis vero instantibus esse omnino absolute impeccabiles, quia nullum intelligitur signum in quo peccare possint. Sic etiam multi docent potuisse diuinitus dari alicui humanitati vnionem hypostaticam dependenter à carentia peccati, quod tunc committi potuit ab eadem humanitate. Dandum vero est argumento impeccabilitatem Angelorum referendam esse in visionem beatam, vt sumitur ex Nazianzeno orat. 44. loquens enim de Angelis beatis ait: *Neque aliunde perfectionem, & splendorem habent, idque præterea vt ad malum ægre, vel nullo modo prorsus moueri queant.* Splendori ergo, id est visioni Dei tribuit, quod Angelus nequeat moueri in malum. Quod vero dixit *ægre, aut nullo modo* non indicat posse aliquo modo peccare: nam potius particulam *ægre* videtur corrigere per sequentia verba, *aut nullo modo.* Nizetas etiam in eadem oratione circa illa verba, *Postea quam autem* aperte ita sentit, & exponit Nazianzenum. Consentit Elias Cretensis orat. 5. Anselmus de casu Diaboli cap. 6. Isidorus lib. 1. de summo bono cap. 12.

Nazianz.

Posset etiam responderi argumento licet Ange- 10
li intrinsece non fuerint impeccabiles nisi ratione visionis Dei, tamen ab extrinseco in tertio instanti, etiam pro primo signo indifferentiæ ad merendam beatitudinem fuisse impeccabiles ratione diuini decreti dandi ipsis visionem beatificam in illo momento. Componiturque recte Angelorum impeccabilitas cum eorum libertate ad merendum

dum vt apparet in Christo Domino. Nihilominus hæc euasio solida non est, quia non est cur Angelo concedatur impeccabilitas, & visio beata independenter à merito, si ipsa visio debet spectare existentiam meriti, aut carentiam ipsius, non enim esset conueniens illa dilatio ordine rationis respectu visionis, si visio erat independens à merito, ita vt deberet existere deficiēte merito, neque decretū absolutum dandi visionem beatā in illo momento conueniēter efficeret Angelū impeccabilē, nisi inferret cognitionē cum qua nō posset stare peccatū.

11\. Quare asserendum est Angelos non meruisse suam beatitudinem per opera, quæ simul fuerunt cum ipsa beatitudine, quatenus in eodem momēto componebātur cum beatitudine: nam visio beatifica ex natura sua postulat absolute carentiā potestatis peccandi: hæc enim potestas est magna miseria: summa autem felicitas exigit carentiā tantæ miseriæ. Quam ob rem merito Patres ex visione beatifica intulerunt supra carentiam potestatis ad peccandum. Neque rationaliter, vt nuper aiebam, existimaretur Angelos bonos habuisse in illo momento potestatem merendi, non vero peccandi; nihil enim pro illo signo proximæ indifferentię ad elicientiam meriti habebant intrinsece quod impediret potestatem peccandi. Et quis insuper credat Angelos prauos pro illo signo cum potestate peccandi habuisse potentiam proximam promerendi beatitudinem, bonos vero simul cum potestate merendi non habuisse peccandi facultatem: etenim tam bonorum, quam malorum via eodem modo consideranda est pro eodem signo rationis, quantum ad physicam potestatem agendi, & non agendi, quemadmodum in eodem instanti reali finierunt viam.

Angeli in instātisuæ beatitudinis, nec peccandi nec merendi potestatem habuerunt.

12\. A paritate idē firmemus. Non potest dici animas in purgatorio detentas in eodem instanti reali simul acerbas sustinere pœnas, & gaudere visione beatifica, licet pœnatum inflictio esset pro primo signo rationis, & ex illa suppositione in alio signo ipsis infunderetur clara Dei visio; quia est contra connaturalem statum visionis beatificæ, vt in eodem instanti nostri temporis simul existant visio beata, & acerbus ille dolor, igitur neque ex natura rei cum visione Dei stare potest illa magna miseria potestatis peccandi, licet dicatur potestatem peccandi esse pro primo signo, antequam beatifica visio intelligatur existere.

13\. Neque potestas merendi per fidem supernaturalem obscurā, licet deficeret omnino potestas peccandi esse posset in eodem instanti reali simul cum visione beatifica; nam quemadmodum visio exigeret pro sequentibus instantibus expellere fidem propter imperfectionem fidei, ita exposceret non coexistere fidei propter eandem fidei imperfectionem. Quare S. Tho. 1. p. q. 62. art. 4. retractās, quod alibi docuerat, affirmat Angelos non promeruisse beatitudinem in instanti illo, quo eam assequuti sunt, quam sententiam communiter amplectuntur Theologi. Ex quo etiā reuincitur quorundam Recentiorum placitum, qui existimarunt prauos Angelos in prima sui creatione meruisse, & in secundo instanti peccauisse, simulque duratione illis fuisse pœnam inflictam: nam eodem modo oportet philosophemur de supplicio, ac de præmio, & ideo sicut meritum fuit prius duratione, quam visio beatifica, ita culpa fuit duratione prior sempiterno supplicio. Cōfirmatur, quoniam Angelus quando peccauit vt viator potuit bene mereri & consequi vitam æternam, igitur sicut præmium non erat illi conferendum in illo instanti reali, ita neque ipsi in illo momento erat inferendum supplicium ignis æterni.

In Angelis non fuit simul cum visione beatifica potestas merendi per fidem.

Angelis non est inflicta pœna in eodem instanti, quo peccarunt.

14\. Rationem quasi à priori detegit S. Tho. illa q. 62. art. 4. quia creatura rationalis non potest cōnaturaliter simul esse in via, & in termino, atqui per potestatem merendi gloriam essentialem constituitur in via; per visionem autem beatam collocatur in termino. Hoc fundamentum litibus adducitur: nam grauia & leuia possunt in eodem momento moueri ad centrum, & acquirere ipsum cētrum. Paritas tamen sic proponenda erit, quemadmodum quando grauia & leuia acquirunt centrū, constituuntur omnino extra spatium, quod est via ad centrum, ita creatura rationalis dum acquirit suum vltimum finem, non elicit operationes, quæ non sint acquisitio centri sed solummodo media ad acquirendum ipsum centrum. Adhuc tamē remanet nonnulla difficultas; nam in illo instāti, quo quis assequitur finem apponit media ad assequendum finem, quemadmodum in momento illo, quo quis desiderat gratiam, & sperat remissionem peccatorum potest remissionem culpæ, & iustificationem obtinere. Quare sic exponendus erit S. Tho. vt fides sit via ad centrum beatitudinis, & perfectam quietem, & similiter actus quatenus meritorij sint veluti desiderium, & spes præmij; visio autem beata de se est adeo perfecta quies vt excludat omnem alium motum ad acquirendam illā quietem, præter ipsam formalem acquisitionem huius centri; non enim est perfecta, ac plena quies, quandiu est desideriū quietis, aut spes illam consequēdi, aut causatur medium in acquisitionem quietis, sed potius illa quies, quæ tunc acquiritur, dicitur mixta inquietudini, cum ergo beatitudo sit ex natura sua perfectissima quies, de se excludit cognitionem, quæ dirigit per se ad desiderium, & spem beatitudinis. Hæc est ratio quare beati non acquirant suis meritis gloriam essentialē de nouo; quia non haberent perfectam quietem in suo vltimo fine, seu centro, nam acquisito perfecto cētro, non est motus naturalis in centrum; alioqui non satis quiesceret in fine possesso. Ideoque S. Tho. loc. cit. art. 4. probat Angelum non mereri beatitudinem per opera facta in beatitudine, quia hoc est contra rationem meriti, quod pertinet ad viam, ei autem, qui iam est in termino non conuenit moueri ad terminum, & infra concludit: *Vnde non videtur possibile quod Angelus simul fruatur, & suam fruitionem mereatur*, igitur S. Tho. non in aliquam Dei legē, aut pactum, sed in propriam naturam illius status reducit impotentiā merendi gloriam essentialem.

Quo sēsu dixerit D. Thomas, nō posse creaturam rationalem simul esse in via, & in termino.

Cur beati nō mereātur de nouo gloriā essentialem.

Sect. V.

In Christo non fuit habitus piæ affectionis ad credendum licet sit in beatis.

Inter virtutes Christo Domino infusas numerari debere habitum piæ affectionis erga fidem docent Suarez q. 7. art. 3. Bernal disp. 31. sect. 1. Petrus Hurtado tract. de Fide disp. 59. sect. 4. Meratius ibidem disp. 24. sect. 2. aliique non pauci. Probant conclusionem primo; quia negari non poterit Christū effecisse huiusmodi actus; *Si mysteria fidei non viderem, aut beatus non essem, crederē propter authoritatem diuinam*; si autem actus vt connaturaliter fiant, debent procedere ab habitu, igitur in Christo fuit habitus piæ affectionis erga fidem. Neque obstat animam Christi Domini non potuisse elicere actus fidei; nam impotentia illa erat aduentitia ex statu beatitudinis, quemadmodum ob similem causam homo pauperimus elicit per habitum misericordiæ actus internos eleemosynæ conditionatos. 1.

Sentētiæ affirmantis fūdamentum.

2\. Confirmant hoc ex S. Tho. q. 7. art. 3. ad 2. asserente

rente fuisse in Christo ex parte voluntatis quidquid ad obedientiam, vel meritum fidei pertinet. Neque sufficienter explicatur S. Thom. de merito fidei eminenter non vero formaliter, quia sic obedientia Christi diceretur meritum spei, quemadmodum dicitur meritum fidei. Quare negari non debet in Christo fuisse illos affectus conditionatos. Difficultas tamen est an illi actus procederent ab habitu piæ affectionis, vel potius ab altero habitu de se magis limitato, qui dicatur habitus affectionis conditionatæ erga fidem? Neque desunt, qui putent non esse supernaturales habitus ponendos, nisi in ordine ad actus absolutos, ad quos ordinantur, non vero in ordine ad conditionatos, qui cum non sint necessarij non debet pro ipsis infundi specialis habitus à quo connaturaliter eliciantur, sed ad ipsos sufficiet extrinsecum Dei auxilium.

3. Dandum erit his minimè obstantibus argumento, extitisse in Christo illos actus conditionatos, vt sic in ipso esset meritum fidei, & quia eiusmodi actus per se sunt honesti, & perfecti, ac proinde non est cur in Christo Domino non fuerint. Sed non idcirco probatur esse in Christo habitum piæ affectionis erga fidem; quia quando subiectum ab intrinseco, & ex vi sui status permanenter est impotens elicere actus absolutos non ponitur in ipso supernaturalis habitus de se æquè respiciens actus absolutos, & conditionatos, sed potius ponitur habitus de se terminatus ad solos actus conditionatos: gratia enim habitualis nō petit determinatę hanc virtutem, sed hanc vel illam iuxta proportionem subiecti ad eliciendos actus, vt non petit determinate fidem, sed fidem vel lumen gloriæ iuxta proportionem status consurgentis in subiecto per operationem habitus. Ratio à priori est, quia habitus causatur propter operationem, ac proinde si subiectum per se ex vi status sibi connaturalis & debiti est impotens causare actus absolutos non est ponenda virtus in ipso natura sua exigens operationes absolutas.

Ratio conclusionis.

4. Alia erit ratio si subiectum solùm per accidens impediatur ab elicientia actus absoluti, vel natura determinate petat talem virtutem agendi: nam licet quis per accidens reddatur impotens elargiri eleemosynam erit in ipso supernaturalis virtus misericordiæ, quia ex parte subiecti nullum est intrinsecum impedimentum de se permanens, sed solum extrinsece deficit materia, quæ per se, & ex vi status intrinseci ipsius subiecti potest adesse; nam per extrinsecum aduentum materiæ non debet noua superuenire virtus, seu facultas intrinseca, neque per solum extrinsecum defectum materiæ debet spoliari virtute, quam antea habebat, vti per solum defectum materiæ ad nutritionem non debet homo priuari potentia nutritiua. Imo licet ex vi status non possit beatus exercere actus potentiæ nutritiuæ, & generatiuæ non deest illi potentia nutritiua, aut generatiua, quia à naturâ hominis determinatè exiguntur hæ potentiæ. Aliunde etiam nihil obtinet hoc argumentum: In Christo fuerunt liberalitas & magnificentia, & tamen Christo defuit istarum virtutum materia, scilicet diuitiæ, ergo licet Christo desit materia piæ affectionis erga fidem, poterit in ipso esse habitus piæ affectionis erga fidem; quia licet Christo defuisset materia liberalitatis, & magnificentiæ in ordine ad quam illæ virtutes denominantur humanæ, & politicæ; non tamen absolute defuisset illi materia harum virtutum; nam nobis elargitus est plura beneficia, inter quæ remissio peccatorum & gratia connumerari debent. Neque obstat S. Tho. 2. 2. q. 117. art. 2. vbi ex mente Aristotelis enunciat liberalitatem præscribere medietatē circa pecunias; nam loquitur de virtute humana prout potius est hominis, quam Angeli, & vt pertinet ad hanc Rempublicam, quæ commercia tractat: nam certum est Angelos esse liberales, quoniā in nos beneficia liberaliter conferunt. Sic etiam in Christo fuit temperantia, non quidem sub nomine cōtinentiæ, quia sub illo nomine supponit rebellionē, & luctam passionū qua Christus carebat.

Qua ratione in Christo fit liberalitas, & magnificentia.

Falso tamen supponit Nazarius hic q. 7. art. 3. & alij, Christo defuisse materiam liberalitatis & magnificentiæ, eo quod Christo defuerint diuitię, non enim defuit Christo pecunia vt liberalitatem exerceret: nam Christus aliquarum rerum dominium habebat saltem in communi cum collegio Apostolico, cui Christus præerat. Aliquando etiā habuit aliquarum rerum dominium proprium, & in particulari, quia quādo solus degebat breui illo tempore post baptismum, antequam haberet sectatores stabiles, perfectionemque profitentes, habebat aliquarum rerum liberum vsum, & non potest fingi aliquis alius apud quem resideret dominium illarum rerum. Et licet admittamus, Christū talem paupertatem vouisse, vt tam in communi quàm in particulari omnium rerum proprietate careret, tamen sufficiebat vsus vt eleemosynas faceret, & interdum eleemosynam dabat, quod etiā mendicis frequenter accidit, vt nonnulla quæ mendicando quæsierunt, pauperibus tribuant. Deinde voluntarie à se abdicauit illud dominium, & quemadmodum potuit obtinere dispensationem præcepti de subeunda morte in redemptionem generis humani, ita & potuit impetrare dispensationem illius voti paupertatis. 5.

Secundo principaliter probant fuisse in Christo habitum illum affectionis piæ; quia Christus Dominus optauit vt ab omnibus quibus prædicaretur Euangelium, eliceretur actus fidei, idque optabat ob intrinsecā honestatē repertam in ipsomet actu fidei; sed talis actus desiderij eliciebatur ab hoc habitu piæ affectionis, igitur in Christo Domino est habitus piæ affectionis erga fidem. Neque hoc argumentum plus habet efficacitatis; quia licet demus per eundem habitum nos velle credere Deo attestanti obscure, & vt alij credant; non idcirco Christus per illum habitū elicit actū quo exoptat alios credere Euāgelio: nam Christus euidenter cognoscit illam reuelationem esse diuinam, & Deum non posse fallere, aut falli, & ideo nullam habet etiam ex parte obiecti difficultatem in desiderio circa alienum actum fidei; nos vero dum volumus credere, & vt alij credant, specialem respicimus difficultatem ex parte obiecti, quia talis Dei attestatio non innotescit nobis clare, habitus autem piæ affectionis per se respicit illam difficultatem in voluntate præbendi assensum his, quæ clarè non cognoscuntur, quemadmodū temperantia, humilitas aut abstinētia cohibent impetum proprię passionis, & superant difficultatē subiecti in quo residēt, non vero desiderāt vt alij illas difficultates superēt; alioqui in Deo, & Angelis esset castitas, seu tēperātia, humilitas, abstinētia. Hęc pleniori calamo pertractāda erunt in sequēti disp. 6.

Dico primo. In Christo Domino non est, aut fuit habitus piæ affectionis erga fidem. Colligitur assertum ex supra dictis; nam si ob aliquas operationes admittendus esset in Christo, maxime propter illos actus conditionatos, aut quia exoptauit vt ab aliis eliceretur actus fidei; atqui propter has causas admitti non potest, igitur Christus caret illo habitu. Minor supra probata manet, & sufficienter vtraque pars colligitur; quoniam alioqui in Angelis esset castitas seu temperantia, 7.

Cur in Christo non fuit habitus piæ affectionis.

nec

nec non abstinentia, quoniam in ipsis sunt actus conditionati tendentes in obiecta formalia castitatis,& abstinentiæ,quos habitus communiter denegant Angelis Theologi, ac Philosophi, & si contrarium admitti posse dicat Scotus in 3.d.25. q.vnica. Perperam tamen contendunt Conimbr. in Ethi.disp.7.q 5 eiusmodi cōditionatas electiones, si in Angelis dentur, non generare habitus; quia habitus (inquiunt illi) non nisi per proprios actus generantur, ij vero non eliciuntur quoties deest ipsorum materia. Etenim quemadmodū ad actus conditionatos non est necessaria materia possibilis ita neque ad generationē habitus. Deinde velle vt alter sit castus,fortis,abstinēs nō pertinet ad virtutes castitatis,fortitudinis,abstinētiæ,alioqui etiā in Deo esset castitas, fortitudo,abstinentia. Ideoque communiter excluditur à Deo fortitudo, quia hæc versatur circa arduum, nullaque virtus posset à Deo sequestrari.

8. Cur ponitur in beatis habitus piæ affectionis. Dico secundo, In beatis est nihilominus habitus piæ affectionis. Probatur conclusio; quia eiusdem virtutis est obiectum desiderare & efficaciter velle & causare, & de illo acquisito gaudere, sed beati in via per habitum piæ affectionis desiderabant perfectissimos fidei actus elicere, & per voluntatem efficacē ortam ab habitu piæ affectionis imperabant assensum fidei, ergo in patria gaudent per illum habitū de actibus fidei ab ipsis elicitis. Confirmatur. Desideranti aliquem finē maius cæteris paribus accrescit gaudium, quo clarius, & certius sibi constat acquisiuisse finem, sed beatis in patria clarius innotescit se exercuisse actus fidei diuinæ, seu supernaturalis, igitur magis gaudent de fine acquisito; sed illius virtutis, quæ exoptauit acquisitionem finis, est magis gaudere pro maiori claritate finis acquisiti: nam sicut amor natura sua ordinatur ad gaudium vt ad quietem, ita virtus elicitiua amoris efficacis, & desiderij natura sua ordinatur ad perfectum gaudium de possessione obiecti. Quare hæc est differentia inter actus conditionatos ex vna parte, & amorem efficacem, seu desiderium ex altera; nam actus conditionatus tendens in materiam impossibilem subiecto non ordinatur ad desiderium efficax seu voluntatē absolutam aut gaudium de possessione obiecti: amor autē efficax, seu desideriū absolutum per se ordinatur ad gaudiū perfectum de possessione obiecti. Ob id cōmuniter asseritur apprehensionē, & iudicium pertinere ad eundē habitū, & similiter cōplacentiā, quæ non est prædicto modo conditionata, sed per se inclinat, & disponit in desideriū absolutum similiter ad eundē habitum attinere, quia per se vnum est dispositio ad aliud circa eundē finem.

9. Quando vero non est hæc ordinatio, & est maxima diuersitas in modo tendendi licet obiectum formale sit idem pertinēt actus illi ad habitus diuersos, & ideo assensus probabilis, & euidens licet respiciant idem obiectum procedunt à diuersis habitibus, & similiter actus fidei obscurus, & assēsus euidens, & ideo fides & lumen gloriæ sunt habitus specifice diuersi. Nihilominus quando subiectum est capax eliciendi actus absolutos, actus conditionati tendentes in idem obiectum procedunt ab eodem habitu; quia ille actus conditionatus V.G. si possim dare eleemosynam non negabo illam, de se posita conditione determinat ad actum absolutum, & habitus inclinans ad actus illos cōditionatos, cum apparet existentia conditionis, inclinat ad actus absolutos, quia præeunte illa cognitione non inclinat ad actus conditionatos, & nequit non inclinare ad aliquos actus.

10. Non datur Propter hæc nō contendo in peccatore retinente fidem manere illum habitum piæ affectionis; quia si maneret ideo esset, quia peccator potest honeste per actus supernaturales se determinare ad eliciendum assensum fidei: hoc autem non probat dari in illo talem habitum qui respiciat distinctū illud motiuum à reliquis virtutibus, & specialem honestatem, quæ reperitur in assensu supernaturali fidei & dicitur virtus credulitatis: quoniam actus fidei potest non solū imperari ab illa virtute credulitatis, sed etiam à pluribus aliis virtutibus supernaturalibus, etenim ab actu obedientiæ optime imperatur assensus fidei; quoties enim præcipitur actus fidei potest quis ex motiuo obedientiæ velle elicere actum fidei & tunc in actu fidei resplendet meritum obedientiæ. Et quamuis Deus sub his circumstantiis non præcipiat positiuum actum fidei; quia motiuum vniuersale formale obedientiæ aliud non est, quàm honestas subiectionis ei, qui potest præcipere operationem, quæ sibi placet, ita vt per se in præcognitione supponat actus obedientiæ potestatem præcipiendi in superiore, & superioris beneplacitum, quemadmodū religio respicit proxime cultum, quatenus debitū ob excellentiam, ita vt excellentia præcognita refundat in cultum debitum aliquod proxime attingibile.

Habitus supernaturalis piæ affectionis in peccatore.

Virtutis obedientiæ motiuum vniuersale quod nam sit.

Quo etiam fundamento ostenditur peccatorē posse imperare actum fidei ex virtute religionis, quoniā per actum fidei voluntarie creatura subiicitur Deo testificanti, quæ subiectio est quidam cultus Dei, & excellētia diuina præcognita refundi in illum cultum aliquod debitum, seu honestatem proxime attingibile. Similiter ex motiuo studiositatis, cuius est dirigere appetitū circa ea, quæ cognoscenda sunt, potest cognitio fidei imperari. Quod si imperetur ex motiuo nō displicendi Deo sed illi placendi orietur ex actu charitatis ille assensus fidei. Quare cum hæ virtutes non maneant in peccatore, dicendum est illos actus per quos imperatur fides à peccatore fieri, vel per auxilium extrinsecum, vel per intrinsecum auxilium transiens iuxta varios opinandi modos. 11.

Potest actus fidei ex motiuo religionis imperari, item ex motiuo studiositatis.

DISPVT. LIII.

An in Christo Domino sit habitus spei.

NEqui hoc dubium plene euacuari nisi formale obiectum spei exacte scrutemur, quod præstabimus proponendo varias difficultates pro sententia affirmante, & pro altera negante.

SECT. I.

Primum fundamentum sententiæ affirmantis, & vt firmum eligitur.

IN Christo Domino, esse virtutem spei Theologicæ docent Suar. hic q.7. art.4. Bern. disp.33. n.3. Coninch disp.19. de spe dub.10.& 11. Amicus ibi disp.22.n.13. post Argentinā in 1. dist.26. art.3. concl.4. fauetque Durandus ibi q. 3. Potissimū huius sententiæ fundamentū quia eiusdē habitus est propriā beatitudinē secundū se amare per amorem strictum, nec non absentem desiderare, arduam sperare, & de illa præsente gaudere, sed Christus beatitudinem animæ suæ secundum se amabat, absentem desiderabat, & de illa præsente gaudebat; ergo per habitum spei Theologicæ, per quem nos illam arduam speramus eam Christus sperabat. Neque subsistit aliquorum responsio asserens illos actus non elici connaturaliter ab intrinseca virtute spei, sed ab extrinseco Dei auxilio supplente vicem habitus: etenim absurdum est ponere in Christo aliquem actum virtutis spei non procedentem ab habitu; quis enim admittens 1.

Eam Christus sperabat.

1. Responsio refellitur.

in Christo, aut beatis actum aliquem diuinæ fidei, non concederet pariter habitum? quia habitus non esset otiosus, neque posset habere imperfectionem, quin similis, aut æquiualens imperfectio esset in actu. Neque aliquis actus elicitur connaturaliter nisi à principio intrinseco connaturali; vt enim inquit S. Tho. 2.2. q.23. art. 2. in corpore, nullus actus perfecte producitur ab aliqua potentia actiua, nisi ipsi sit connaturalis per aliquam formam, quæ erit principium actionis: vnde Deus (aiebat D. Angelicus) rebus singulis indidit formas, quibus inclinentur ad proprios fines sibi præstitutos.

2. Aiunt tamen iuniores aliqui ideo non esse ponendum hunc habitum in Christo, aut beatis, quia nullam ipsi experiuntur difficultatem in eliciendis horum actuum. Sed hoc facile reiicitur, quia habitus supernaturales, se habentes per modum potentiæ non dantur ad superandam difficultatem, sed quia sine illis non est principium connaturale operationis: alioqui neque in Christo, aut beatis esset habitus charitatis, quoniam ad charitatis actus non patiuntur difficultatem.

Secunda responsio. Enervatur.

3. Dices tertiò, supernaturali habitui non deberi existentiam aut conseruationem, si nullum circa primarium suum obiectum materiale exercere potest actum: habitus autem spei Theologicæ in beatis nullum potest exercere actum circa primarium suum obiectum materiale, quale est beatitudo æterna absens. Sed contra est primo; quia satis est si possit exercere actum circa obiectum materiale secundarium, vt talis actus proueniat ab aliquo habitu vel ex se determinato ad obiecta illa secundaria spei, vel ex se potente exercere actus circa obiecta primaria & secundaria, quia actus non fit connaturaliter nisi à virtute intrinseca inclinante, vt supra dicebatur. Quare in hoc non est audiendus Vasquez hic disp. 41. c. 3. Secundo, Non pertinet ad obiectum materiale spei ipsa absentia, seu arduitas boni, tametsi conditio sit ad actum illum, qui dicitur spes, aut desiderium; non enim amatur absentia obiecti, aut difficultas ipsum assequendi, & obiecti arduitas potius est apta retardare appetitum à prosequutione, quam ad eam allicere. Confirmatur nam & charitas in bonum absens, & difficile tendit; omniumque virtutum est desiderare, & sperare, non tamen absentia, aut arduitas terminat amorem. Licet in sententia P. Vasquez qui 1.2. d.15. n.22. rationem ardui in eo constituit vt ab alio bonum concupitum expectetur, recte dicatur arduitatem esse obiectum formale etiam, quia formaliter desideramus potius accipere beneficium ab vno quam ab alio. Hoc tamen placitum expungemus postea.

Tertia responsio. Eliditur.

4. Quartò respondent alij, eiusmodi actus non elici à spe, sed à charitate; quoniam Christus & beati omnia diligunt propter Deum. Sed contra, quia indefieret in Christo aut beatis non esse aliam virtutem præter charitatem. Quo eodem argumento reiicitur Caietanus 3. p. q.7. art. 4. putans, eiusmodi actus connaturalius produci à voluntate disposita per visionem beatificam: nam si visio beatifica esset connaturale principium elicitiuum illius actus, etiam connaturaliter eliceret aliarum virtutum. Veriusque existimo nullam cognitionem effectiue concurrere ad actus voluntatis: alioqui etiam de facto imperium voluntatis concurreret effectiue ad motum localem iuuando potentiam, & quilibet actus imperans ad actum imperatum. Semelque admissa illa virtute actiua in visione non est cur cognitio supernaturalis in via, non concurrat actiue ad supernaturales actus voluntatis, Non tamen idcirco omnino occluderetur via probandi supernaturales habitus: Neque cognitio, & species impressæ deriuatæ ab ipsis cognitionibus gererent vicem habitus, quia præter species se tenentes ex parte obiecti dandum est aliud principium supernaturale se tenens ex parte potentiæ respectu illorum actuum. Dandumque est principium permanens, respectu naturæ permanentis, qualis est habitualis gratia in ordine supernaturali, quæ virtutes infusas respicit vt proprietates, communisque sententia Theologorum fert actum immanentem vnius potentiæ non esse principium actiuum actus alterius potentiæ.

Cognitio supernaturalis non concurrit effectiue ad actus salutares.

Respondet quintò. Lorca d.7. sect. 2. n.13. illud gaudiũ de Deo possesso non oriri ab habitu spei, sed ab alio dono: vel ab habitu charitatis: nam S. Tho. 2.2. q.28. art. 2. ad 3. indicat oriri ab habitu charitatis. Pro cuius intelligentia statuit in omni amore concupiscentiæ inuolui amorem amicitiæ, nec non in quouis amore amicitiæ amorem concupiscentiæ; atque adeo quotiescunque nobis volumus bonum diuinum, simul est amor concupiscentiæ erga bonum ipsum, & amicitiæ erga nos ipsos. Hęc amicitia erga nos ipsos poterit esse simplex beneuolentia, per quam solum attendamus bonum nostrum vt tale, & poterit etiam esse perfecta charitas, qua nos ipsos propter Deum diligamus. In via possumus amare bonum nostrum, quin illud amemus ex charitate, quia non est cur nos ipsos diligere debeamus propter Deum: at in patria nihil diligere potest beatus nisi propter Deũ ipsum, & ideo nulla virtus necessaria est ad amorem concupiscentiæ; quia charitatis affectu diligendo se propter Deum ex formali motiuo charitatis, multo melius diligit bonum diuinum, quam in via per habitum spei: nam charitas in patria eminentius præstat, quod spes in via. Estque spes dedecens statum illum, quia imperfectum modum operandi includit, qui sistit in se ipso absque actuali ordine ad Deum. Quare neque in Christo Domino admittendus est habitus spei, quia nusquam Christi humanitas sistebat in seipsa absque actuali ordine ad Deum. Ideoque S. Tho q.7. art. 4. & 2.2. q.18. art. 2. ad 1. excludit habitum spei à Christo Domino. 5.

Quinta Lorcæ responsio.

Huic responsioni plurima officiunt. Primo, quia nullum donum assignari potest, quod absque concursu habitus spei eliciat talem actum, si quidem ille actus attingit obiectum formale habitus spei & nullus habitus operetur extra sphæram sui obiecti formalis, neque procedit connaturaliter actus, nisi ab habitu respiciente illud formale obiectũ, vt plenius dicam in disp. de donis in Christo repertis. Secundo, quia sicut actus ille, quo nobis beatitudinem amamus in via elicitur ab habitus spei, ita & in patria, quia obiectum formale non diuersificatur propter diuersos status viæ & patrię. Quod si ratio adducta à Lorca quidquã proficeret, pariter ostenderet, in beatis nullum esse habitum præter charitatem, quia omnia vltimate in Deum referunt. Si autem dicas, in beatis esse aliquos actus qui intrinsece non referãt obiectum in Deum propter ipsum, licet extrinsece per actus alios in Deum referantur, & ideo in ipsis esse actus virtutum moralium; propter eandem rationem est dicendum, potuisse in Christo & beatis esse actum spei, qui sistat vltimo in obiecto spei, quin intrinsece ille actus tendat in Deum per charitatem amando Deum amore beneuolentiæ erga ipsum: nam ille actus spei est perfectior, quam actus virtutum moralium. 6.

Reiicitur primo. Secundo.

Neque S. Thom. illa q.2. art. 2. ad 3. oppositum insinuat. Sed potius ibidem art. 1. ad 3. docet gaudium procedere à spe, cuius verba sunt: *Alterum* 7.

tium dicendum, quod de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter, vno modo secundum quod gaudemus de bono diuino in se considerato. Alio modo secundum quod gaudemus de bono diuino prout à nobis participatur. Primum gaudium melius est, & hoc procedit principaliter ex charitate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus diuini boni fruitionem. Notanterque dixit procedere etiam ab spe, quia gaudere de bono diuino prout à nobis participatur est conceptus indifferens de se vt sit gaudium procedens à spe, vel potius à charitate; nam si illud gaudium sit de bono diuino prout participatur à nobis, ita vt amemus participationem, quia ipsa est bonum ipsius Dei, & in Deo vltimò sistamus amando Deo ipsi illam participationem, & in Deo per modum finis *cui* vltimo sistamus, illud gaudium procedit à charitate, si autem amemus illam participationem, & Deum participatum vt bonum nobis, & sistat affectus in nobis ipsis per modum finis cui, ille actus procedit à virtute spei.

8. Resolutio sit, In Christo & beatis concedendum esse habitum spei à quo procedat prædictum gaudium: quia illud gaudium nequit procedere ab alio habitu supernaturali, cum habeat obiectum formale huius virtutis; nam Deus vt bonus mihi est formale obiectum virtutis spei; Deus, inquam per modum finis *qui* & visio beatifica vt finis *quo*; hæc enim est ratio formalis possessionis illius finis. Neque exinde fiet solam visionem habere rationem obiecti formalis, licet ipsa sola exequutioni mandetur; nam potest quis amare Deum & visionem seorsim, nec non coniunctim, & per modum vnius; amatur Deus seorsim à visione per charitatem, & posset etiam quis per actum non procedentem à virtute Theologica amare præcisè visionem propter bonitatem ipsius non amando formaliter Deum; quia ipsa visio in se habet bonitatem distinctam à bonitate Dei, & licet ametur actus, potest non amari ipsum obiectum, sicut Deus amat, & nos amare possumus, cognitionem diuinam de peccato, quin ametur ipsum peccatum. At per spem Deus, & visio amantur per modum vnius tanquam obiectum formale. Quemadmodum cum vides rosam, aliamve rem pulchram, non sola visio habet rationem boni, & conuenientis, sed ipsum etiam obiectũ. Sic etiam terrent nos spectra, & non sola visio: Similiterque optimum temperamentum primarum qualitatum est nostra sanitas, & non sola vnio illarum qualitatum cum subiecto; cum igitur de hoc obiecto vt possesso formaliter gaudeamus non est cur ille actus non procedat à virtute spei, quemadmodum actus amoris [illegible] efficacis, & desiderij, qui formaliter distinguuntur ab actu spei (nam omnibus virtutibus commune est amare, desiderare, sperare obiectum) procedunt à virtute spei.

Obiectũ formale spei.

9. Neque simile est de actibus conditionatis respicientibus idem formale obiectum, vt constat ex præcedenti disp. sect. vltima: nam actus conditionatus non debet necessario procedere ab eodem habitu eliciente actus absolutos; quia non est de se dispositio ad actum absolutum, quemadmodum amor disponit ad desiderium absolutum, & desiderium ad gaudium: nam amor strictus si accedat cognitio circa possessionem obiecti infert gaudium, & absente obiecto infert desiderium, & ipsum desiderium si in eodem instanti pro posteriori naturæ cognoscatur obiectum possessum, infert in illomet instanti gaudium: actus vero conditionatus, qui per se supponit subiectum non fore potens elicere actus absolutos, non inclinat, aut disponit ad actus absolutos, & ideo actus conditionatus Christi Domini, quo vellet credere, si possibile sibi esset elicere actus fidei non procedit ab habitu piæ affectionis, neque voluntas conditionata Angeli, per quam amat obiectum castitatis sub conditione quod sibi castitas esset possibilis, non oritur à virtute castitatis; quia ille actus conditionatus essẽtialiter supponit non esse subiecto illi possibiles actus absolutos castitatis. Secus esset si actus conditionatus non supponat, subiecto non esse possibiles actus absolutos, sed potius expectet positionem alicuius conditionis vt eliciatur actus absolutus: nam ille actus posita conditione infert actum absolutum, & relinquit capacitatem in subiecto ad existentiam conditionis.

Quãdo actus conditionatus procedat ab eodem habitu cum actu absoluto.

10. Ideo disp. præcedenti sect. vltima aiebam, habitum piæ affectionis manere in beatis, quia gaudent eo quod crediderint; quia manet obiectum piæ affectionis in ordine ad gaudium, licet enim de facto non existat eius obiectum, nempe actus fidei, manet tamen intentionaliter modo sufficienti ad gaudium; gaudium enim non solum est de obiecto præsenti sed de absenti vt iam possesso. gaudemus enim quod actus virtuosos effecerimus; ipsos nanque elicuisse nobis modo bonum est; quia moraliter permanent, & propter ipsos iam elicitos alia bona actu possidemus.

11. Confirmatur, Ad eandem virtutem pertinet gaudium, & delectatio de adepta beatitudine, ad quem spectat desiderium eiusdem beatitudinis, sed desiderium illud oritur à virtute spei; non enim est alia virtus, à qua procedat illud desiderium; alioqui esset quarta virtus Theologica, igitur & à virtute spei procedit præfatũ gaudium. Sicut ad eandem charitatem spectat desiderare ac procurare Deo bonum aliquod absens futurum, & sibi complacere de bono Deo præsente, nec non & illud bonum absens & difficile sperare.

12. Obiicis de ratione spei est respicere bonum arduũ, sed beatitudo essentialis animæ neque Christo Domino, neque aliis beatis est ardua, igitur in ipsis non est habitus spei. Maior cõmuniter statuitur à Theologis contra Scotum in 3. d. 26. q. vnica Gabrielem ibidem q. vlt. art. 1. Almaynum q. 1. negantes hanc conditionem arduitatis in obiecto spei; existimant enim actum spei non distingui ab actu desiderij, quo bonum aliquod futurum, & absens desideramus. Adiungitque peracutè Scotus, actum spei Theologicæ distingui à communi desiderio solum ex obiecto speciali; nimirum bonitate increata. Probaturque communiter maior propositio; quia arduitas comparatur ad obiectũ spei vti obscuritas ad obiectum fidei, & ideo sicut obscuritas pertinet ad obiectum fidei, ita & arduitas ad obiectũ spei; & ideo sicut quando Dei veracitas, & eius testimonium vincit obscuritatem, adhibetur fides; ita quando rei arduitas vincitur, oritur spes. Hinc est vt obiectum primarium spei Theologicæ sit assequendum dependenter à remotione impedimenti retardantis, & ideo spes requirit conditionem contingentiæ, & dubietatis; quoniam hæc arduiatas non oritur præcisè eo quod obiectum spei sit obtinendum ex auxilio Dei seu dependenter à voluntate alterius, sed potius est erectio animi in bonum timori contraria, & remouens impedimenta.

Obiectio.

13. Confirmari hæc possunt; quoniam audacia est effectus spei; audacia autem fertur ad superandam difficultatem, & ab spe differt quoniam audacia directè auersatur malum, quia malum seu terribile est; spes autem directè prosequitur bonitatem, quę per difficultates est superãda, & quia ex amore boni

Confirmatur primo. Spes differt ab audacia.

boni sequitur fuga mali imminentis, ideo ex spe procedit audacia; Nec differunt spes, & audacia ex diuersitate periculorum, sed quia audacia vult superare malum, & illud detestatur sub ratione mali non superati, quia sic impedit consequutionem boni, in quod tédimus per spem, & ideo vult vincere difficultatem, quia difficultas non superata est mala, & sic recedit à malo. Hoc sumitur ex S. Thom. 1. 2. q. 45. art. 2. in corpore, & in solut. ad 3.

14. Secundò. Quo differat spes à magnanimitate.

Confirmatur secundo, quia iuxta S. Thom. 2. 2. q. 17. art. 5. ad 4. ideo spes distinguitur à magnanimitate; quia magnanimitas respicit bonum arduum, quod homo habet in sua potestate; spes autem secundum quod est virtus Theologia, respicit arduum alterius auxilio assequendum: non tamen consistit arduitas in eo præcisè, quod bonum futurum sit alterius auxilio assequendum: alioqui cuncta essent nobis ardua, cum sine Deo nihil agere possimus, sed illud erit arduum commune omnibus tam Angelis, quam hominibus, quod consequendum est dependenter à mutabilitate liberi arbitrij in bonum, & in malum, necnon ab auxiliis diuinis cum contingentia, & dubietate assequutionis. Ideoque S. Thom. 1. 2. q. 67. art. 4. ad 3. ex defectu huius dubietatis, & contingentiæ excludit à beatis animabus spem circa gloriam corporis dicens: *Respectu autem gloria corporis in animabus sanctorum potest esse desiderium, non tamen spes proprie loquendo, neque secundum quod spes est virtus Theologica: sic enim eius obiectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum, neque secundum quod communiter sumitur, quia obiectum spei est arduum: bonum autem cuius iam ineuitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui.*

S.Thom.

15. Tertiò.

Posttemo confirmatur. Spes est erectio animi timori contraria, igitur requirit in certitudinem ex parte elicientis actum spei. Antecedens probatur: nam propter illam erectionem animi timori contrariam spes differt à desiderio, & ideo crescente difficultate solet minui spes, licet augeatur desiderium, & impossibilia ardenter desideramus, non tamen speramus. Ideoque desperatio non opponitur directe desiderio, sed spei: nam desperatio est quædam eneruatio potentiæ ob magnam difficultatem, quæ apparet in obiecto desiderato.

Excitantur his obiectionibus variæ quæstiunculæ, quas dirimam sect. proxime sequenti. Interim concessis cunctis, quæ in obiectionibus sumuntur, respondetur primo, quin præcesserit actus spei causatiuus gaudij posse esse in Christo affectum gaudij erga propriam beatitudinem animæ ortum ab spe: nam humanitas Christi gaudet de beatitudine illa, quæ potuit sibi esse difficilis, & dubia: nam Deus potuit pro primo signo esse pronus ad denegandam humanitati Christi vnionem hypostaticam, & consequenter illam excellentissimam beatitudinem animæ, quam gratis concessit illi humanitati; sufficit autem ad affectum gaudij correspondentem spei, si obiectum illud potuerit esse difficile gaudenti: nam ille, qui nihil cogitauit antea de obiecto sibi difficile spectato secundum se, quando liberaliter illud assequitur gaudet, quoniam absque labore, desiderio, aut spe obtinet bonum de se arduum respectu naturæ iam possidentis illud. Estque per accidens respectu illius gaudij quod desiderium, & spes non præcesserint. Quæ vero in obiectionibus adducuntur, potius probant non dari in Christo affectum illum, quem dicimus spem, non vero non dari alios actus ab eadem virtute Theologica. Sic etiam per charitatem posset diuinitus sperare, & desiderare Deo humanitas

16. Respondetur primò.

Christi gloriam vnionis hypostaticæ, non tamen illam gloriam sperauit, aut desiderauit Deo, sed potius gaudebat de gloria illa extrinseca Dei vt existenti, & de illa gaudebat, quatenus est bonum ipsius Dei.

Secundo consequenter respondetur vt in Christo sit habitus spei non requiri, vt in Christo detur actus cum conditionibus requisitis ad actum, qui dicitur spei, sed satis est si detur in ipso actus tendens in idem formale obiectum, ad quod fertur actus, qui dicitur spes: atqui formale obiectum illius affectus, qui dicitur spes, non est ipsa arduitas, sed bonitas diuina, quatenus ipsa eiusque possessio est bona amanti, vt loc. cit. S. Thom. in quod obiectum etiam fertur illud gaudium Porro bonum amatum per spem, qualis est Deus vt possidendus esse obiectum formale illius ex eo constat, quoniam bonum quod quis sperat habet rationem causæ finalis: finis autem nequit non esse formale obiectum actus voluntatis. 17. Secundo.

Tertio si vera sit sententia asserentium, arduitaté quam respicit spes Theologica consistere in eo quod bonum sit assequendum ope, & auxilio Dei, poterit esse in beatis, & in Christo; nam gaudent eo quod diuino auxilio sint beatitudinem assequuti. Ita arduitatem explicant P. Vasquez disp. 84. primæ partis cap. 1. & disp. 235. & 1. 2. disp. 15. cap. 5. & disp. 40. cap. 2. & 3. p. disp. 43. cap. 2. Quem sequuntur Torres 2. 2. disp. 60. dub. 1. Malderus ibidem q. 17. art. 2. sect. 2. Displicet tamen illa sententia. Tum quia plura speramus à nobis ipsis obtinenda, vt quando sperat Mathematicus à se inueniendam quadraturam circuli, vel Chymicus modum auri conficiendi. Tum quia plura per alios obtinenda non speramus; nemo enim quando forum est panibus refertum sperat, se panem pretio acquisiturum. Ideoque S. Thom 1. 2. q. 67. art. 4. ad 3. aiebat: *Non enim aliquis qui habet argentum sperat se habiturum aliquid, quod statim in potestate eius est vt emat*, licet hoc pendeat à voluntate vendentis. Ratio est, quoniam spes est erectio animi contra timorem, qui deest quoties res est adeo facilis consequutu. Et quia quædam, licet à nobis ipsis obtinenda sint, ex se sunt ardua respectu operantis; alia vero sunt facillima, tametsi per voluntatem alterius consequenda sint, ideo nequit affectus spei restringi ad bonum consequendum dependenter à voluntate alterius, neque extendi ad omne bonum obtinendum cum dependentia à voluntate aliena. Hęc clariora fient ex dicendis sect. sequenti. 18. Tertio.

Ad spem non requiritur, nec sufficit, quod bonum sit obtinendum dependenter ab alterius voluntate.

Sect. II.

Pro diluendis obiectis declaratur natura habitus spei Theologicæ.

In obiectione apposita sect. præcedenti supponebatur arduitatem esse obiectum formale spei Theologicæ, quemadmodum obscuritas pertinere dicitur ad obiectum formale fidei. Quæ arduitas supponitur ibidem consistere in remotione impedimenti retardantis, & requirere dubietatem circa assequutionem boni, quæ omnia examine egent. Ac primo falso supponitur obscuritatem pertinere ad obiectum formale fidei. Nam illud solum pertinet ad formalem rationem obiecti fidei, quod integrat rationem formalem assentiendi, quod non præstat in fide obscuritas obiecti. Eaquepropter neque arduitas est de ratione formali obiecti spei adintegrando ipsum obiectum formaliter 1.

Obscuritas non spectat ad obiectum formale fidei.

Nec arduitas ad obiectum spei. formaliter & in recto. Etenim ratio formalis voluntatis est causa motiua, seu intrinsecus finis eiusdem ad prosecutionem sui obiecti; quemadmodum ratio formalis intellectus est causa motiua illius ad assensum præbendum. Idque patet ex ipsa definitione obiecti formalis, quod est causa motiua potentiæ ad eliciendum actum, quod etiam inductione omnium potentiarum comprobatur; arduitas autem non est ratio formalis motiua. Quod si dicas affectum spei tendere in difficultates vt superandas, non quia difficultates, sed potius ipsarum victoria sit ratio formalis amandi. Contra erit, quoniam victoria difficultatum amatur propter consecutionem alicuius boni obtinendi per difficultatum victoriam. Deinde actus spei Theologicæ ex vi suæ rationis formalis est Thologicus, non actus est formaliter Theologicus à victoria difficultatis; hæc enim victoria est aliquid creatum.

2\. Qualitas victoria difficultatum compleat obiectum formale spei. In obliquo tamen & minus principaliter victoria difficultatis ingredi potest obiectum formale virtutis spei; quia illa victoria potest amari non præcise vt medium ad consecutionem beatitudinis; sed quia specialiter placet beatitudo comparata potius per victoriam difficultatum, quam absque illa victoria, vti specialiter postea gaudemus de beatitudine victoriis parta, & ideo Deus specialiter amat gloriam nostram vt coronam, ita vt circumstantia coronæ compleat rationem formalem obiecti. Ita spes non solum pertinet ad concupiscibilem, sed etiam ad irascibilem, vt docet S. Tho. 1. p. q. 59. art. 1. ad 2. & 1. 2. q. 23. art. 15. & 25. & q. 40. art. 1. & alibi sæpe; Spes ad irascibilem, & concupiscibilẽ spectat quia omne obiectum arduum spectat ad irascibilem. Nequit tamen actus spei non pertinere etiam ad concupiscibilem; quoniam obiectum spei est per se delectabile; nam æterna fælicitas est bonũ summe nobis conueniens. Semper tamen ille actus, quem appellamus spem erga beatitudinem Pertinet aliquo pacto ad irascibilem; nam speratio in rigore sumpta infert iram, seu audaciam in difficultates retardantes beatitudinem.

3\. Speratio fuit in B. Virgine de sua beatitudine. Quare in omnibus perfecte viatoribus, dum eliciunt sperationem, pertinet actus ille aliqua ratione ad irascibilem, quia ille actus est timori contrarius. Ideoque licet B. Virgo certa fuerit de futuritione suæ beatitudinis, & ideo non habuerit actum timori contrarium circa beatitudinem absolute, expellentemque timorem (si illa certitudo fuerit etiam euidens, aut fuerit physice impeccabilis Deipara) habuit tamen strictam sperationem circa excellentissimam beatitudinem: nam absque omnimoda certitudine erga tantam beatitudinem elicuit actus ex obiecto difficiles. Ille etiam, qui certus est de sua beatitudine potest elicere hanc sperationem, quia pro primo signo potest præscindere à tali reuelatione, & sic elicere spem illam, quemadmodum in eodem instanti reali potest esse desiderium assequendi aliquod bonum, & gaudium de consequutione obiecti, vt in disput. præcedenti ostendi. Neque ad spem requiritur dubietas de consequutione boni desiderati, sed ad summum potestas dubitandi, quod dubium impeditur dum est proxima potestas dubitandi non per euidentiam boni vt futuri, sed per firmam adhæsionem voluntatis, per quam determinatur ad certo credendam futuram consequutionem vitæ æternæ, & ideo illi, quibus à Deo reuelatur eorum perseuerantia in gratia, & futura beatitudo, possunt sperare, quia sicut voluntarie, & libere expellunt formidinem, ita concomitanter se determinare possunt ad expellendam formidinem per alium actum: nam facta reuelatione obscurâ, sicut libere se determinant ad credendum, concomitanter, se determinant ad sperandum, & per vtrumque actum impeditur formido: secus esset si pro illo signo reuelationis innotesceret euidenter ipsa reuelatio.

Si tamen alicui fieret obscura reuelatio suæ futuræ damnationis, non posset concomitanter se determinare ad credendam futuram damnationem, & sperandum, quia esset virtualiter se determinare ad iudicia contradictoria: nam spes virtualiter includit iudicium obiecti vt possibilis, seu potestatis assequendi beatitudinem, & potestatem iudicandi beatitudinem absolute fore consequẽdam, quod iudicium pugnat contradictoriè virtualiter cum altero iudicio, & nemo potest se determinare ad elicienda concomitanter iudicia contradictoria. 4.

Non tamen omnes actus eliciti à virtute spei debent prædicto modo respicere bonum arduum, & pertinere ad irascibilem, licet omnes fidei debeant esse obscuri; quia virtus intellectualis non debet elicere actus obscuros, & claros, vti non elicit actus probabile, & euidentes, quia vnus non infert alium, neque est connaturalis dispositio ad ipsum: at virtus elicitiua actus voluntatis non solum elicit actus pertinentes ad irascibilem, sed etiam ad solam concupiscibilem; nam eiusdem virtutis est amare, sperare, & gaudere; gaudium autem ad solam concupiscibilem pertinet. Quare nulla est paritas subsumpta in argumento principali sectionis præcedentis; quia desiderium, & spes inferunt gaudium, quando cognoscitur obiectum possessum, & per se disponunt ad gaudium Offeruntque instantiã apertam reliquæ virtutes; nam per charitatem desideramus, & speramus exhibere Deo aliquod bonum, & per eandem charitatem de illo bono iam exhibito gaudemus. 5.

Ex his etiam colligitur responsio ad primam confirmationem: non enim omnis actus elicitus à virtute spei Theologicæ infert audaciam; sed ille duntaxat qui dicitur speratio. Sic etiam, vt prædixi, reliquæ virtutes eliciunt actus spei inferentes audaciam, licet non omnes actus illarum virtutum inferant audaciam; nam gaudium ortum ex charitate, vel temperantia non causat audaciam Falsoque videtur in obiectione supponi, spem velle superare difficultates se tenentes ex parte sperantis: quoniam licet nulla appareat difficultas, quæ à nostro arbitrio superanda sit possumus sperare: nam experimento constat nos ea sperare, quæ omnino pendent ab aliena potestate, vt cum post adhibita omnia media sperat quis se ab alio accepturum officium, aut beneficium, & media spe munitur contra timorem. 6. Respon. ad 1. confirmationem.

Secunda confirmatio attingit etiam illam difficultatem, an ad spem requiratur dubietas, & contingentia de assequutione boni sperati? Nos supra statuimus minime requiri illud dubium. Aliqui etiam affirmant non requiri contingentiam nam animæ existentes in purgatorio habent spem de sua futura beatitudine, cum omnimoda certitudine, & absque contingentia. Beati etiam sperant gloriam sui corporis, & nihilominus euidenter cognoscunt illam beatitudinem vt futuram Priori difficultati respondet Lorca disp. 9. de spe non esse absurdum si non ponatur spes in animabus Purgatorij, sed aliud donum spe excellentius. Cæterum in ipsis reperiri habitum spei colligitur ex supra dictis, si quidem & in beatis existit. Neque est cur recusemus admittere in ipsis actum sperationis per quam sperent assequi beatitudinẽ 7. Ad secundã In animis Purgatorij habitus spe inuenitur.

intra

intra aliquod tempus; quia non certo illis constat intra illud tempus fore obtinendam: sperare autem cito assequi beatitudinem est etiam sperare substantiam beatitudinis, quia in illo complexo non solum continetur circunstantia durationis, sed substantia etiam ipsius beatitudinis, quæ tunc de nouo producitur, & spes non solum fertur ad circunstantiam durationis, sed ad ipsam beatitudinem, quemadmodum desiderium assequendi cito sanitatem, fertur in ipsam sanitatem. Desiderium etiam rei acquirendę large dicitur spes, & desiderium beatitudinis repertum in animabus purgatorij oritur à spe Theologica.

8. Secundæ obiectioni satisfacit Coninch. disp. 10. de spe dub. 10. conclus. 1. affirmans non esse in beatis actum strictæ sperationis respectu gloriæ corporis, si quidem eam certissime consecuturi sunt absque vllo ipsorum labore. Fauetque S. Thom. 1. 2. quæst. 67. art. 4. ad 3. illis verbis: *Respectu autem gloriæ corporis in animabus sanctorum potest esse desiderium, non tamen spes propriè loquendo, neque secundum quod spes est virtus Theologica; sic enim eius obiectum est Deus, non autem aliquod bonũ creatum, neque secundum quod communiter sumitur; quia obiectum spei est arduum: bonum autem cuius ineuitabilem causam habemus non comparatur ad nos in ratione ardui.* Nihilominus consequenter ad ea, quæ nuper dixi, possumus asserere beatos sperare gloriam corporis, non quidem sperando illam secundum se, & abstrahendo à circunstantia temporis, sed sperando illam intra aliquod tempus: etenim animæ sanctorum ignorant diem Iudicij, & futuræ resurrectionis iuxta illud Marci 13. *De die illo & hora nemo scit, neque Angeli de cælo.* Et licet plures dicant ex illo loco non colligi Angelos hoc nescire sub secreto; tamen addunt oportere aliunde afferre fundamentum ad probandum quod sciant. Quare absolute negant communiter Theologi Angelos etiam sub secreto hoc scire. Lege inter alios Moli. 1. p. quæst. 12. art. 8. disp. 5. membro 2. Valentiam ibi punct. 2. quæst. 2. Ita conciliantur optime dicta S. Thom. nam animæ, quæ luunt pœnas purgatorij iuxta ipsum sperant gloriam corporis: atqui excessus è vita in gratia finali tam ineuitabilis causa est gloriæ animæ, quam hæc gloriæ corporis.

S. Tho.

Sperent ne beati gloriã corporis.

Marc. 13.

9. Cognoscuntque Angeli, & animæ sanctorum euidenter esse probabile non longe distare à tali tempore diem iudicij & euidenter cognoscunt esse prudens iudicium non procul distare à tali anno, & hoc prudens iudicium, & euidens elicitum à prudentia infusa sufficit regulare actum spei Theologicæ: non enim omnis actus spei Theologicæ est certus, vt patet in actu inefficaci per quem quis sperat beatitudinem, non tamen firmiter, & efficaciter statuit pro tunc apponere omnia media ad consequendam salutem, tametsi statuat postea alio tempore agere pœnitentiam: nã cum hoc actu stare potest, vt quis pereat: quia morte præoccupatus non inuenit locum pœnitentiæ. Quando vero Apostolus ad Rom. 5. ait: *Spes autem non confundit*, loquitur de actu perfecto spei, per quam quis vult adhibere omnia media ad consequendam salutem iuxta illud Psalm. 16. 7. *Qui saluos facis sperantes in te.* & Psal. 22. 6. *In te sperauerunt & non sunt confusi.* Spes illa perfecta dum perseuerat non confundit, quia Deus stat necessario promissis, ac proinde habet certitudinem conditionatam gloriæ assequendæ, si homo adimpleat omnia diuina præcepta, & illa voluntas efficax, dum durat, infert adimpletionem præceptorum. Est tamen fides spe certior

Actus spei Theologicæ non semper est certus.

ad Rom. 5.
Psal. 16.
Psal. 22.

quia non pendet à conditione, ac proinde nequit existere aliquando quin conformetur obiecto: spes autem potest retractari, & sic est separabilis à gloria efficaciter sperata; ex suppositione autem quod peccato mortali non retractetur est à gloria inseparabilis. Actus etiam spei per quem quis potest sperare beatitudinem alterius, quatenus redundat in bonum, & commodum ipsius amantis non habet illam certitudinem, quia non habet vim inferendi media quibus alter infallibiliter vitam æternam consequatur.

Dixi animas sanctorum cognoscere euidenter probabilitatem futuri iudicij pro tali tempore: nã iuxta Augustinum in Enchiridion cap. 36. sancti Angeli cognoscunt numerum hominum prædestinatorum, ex quo principio simul cum aliis quæ cognoscuntur à beatis probabiliter inferri potest tempus durationis mundi, ita vt distet procul nimis à tanto numero annorum; nam etiam alia plura cognoscunt circa incrementum militantis Ecclesiæ, circa diuina decreta de dandis auxiliis, ita vt moraliter sit impossibile intra certum tempus neminem consequi salutem. Etenim quilibet beatorum in Verbo vident, quæ ad ipsorum statum pertinent, & ideo S. Petrus, alijque summi Pontifices conspiciunt decursum Ecclesiæ militantis, ita vt non sciant quando futurum sit iudicium vniuersale, licet ex hoc euidenter cognoscant esse probabile futurum tali tempore, à quibus etiam per illuminationem hoc discunt alij sancti. Institutor etiam alicuius religionis cognoscit in Verbo, quæ ad talem religionem pertinent non solum quæ ante instans mortis euenerunt, sed quæ postea euenient. 11.

10. Qualiter cognoscant beati extremi iudicij diem.

Falso etiam statuitur in illa secunda confirmatione spem differre à magnanimitate, quatenus magnanimitas respicit bonum arduum, quod homo habet in sua potestate: spes autem respicit bonum arduum pendens à voluntate alterius. Neque S. Tho. hoc docuit, sed solum docet sperationem procedentem à virtute Theologica spei respicere bonum arduum pendens à voluntate alterius, quod verissimum est: nam consecutio visionis beatæ pendet à diuina voluntate; licet non omnis actus sperationis non Theologicæ pendeat à voluntate alterius, vt supra ostendi. Magnanimitas vero cum non sit virtus Theologica respicit, arduum ab ipso magnanimo assequendum cum diuina virtute, & eius obiectum est exequi honesta difficilia, quia laude, & honore digna sunt, non quia intendat ipsum honorem, aut laudem, honor namque secundum se præcisè non est bonus finis sicut neque delectatio de obiecto creato, quod non sit virtus formaliter neque virtutis præmium; sed quia dignitatem honoris procur &; honoremque promereri curat, potius quàm adipisci; honor namque non est sufficiens præmium virtutis. Ideoque de honorationibus non frangitur. De quo plura dicemus suo loco. 12.

Magnanimitas quid sit.

Quod in vltima confirmatione statuitur explicatione indiget. Dicitur spes timori contraria non quia non componatur cum aliquo timore, sed quia timorem efficaciter retardantem impedit & quia magnitudo spei timoris aculeos solet retundere, tantaque potest esse spei energia vt omnem timorem euacuet, vti firma adhæsio voluntatis expellit formidinem. Cæterum, vt superius probabam non requiritur ad spem erectio animi contra difficultatem à nobis superandam: nam post deuictas difficultates, quas nostri arbitrij erat superare speramus consequi ab alio bonum desideratum. Ideoque sola contingentia sufficit ad sperandum

Quo pacto spei cum timore opponatur.

randum, quando non censetur adeo facile bonum consequi ab alio, vt moraliter iam sit in nostra potestate; nam si deest omnis causa timendi, non speramus, & ideo nemo sperare dicitur se pretio obtenturum panem, quoties in foro sunt plures vili vendentes ipsum.

Sect. III.

Sperauerit ne Christus per virtutem spei Theologicæ aliqua dona creata.

1. Affirmant P. Suarez 3. p. in commentario art. 4. quæstionis 7. Vasquez ex parte 3. p. disp. 43. cap. 2. asserens in Christo fuisse non habitum spei Theologicæ, sed quendam eius actum, quo immortalitatem, & gloriam corporis sperabat dũ viator erat. Alij sequuti principia P. Vasquez fere in omnibus, quæ spectant ad virtutem spei, etiam admittunt habitum in Christo per quem elicuerit actum spei circa gloriam corporis obtinendam per tot labores. Ita sentit Meratius de spe disp. 34. sect. 5. Habitum etiam spei, & eundem actum ortum ab habitu admittit in Christo omnino Amicus disp. 22. de Spe num. 19. Tannerius 3. p. disp. 1. quæst. 5. dub. 1. quos alij recentiores sequuntur. Variant tamen nimis authores in probanda conclusione.

2. Nonnulli eam probant ex doctrina S. Thom. 3. p. quæst. 7. art. 9. ad 1. & in 3. dist. 13. art. 1. asserente in Christo fuisse quidquid perfectionis est in spe, non vero, quod imperfectionis, quod etiam tradunt S. Bonau. in eodem 3. dist. 13. quæst. 3. ad 1. Alensis 3. part. quæst. 12. membro. 3. & alij, quæ verba non possunt congruenter explicari nisi asseramus in Christo fuisse spem erga obiecta secundaria, non vero circa primarium, nempe circa beatitudinem animæ, quia in hoc imbibitur imperfectio animæ non beatæ. Hoc tamen solum probat in Christo non fuisse actum sperationis, circa beatitudinem animæ, licet habuerit alium actum ortum à virtute spei Theologicæ, nempe gaudium de eadem beatitudine.

Sententiæ affirmantis primũ fundamentum.

Infirmatur.

3. Instaurabis argumentum ex eadem quæst. 7. art. 7. art. 4. vbi scripsit: *Habuit tamen* (Christus) *spem respectu aliquorum, quæ nondum erat adeptus licet non habuerit fidem respectu quorumcunque: quia licet plenè cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo; non tamen adhuc plene habebat omnia, quæ ad eius perfectionem pertinebant, puta immortalitatem, & gloriam corporis, quam poterat sperare*: Et ibidem in responsione ad 1. fatetur ad personam Christi pertinere illud Psalm. 30. vers. 2. *Inte Domine speraui non confundar in æternum.* Similia habet in 3. dist. 13. q. 1. art. 2. quæstunc. 1. Respondetur potius ex his confirmari oppositam sententiam, quia licet concedat fuisse in Christo actum sperationis, negat illum actum procedere à virtute Theologica spei. Ideoque respondet ad 1. *Dicendum quod hoc non dicitur de Christo secundum spem, quæ est virtus Theologica, sed ex eo quod quædam alia sperauit nondum habita vt dictum est.* Et in solutione ad 2. inquit: *spes secundum quod est virtus Theologica non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animæ, quæ in diuina fruitione consistit.*

S. Thomas.

Psalm. 30.

4. Quamobrem potius ex S. Thom. apertissime sumitur opposita sententia. Quod etiam hoc clarius patet ex 1. 2. q. 67. art. 4. ad 3. in quo à beatis duplici ex causa excludit spem circa gloriam corporis, & quia virtus Theologica solum respicit Deum vt obiectum, & quia bonum illud non est arduum respectu beati: *Respectu autem gloriæ corporis* (inquit) *in animabus sanctorum potest esse desiderium, non tamen spes proprie loquendo; neque secundum quod spes est virtus Theologica: sic enim eius obiectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum, neque secundum quod communiter sumitur quia obiectum spei est arduum.* Supponit ergo non habere pro obiecto virtutem spei Theologicam nisi Deum.

Secundo arguunt, in Christo fuerunt omnes conditiones requisitæ ad verum actũ spei Theologicæ respectu gloriæ corporis. nam illud bonum erat absens, acquisitu possibile, nec non & arduum; si quidem proposita fuit Christo gloria corporis vt præmium suæ passionis, & mortis iuxta illud Luc. vlt. *Nonne oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam.* Et licet beatitudo corporis per se sumpta non sit bonum increatum, nec consecutio formalis boni increati, est tamen participatio aliqua boni increati, quatenus cum ipsa beatitudine animæ beat totum hominem, eumque reddit perfecte participem beatitudinis increatæ. Quemadmodum supernaturalis bonitas proximi quatenus, est quædam participatio bonitatis diuinæ est obiectum actus charitatis erga proximum & amatur per actum charitatis Theologicæ. 5.

2. fundamẽtum.

Luc. vlt.

Retorquemus obiectionem in aduersarios: nam amicitia supernaturalis in proximum dum amatur propter excellentiam sanctitatis creatæ, quin Deo ametur ipsa bonitas, differt à charitate in Deum vt in disp. sequenti ostendemus, alioqui eadem fide supernaturali crederemus Deo loquenti, & creaturæ loquenti; nam etiam actus supernaturalis fidei erga creaturam, per quem credimus creaturæ loquenti, respicit quandam participationem locutionis, & veracitatis increatæ: nã creaturæ loqui possunt per actus supernaturales de se infallibiles, potestque locutio non esse euidens, sed obscura audienti, & nihilominus ille assensus fidei non orietur à virtute Theologica fidei. Cuius ratio est, quia omnis actus virtutis Theologicæ debet habere obiectum formale in se diuinum; alioqui non esset cur potius illa virtus diceretur Theologica, quam moralis, sed potius deberet dici mixta, seu partim moralis, & partim Theologica. Cultus etiam qui exhibetur sanctis propter sanctitatem creatam, est quædam participatio cultus, qui exhibetur Deo propter sanctitatem increatam, & nihilominus dulia per quam coluntur Sancti, differt à virtute religionis per quam Deus colitur. Omnis etiam creatura est quædam participatio increatæ bonitatis, & nihilominus non qualibet creata bonitas amatur per virtutem charitatis. Scientia etiam creata, iustitia, misericordia naturalis, aut supernaturalis est quędam participatio scientiæ increatæ, iustitiæ, & misericordiæ, & nihilominus creatura propter habitus scientiæ, iustitiæ, aut misericordiæ naturalis, aut supernaturalis non amatur per eundem habitum supernaturalem, per quem amantur diuina attributa scientiæ, iustitiæ, aut misericordiæ. Hanc esse expressam S. Thom. sententiam 2. 2. quæst. 103. artic. 3. ad. 2. ostendam disputatione sequenti. 6.

Retorquetur

Propter ista asserimus per spem Theologicam nihil creatum sperasse Christum, ac proinde licet gloriam corporis sperauit, & sui Nominis exaltationem per totum mundum cœlestem, terrestem & infernum, non tamen hæc sperauit per spem 7.

Per spem Theologicã nihil creatũ sperauit Christus.

Theologicam

Theologicam; alioqui & nos per spem Theologicam speraremus non solum beatitudinem à Deo sed etiam alia dona naturalia, & temporalia, quæ honeste à Deo petimus, quod est contra S. Tho. 2.2. quæst. 17. art. 5. in corpore, vbi docet spem respicere beatitudinem sicut finem vltimum, & bonum quod speratur, habere rationem causæ finalis; finis autem, motiuum, & obiectum formale idem sunt formalissime respectu actuum voluntatis. Confirmo, Qualibet alia virtus moralis potest exercere actus spei circa propriam suam materiam, sicuti exercet actus amoris, desiderii, & gaudij, igitur aliquid sperare à Deo non specificat virtutem Theologicam, igitur licet à Deo speremus bona aliqua spiritualia, aut temporalia fieri diuino auxilio non idcirco actus illi erunt Theologici, seu procedent ab habitu Theologico, igitur neque gloria corporis formaliter speratur per virtutem Theologicam.

8\. **Responsio.** Sunt qui respondeant, non omnem virtutem moralem exercere posse actus spei erga propriam suam materiam, seu materiale obiectum, tametsi exerceat actus desiderij, & gaudij, quia formale motiuum, seu obiectum horum actuum aliud non est, quam intrinseca bonitas materiæ circa quam versatur: & obiectum formale motiuum actus

Præcluditur. sperandi non est intrinseca bonitas rei speratæ, sed vel auxilium diuinæ potestatis, & pietatis, vel ipsa sperantis, vis, & industria. Sed contra est primo quia negari nequit virtutem spei Theologicæ elicere actus desiderij & gaudij, vt patet ex habitibus naturalibus; nam ille habitus, qui inclinat ad desiderandum, & amandum obiectum, pariter ad illum sperandum inclinat, dum ipsum est possibile, futurum, & arduum. Confirmatur, Charitatis est elicere actum amicitiæ erga Deum, non autem virtutis spei Theologicæ; atqui actus per quem speramus consequi à Deo auxilia ad elicienda bona opera ex motiuo placendi Deo, & amandi ipsi illa bona, est actus amicitiæ in Deum, igitur elicere actum sperationis non est proprium solius virtutis spei Theologicæ.

9\. **Per charitatem possumus aliis beatitudinẽ sperare.** *S. Thom.* Rursus, Per charitatem posse nos sperare beatitudinem alij colligitur aperte ex S. Thom. 2.2. quæst. 14. art. 2. ad 3. sub his verbis: *Ad tertium dicendum* quod durante *virtute spei eadem spe vnusquisque sperat beatitudinem sibi, & aliis, sed vacuata spe in beatis* (nimirum secundum actum qui dicitur speratio procedens à virtute Theologica spei) *secundum quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem alii beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore charitatis*, igitur charitas etiam sperat. Nihilque sperari à Deo per virtutem spei, quod non ordinetur vt medium ad consequendam beatitudinem docet ipse S. Tho. quæst. vnica de spe, quæ est septima de spiritualibus creaturis art 1. his verbis: *Sicut ergo, quæ creduntur materialiter omnia referuntur ad Deum, quamuis aliqua eorum sint creata, ita etiam omnia quæ materialiter sperantur, ordinantur in bonum finale speratum, quod est fruitio Dei, in ordine enim ad hanc fruitionem speramus adiuuari à Deo non solum in spiritualibus, sed etiam in corporalibus beneficiis.* In articulo autem 4. sic habet: *Ex parte quidem rei speratæ principale obiectum spei, secundum quod est virtus Theologica est fruitio Dei, quæ beatum facit, alia vero sub spe cadunt in ordine ad hunc finem, siue sint spiritualia: siue temporalia*: igitur per spem Theologicam formaliter solum amatur beatitudo nostra; materialiter vero reliqua bona.

10\. Neque prætermittere fas erit S. Thom. 2.2. q. 28. art. 1. ad 3. expresse fateri gaudium de nostra beatitudine procedere à virtute spei Theologicæ: *De Deo* (inquit) *potest esse spirituale gaudium dupliciter: vno modo secundum quod gaudemus de bono diuino in se considerato; alio modo secundum quod gaudemus de bono diuino prout à nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, & hoc procedit principaliter ex charitate; sed secundum gaudium procedit etiā ex spe per quā expectamus diuini boni fruitionem.* Cuius ratio est; quia gaudium & spes versantur circa idem formale obiectum, si idem sit bonum speratum, & illud de quo est gaudium.

Idem D. Angelicus 2.2. quæst. 17. art. 8. supponit virtutem spei Theologicæ non elicere actum, qui sit amicitia erga Deum, sed huiusmodi amicitiam, tametsi actus sit sperandi placere Deo, pertinere ad charitatem: *Amor quidam erga Deum* (inquit) *est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidam amor est, quo aliquis secundum se amatur, vt pote cui aliquis vult bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est, quo quis amat aliquid non secundum ipsum; sed vt illud bonum sibi ipsi proueniat sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, quæ inhæret Deo secundum se ipsum, sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid, sibi obtinere intendit*: non est ergo actus spei Theologicæ nisi de bono proprio ipsius sperantis. Et licet charitas Theologica & virtutes morales sperent, singulariter illa virtus per quam nobis beatitudinem speramus dicitur spes; quia per illam speramus supremam beatitudinem, & deficiente hac spe futuræ beatitudinis vt bonum nostrum est, deficeremus ab exercitio virtutum. Propter quod Paulus ad Hebræ. 6. vocat hanc spem, *Anchoram tutam ac firmam, & incedentem vsque ad interiora velaminis*, quia licet sit amabile bonum, maxime proprium & consequenter maxime bonum summum proprium quatenus tale. Hinc est vt dogma quo statuitur animum rationalem post hanc vitam capessere præmia, vel supplicia, sit origo totius iustitiæ, & probitatis; non enim aliter fortiter impelleretur homo vt vitiorum lenocinia declinaret. 11. **Non est actus spei Theologicæ nisi de bono proprio ipsius operantis.** *ad Heb. 6.*

Contra ea quæ supra diximus, nimirum in Christo fuisse spem circa gloriam corporis, licet illa speratio non orta fuerit à virtute spei Theologicæ argui potest. Obiectum spei debet respectu sperantis esse contingens, Christus autem certissimus erat de beatitudine sui corporis: ergo non potuit illam sperare, cum nemo speret quæ at, quod certo nouit futurum; etenim quæ certo cognoscuntur futura non tam sperantur, quam possidentur. Propter hoc argumentum Lorca in præsenti disp. 38 n. 13. & alij negant Christum sperasse gloriam corporis. Oppositum tamen sumitur ex S. Tho. in Epist. ad Hebræ. cap. 2. lect. 3. asserente in Christo fuisse actum fiduciæ iuxta illud Isaiæ. 12. in persona Christi: *Fiducialiter agam, & non timebo.* Ex quo Paulus accepit quod de Christo scripsit in dicto cap. 2. ad Hebræ. *Ego ero fidens in eum*, nimirum habebo fiduciam circa gloriam corporis per merita comparandam vt ibidem exponit S. Tho. sed fiducia iuxta eundem S. Thom. 2.2. quæst. 129. artic. 6. nihil aliud est quam firma spes, siue spes sine timore, igitur in Christo fuit perfecta spes circa gloriam sui corporis, & nominis exaltationem. *Isai 12.* *ad Heb. 2.*

12\. **Christus per spem non Theologicā gloriam corporis sperauit.** Respondetur Christum sperasse perfecte gloriā corporis obtinendam per passionem; nam pro illo signo præscindebat Christus à scientia obtinendæ gloriæ corporis per passionem & mortem: nam illa scientia (quæ non erat formaliter visio beata, sed alia notitia à visione dimanans in alio signo) suppo

supponebat futura merita passionis, & acceptationis mortis: Christus autem pro illo signo erat indifferens ad non elicienda illa merita, & ad eligendam vitam impassibilem, ac proinde pro illo signo præscindebatur à meritis illis, & consequenter à scientia illa, quæ per se supponebat illa merita. Quare Christus non sperabat gloriam corporis secundum se, sed gloriam corporis vt coronam, sperando per modum vnius gloriam corporis sub illa circunstantia. Et illa spes non solum obtinuit circunstantiam, sed etiam substantiam gloriæ corporis; quia gloria corporis non fuit à Deo efficaciter decreta independenter ab illis
8. meritis, licet Deus, & Christi humanitas certò scirent dandam esse gloriam corporis Christi quamuis non eliceret illa merita, quia cognoscebant exiturum aliud decretum circa gloriam corporis independenter ab illis meritis, si non elicerentur illa merita. Sic Petrus suis precibus, aut meritis obtinere potest vt Paulus conferat beneficium, aut officium Ioanni, si Paulus independenter ab illis precibus, & meritis non decreuerat præstare officium illud aut beneficium Ioanni, & illud re ipsa conferat propter preces, aut merita Petri, tametsi Paulus aliunde cognoscat se non denegaturum beneficium, aut officium illud Ioanni, licet deficerent preces, seu merita Petri; quia sola scientia futuri euentus sub alia conditione: non impedit efficacitatem precum, aut meritorum, quando independenter ab illis non erat firmiter decreta elargitio boni. Ideo etiam si antecedenter ad decretum incarnationis diuini Verbi antiqui Patres promeruissent vt Christus nasceretur absolute tali tempore, & loco, pariter emeruissent non tantum circunstantias illas incarnationis, sed ipsam substantiam, licet Deus independenter à decreto in Deo actu existente cognosceret decernendam incarnationem si Adamus videretur peccaturus, quamuis deficerent merita antiquorum Patrum. Quod etiam confirmari potest, quoniam Deus videt dandam iustis gloriam titulo hæreditatis, quamuis non daretur per modum coronæ, & propter merita, & nihilominus de facto substantia gloriæ datur duplici titulo hæreditatis, & coronæ, quia non est decreta existentia illius gloriæ independenter à meritis. De facto etiam sæpe Deus confert auxilium efficax, quod nihilominus præberet, quamuis per scientiam mediam videretur inefficax, tamen quia illud auxilium non est à Deo efficaciter decretum independenter ab ipsius efficacia, ideo collatio illius auxilij vt efficacis est speciale beneficium: secus esset si independenter ab illa circunstantia esset firmiter decreta existentia illius auxilij.

14. Solutio hæc continetur in verbis S. Tho. dicta lect. 3. docet enim in Christo fuisse fiduciam non circa gloriam animæ, sed circa corporis gloriam in quantum secundum humanam naturam expectabat à Patre auxilium in passione. Illamque fiduciam. 2. 2. q. 129. art. 6. vocat quoddam robur spei oppositum timori, quatenus fiducia est spes roborata; qualibet autem spes aliquo pacto (vt supra dixi) timori opponitur; nam ex hoc capite colligitur distinctio spei à desiderio, quatenus est erectio animi contra timorem: non enim actus spei est præcise desiderium: nam licet quis certo sciat se assecuturum aliquod bonum, illud desiderat, non tamen illud sperat, & ideo animæ sanctorum licet desiderent gloriam corporis, non tamen illam secundum suam substantiam præcise consideratam independenter à circunstantia temporis sperant, quia euidenter noscunt futuram gloriam corporis, & ipsa est decreta independenter ab illo desiderio. Neque spes solum est voluntas efficax superandi difficultates, nam licet quis certo sciret illas difficultates superandas, desideraret assequutionem illius boni, non tamen haberet illam erectionem animi timori contrariam, quia nulla erat ex parte obiecti occasio timendi.

Sect. IV.

Eliditur præcipua obiectio sententiæ affirmantis Christum sperasse gloriam corporis per sperationem Theologicam, & examinatur formale obiectum spei.

Impetimur primo fundamento P. Vasquez supra; Christus Dominus sperabat gloriam corporis vt obtinendam auxilio Dei; atqui in hoc actu reperitur specificatiuum virtutis Theologicæ & obiectum formale illius, igitur Christus per Theologicam sperationem sperauit gloriam corporis. Minor, quæ sola probatione eget ita ostenditur. Aliqua est virtus Theologica eo quod Deum habeat pro obiecto formali, cui inhæret, siue cui innititur, vt principio doni in nos deriuari; hæc autem non potest esse nisi spes, igitur dum Christus sperabat gloriam corporis vt obtinendam auxilio Dei, exercebat actum virtutis Theologicæ. Neque videtur negari posse, esse possibilem actum Theologicum, qui innitatur omnipotentiæ, pietatique diuinæ tanquam obiecto formali, licet obiectum amatum, seu speratum sit aliquid creatum. Confirmatur. Formale motiuum, cui innititur humana spes, est humana potentia, ergo motiuum spei Theologicæ erit illud, cui innititur nempe diuina potentia, & pietas. Vnde siquis summum bonum æternæ beatitudinis se adipisci posse putaret, & adeptionem illius speraret per naturales suas vires, aut per naturalem Angeli potestatem, & auxilium non exerceret actum Theologicum. 1. Obiectio Patris Vasquez.

Confirmatur, Motiuum seu obiectum formale spei Theologicæ nequit esse bonum speratum, sed id, in quod resolui potest; licet enim motiuum amoris & desiderij, sit bonum amatum aut desideratum, quia in bonum illud fit resolutio, secus erit respectu actus spei: nam quærenti cur rem aliquam amemus, aut desideremus, aut de ipsa obtenta gaudeamus, rectè respondebitur, quod bona sit: cæterum interroganti cur rem eandem speremus, non ita respondebitur, quod bona sit, tunc enim inquiritur, qua re moti, seu freti concipiamus spem rei assequendæ, quemadmodum dum interrogamur cur rem aliquam credamus quæritur, qua re moti, seu freti præstemus assensum? atqui nemo dicet, se venire in spem obtinendæ rei innixum bonitate ipsius rei speratæ, sed potius respondebit se sperare rei assecutionem fretum, seu innixum vel propria potentia, & industria, vel alterius potestatis iuuamine, si ab alio rem speret. Quod quotidianum cuiusque experimentum testatur: nam cupidius sanitatis, scientiæ, aut officij sperat sanitatem, scientiam, officium, non tam fretus bonitate rei speratæ, quam opera medici periti, vel efficacitate medicamentorum, aut proprio ingenio, seu industria, vel siderum benignitate, aut alterius potestatis, & bonitatis iuuamine: nam bonitas obiecti sperati tametsi 2. Confirmatur.

si maxima sit, dum est assecutu difficile retardat, & de se quandam habet indifferentiam, esto bona sit vt illam speremus, vel vt desperemus de ipsa consequenda. Ideoque quis desperat, non quia res in se bona non sit, sed quia suarum virium infirmitate, aut alieno auxilio non innititur, ac proinde formale motiuum actus spei non erit ipsa intrinseca bonitas rei speratæ, sed propria sperantis vis, & industria, vel aliena potestas & propensio, vel aliquid huiu modi: nam illud est formale motiuum, & obiectum actus in quod ipse vltimo resoluitur, & cui innititur.

3. Respódetur. Hæc obiectio qua parte contendit debere assignari specialem virtutem Theologicam eo quod à Deo aliquid speremus, cogitur multiplicare virtutes Theologicas: nam actus per quem nobis desideramus summum bonum, non procedit à virtute Theologica spei, vt aduersarij fatentur, & formaliter innititur bonitati desiderati: roganti namque cur rem desideremus, respondendum est desiderati quod bona sit, vt etiam docent aduersarij: Neque licet plures quam tres admittere virtutes Theologicas in viatoribus, quoniam plures admittere recedit à communi Theologorum sensu, & professione fidelium in prima instructione doctrinæ Christianæ, neque congruit verbis Pauli 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent Fides, spes, charitas,* neque Tridentino sess. 6. cap. 7. quia dum hic numerus assignatur excluditur implicite maior numerus, sicut de diuinis personis eo ipso quod reuelentur tres credimus non esse plures, & de sacramentis eo ipso quod definiuntur septem, credimus plura non esse. Monet tamen Suar. lib. 6. de Gratia cap. 8. num. 16. non esse fide certum tres esse tantum virtutes Theologicas, & assignat discrimen inter numerum virtutum Theologicarum, & numerum personarum diuinarum, & sacramentorum quoad certitudinem fidei. Non tamen temeritate aliqua vacat plures virtutes infusas Theologicas admittere quàm tres, vt latius dicemus in disp. de donis in Christo repertis. Quare audiendus non est Estius in. 3. dist. 27. §. 3. affirmans dari duas charitates erga Deum specie distinctas alteram ante gratiam, & compossibilem cum peccato & alteram subsequentem gratiam, cum peccato compossibilem; quoniam illa numeratio Pauli. & Concilij oppositum suadet. Additque Suarius loc. cit. verba illa Pauli, & Concilij tantam certitudinem facere vt sufficiat ad virtualem quandam definitionem, licet non sit fide certum dari tantum tres virtutes Theologicas. Eaque propter etiam excessit Petrus Hurtad. tract. de Spe disp. 99. §. 40. docens non carere probabilitate, si rationum momenta præcisè expendantur plus quàm tres habitus infusos Theologicos admittere, & spem specie distinctam ab ea per quam nobis beatitudinem speramus, quæ Theologica sit, qua illis beatitudinem speremus. Quod latius sect. sequenti examinabo.

Tres tantū sunt virtutes Theologicæ ad Cor. 13. Tridentin.

4. Dandum nihilominus erit argumento diuinam potestatem, & pietatem vt principium effectiuum boni quod speramus, pertinere in obliquo, & minus principaliter ad obiectum formale spei; quia spes prout differt à desiderio vltimo resoluitur, vt argumentum persuasit, in diuinam potentiam, & bonitatem, cui innitimur. Imo si consideretur spes præcisè vt à desiderio differt solum habet pro obiecto formali diuinam potentiam & bonitatem, cuius auxilio innitimur, & secundum hanc differentiam spei à desiderio bonitas sperata se habet materialiter; quia si interrogemur cur rem speremus, & non solum desideremus? non nisi inepte responderemus, quod bona sit, tunc enim requirimur, cur vltra desiderium superaddamus energiam spei, & qua re moti seu freti in illius assequēdæ spem veniamus, & tunc respondendum erit nos sperare illam rem fretos adiutorio diuinæ potestatis, & pietatis, quæ responsio eadem est siue à Deo speremus assecutionem vltimi finis, siue alterius boni; semper enim nitimur adiutorio diuinæ potestatis, quemadmodum ægrotus dicit se sperare sanitatem fretum opera peritissimi medici & mari se committens sperat sua, vel aliena in rebus nauticis peritia fretus, & syderum temporisque benignitate.

Qualiter diuina bonitas, & potentia integrēt motiuum spei.

Et quia vltimo resoluitur actus Theologicæ spei in diuinam potentiam & pietatem, quæ ab sperante amatur, ideo dicitur diuina potentia & pietas obiectum formale actus spei. Neque obstat actum desiderij prout differt à gaudio etiam resolui in absentiam obiecti, quia interroganti cur obiectum de se bonum potius desideret, quam gaudio prosequatur, statim responsio occurret, quia obiectum est absens, quemadmodum quærenti cur speretur obiectum, non autem solummodo desideretur, respondebis te sperare rem illam fretum, & nixum vel propria potentia, & industria, vel aliena, quia absentia obiecti non est obiectum amatum, vti amatur potentia, bonitas, & industria illius cuius auxilio innitimur. Rursus quia per talem actum diuina potentia, & misericordia non amatur propter se, sed quatenus est causa alicuius boni proprij sperantis, ideo sub alia consideratione habet rationem materialis obiecti; quia non habet rationem finis *cui*, vel *qui*, sed finis vltimus *qui* est nostra beatitudo, finis autem respectu actuum voluntatis est formale obiectum, Imo dum amatur beatitudo prout à Deo, amatur ipsa potentia, & bonitas Dei propter beneficium nobis conferendum, seu propter auxilium diuinum, & ideo S. Tho. reperit sæpe spem nostram Theologicam niti auxilio diuino. Non tamen negat niti etiam potentiæ, & clementiæ Dei: nam nomine auxilij comprehendit etiam primam causam inducentem ad beatitudinem: nam 2. 2. q. 17. art. 4. inquit: *Spes respicit beatitudinem æternam sicut finem vltimum, diuinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem,* & ideo concludit non esse licitum de creatura aliqua tanquam de prima causa sperare, ac proinde nomine primæ causæ intelligit Deum ipsum, Quod magis expressit q. 18. art. 4. in responsione ad 2. asserens spem principaliter inniti *Diuinæ omnipotentiæ, & misericordiæ.* 5.

S. Thom.

Attamen, vt præmonui, sub alia consideratione, non tam formaliter, quam materialiter respicit diuinam omnipotentiam, & bonitatem, seu rationem illam *prout à Deo*: nam vel consideratur diuina potentia & bonitas prout est collatiua, seu causatiua auxilij, & in actu primo, vel quia actu præstat auxilium in actu secundo. Si dicatur primum, vel illa virtus causatiua amatur propter se, vel propter beneficium, seu auxilium, quod causat, si dixeris virtutem illam amari propter se; ille actus erit charitatis Theologicæ; nam tendit in bonum diuinum propter se ipsum, vti actus amans alia attributa propter se ipsa, quatenus in se sunt bona non ordinando illa ad creaturas, est charitatis; quoniam ille actus est Theogicus, & non alterius virtutis à charitate: si autem diuina potentia, & bonitas non amentur propter se, sed propter beneficium, seu auxilium, erit materiale obiectum, sicut dum amatur medicina 6.

propter

propter sanitatem, medicina est obiectum materiale. Quod si dixeris potentiam, & misericordiam Dei amari per modum finis *qui*, quatenus est bona nobis. Contra est, quia sic tendimus ad possidendum illum finem *qui* diuinum; non autem ipsum possidemus nisi per visionem beatam, atque ita tendimus in bonitatem diuinam vt videndam clare.

Discrimen inter rationem *à quo* respectu fidei, & respectu spei.

7. Quo fit vt ratio *à quo* diuersimodè considerari debeat relatè ad fidem, quam respectu spei nam Deus vt prima veritas reuelans est id propter quod assentimur obiecto reuelato; non enim habet aliud motiuum formale actus fidei, & diuina prima veritas reuelãs sortitur quasi munus obiectiuæ præmissæ: at vero respectu actuum voluntatis id habet rationem obiecti formalis, quod se habet per modum finis, seu bonitatis propter se amatæ, siue speratæ: principium vero finis potius gerit munus quasi medij.

S. Thomæ testimonia plura conciliantur.

8. Ex toto hoc discursu conciliantur cuncta testimonia S.Thom. alioqui nimis difficilia; nam primo constat tam bonitatem speratam, nempe æternam beatitudinem, quam diuinam potentiam, & bonitatem auxiliantem esse obiectum formale spei sub diuersis considerationibus. Quod expressis verbis enunciat S.Tho. in quæst. 4. de virtutibus art. 1. inquiens: *Spes adipiscendi vitam æternam duo obiecta habet, scilicet ipsam vitam æternam; quam quis sperat & auxilium diuinum à quo sperat*. Et 2.2.quæst.17.art.7.aiebat: *Obiectum autem spei est vno modo vita æterna, & alio modo diuinum auxilium*. Quo apertius nihil dici *potuit*. Rationem protulit art. 4. sub his verbis: *Sicut non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem sicut finem vltimum, ita nec licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, tanquam de prima causa mouente in beatitudinem.*

9. Secundo colligitur, Deum vt primam causam efficientem inquantum eius auxilio innitimur, solum esse obiectum formale prout spes differt à desiderio, non vero simpliciter; quoniam simpliciter bonitas amata, quæ finalizat, est obiectum formale actuum voluntatis. Hoc docet idem S.Tho. dicta quæst. 4. de virtutibus art. 4. ita loquens: *Manente igitur obiecto principali, scilicet bonum arduum futurum, quod est beatitudo, manet virtus spei*; loquitur autem de obiecto formali principali quod dat speciem rei, vt aperte conuincitur ex quæstio.sequenti art. 2. *Sub tracto* (inquit) *quod dat speciem rei resoluitur species. Spes autem recipit speciem à suo obiecto principali: obiectum autem principale eius est beatitudo æterna secundum quod est possibilis haberi diuino auxilio.*

10. Tertio percipitur quo sensu S. Thom. 2. 2. quæst. 17. art. 2. & 6. & quæstione vnica de spe, quæ est. 4. de virtutibus indicare videatur Deum, velut id quod speratur esse obiectum materiale spei, vt vero est fons, & principium à quo eiusmodi bonum speramus, esse obiectum formale Et postremo loco inquit: *Et ideo spes adipiscendi vitam æternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam æternam, quam quis sperat, & auxilium diuinum à quo sperat: sicut etiam fides duo habet obiecta, scilicet rem quam credit, & veritatem primam cui correspondet*. Sensus igitur est, actum spei prout differt à desiderio materialiter respicere bonum speratum, & formaliter potentiam, & clementiam Dei, à quo speramus: nam interroganti, cur non solum rem desideremus, sed speremus? responderi nequit, quia res est in se bona, sed quia fidimus potentiæ, clementiæ, aut industriæ illius à quo speramus; quia bonitas secundum se peculiariter est indifferens vt eam speremus, siue vt de illius consecutione desperemus: nam licet duo homines eandem rem maxime sibi conuenientem desiderent, vnus illam sperat, & aliter de ea obtinenda desperat, quia vnus nititur vel industriæ propriæ aut alienæ, alter vero potentiæ aut industriæ non vult niti, & ideo qui desperat mouetur ab infirmitate talis potentiæ, industriæ, vel auxilij.

Obiectum formale spei quatenus virtus Theologica est.

Quarto datur intelligi spem quatenus est virtus Theologica duo respicere obiecta formalia diuina, nempe diuinam potentiam, & clementiam cui innititur, & Deum possidendum, quem possidere sperat: nam vt inquit S. Thomas 2.2. quæst. 17. art. 6. *Virtus aliqua dicitur Theologica ex eo quod habeat Deum pro obiecto cui inhæret*; spes autem prout à desiderio differt (vt ibidem D. Angelicus statuit) *facit adhærere Deo prout est in nobis principium perfectæ bonitatis, inquantum scilicet per spem diuino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam*, & vt conuenit cum desiderio inhæret Deo tanquam fini formaliter intento. Hoc expressit ipsemet S.Tho. dicta quæst. 17. art. 5. sub his verbis: *spes* (qua virtus Theologica est) *attingit supremam regulam humanorum actuum, & sicut primam causam efficientem, inquantum eius auxilio nititur, & sicut vltimam causam finalem, in quantum eius fruitione beatitudinem spectat. Et sic patet* (inquit) *quod spei inquantum est virtus principale obiectum est Deus. Cum ergo in hoc consistat ratio virtutis Theologicæ, quod Deum habeat pro obiecto, manifestum est quod spes est virtus Theologica*. Similia habet art. 4. 11.

Dicitur 5. dum S. Tho. dicta q. 17. *& quæstio vnica de spe* comparauit spem cum fide quatenus spes duo habet obiecta nempe vitam, & auxilum Dei à quo sperat, sicut fides duo habet obiecta, nempe rem quam credit, & veritatem primam, cui correspondet, non egisse de obiecto formali spei, & materiali secundum rationem obiecti materialis simpliciter, licet de fide locutus fuerit secundum totam latitudinem obiecti materialis; nam sic non posset obiectum materiale spei esse solum beatitudo nostra, sed omnia alia bona quæ propter beatitudinem speramus, quemadmodum omnis veritas pertinens ad obiectum reuelatum est obiectum materiale fidei. Neque solum egit de obiecto materiali principali fidei, & spei; sic enim non solum obiectum materiale spei esset solus Deus, sed etiam respectu fidei, vt ipse docet 2.2. quæst. 1. art. 1. Solum igitur comparatio fuit inter actus fidei diuinæ ex vno capite, & actus spei Theologicæ prout à desiderio differunt ex alio, licet absolute & simpliciter beatitudo nostra sit obiectum formale spei, vti est obiectum formale desiderij. 12.

Colligere 6. sit niti Deo vt auxilianti non esse solius spei etiam ex virtutibus Theologicis, nam sperare commune est reliquis virtutibus, & charitas sperat freta Deo auxiliante, & charitate in Deum potes sperare beatitudinem alienam, & propriam: nam quemadmodum spes desiderat, & sperat, ita charitas; eiusdem namque virtutis est desiderare, & sperare; quoniam eadem virtus versatur circa actus respicientes idem obiectum formale per modum finis, quemadmodum eiusdem virtutis est amare Deum, & odio habere malum illius. 13.

Deprehenditur septimo ex parte veram esse opinionem asserentem obiectum spei esse diui- 14.

nam omnipotentiam, ſeu Deum vt auxiliantem. Ita ſentit P. Vaſquez 1. p. diſp. 84. cap. 1. & diſp. 235. & cum ipſo Torres diſp. 60. dub. 2. Quod etiam communiter amplectuntur Thomiſtæ ducti teſtimoniis S. Tho. quæ nuper explicui. Perperamque alij conantur interpretari S. Tho. dum omnino negant bonum quod quis ſperat eſſe obiectum formale ſpei, & *auxilium ſolum habere rationem cauſæ efficientis*, quia licet S. Tho. dicta q. 17. art. 4. dicat auxilium per quod aliquis ſperat bonum obtinere, habere rationem cauſæ efficientis, non ideo excludit aliquam rationem obiecti formalis in illo auxilio. Vnde ſubdit: *Diuinum autem auxilium reſpicit ſpes, ſicut primam cauſam inducentem ad beatitudinem*, quibus verbis ſignificatur auxilium eſſe primam radicem cur deſiderio beatitudinis adiungatur ſpes illius obtinendæ.

Plus attamen vero accedit ſententia Scoti in 2. diſt. 26. Gabrielis ibidem, Almaini in moralibus
15. tract. 2. cap. 7. Suarij tract. de ſpe diſp. 1. ſect. 3. Coninch de ſpe diſp. 19. dub. 4. Franciſci Syluij 2. 2. q. 18. art. 4. in fine, aientium obiectum formale ſpei eſſe ipſam beatitudinem obiectiuam, quatenus bonum noſtrum eſt. Etenim hoc eſt principale obiectum formale, quod abſolute loquendo dicitur tale, & non ſolum cum addito, prout actus ſpei aliquid addit vltra deſiderium; ſiquidem tam auxilium, quam efficientia beatitudinis ordinantur ad noſtram beatitudinem tanquam in finem ſperantis, quoniam ipſa potentia Dei & clementia per illum actum ſpei amantur propter auxilium, auxilium vero propter beatitudinem ipſam tanquam medium propter finem.

Quid abſolute loquendo, & ſine addito ſit obiectum formale ſpei.

Sect. V.

An Chriſtus per ſpem Theologicam ſperauerit beatitudinem aliorum?

1. Affirmant neceſſe eſt quotquot defendũt nos per habitum ſpei Theologicæ ſperare beatitudinem alterius, è quorum numero ſunt Azor lib. 9. cap. 1. q. 11. Lorca diſp. 1. de ſpe dubio incidenti Bannez ibidem in art. 3. & cum ipſo Aragonius, Becanus cap. 17. quæſt. 2. Potiſſimum huius ſententiæ fundamentum eſt, quia ſperare beatitudinem alteri eſt actus Theologicus, ac proinde procedit à virtute Theologica, ſed non procedit ex charitate; nam Theologica charitas (vt ſupra diximus) eſt amicitia cum Deo, non autem cum proximo, igitur, cum certum ſit non procedere ex fide, neque in viatore ſint niſi ſolum tres virtutes Theologicæ fateamur oportet illum actum dimanare à Theologica ſpe.

2. Eidem placito conſequentius ſubſcribent quotquot aiunt diuinam omnipotentiam, & clementiam vt auxiliatricem eſſe obiectum formale ſpei, non vero rem ſperatam, licet P. Vaſquez 3. p. diſp. 43. num. 3. & Turrianus diſp. 60. de ſpe dub. 4 hanc conſequentiam recuſent fateri, non tamen video quo iure: nam certum eſt actum, quo ſpero alienam beatitudinem inniti potentiæ & clementiæ Dei. Neque licebit negare nos alienam beatitudinem ſperare poſſe: nam quidquid orando poſtulamus à Deo ſperare poſſumus.

3. Inquis, ſpem eſſe tantum de bonis propriis, quod pariter firmas teſtimonio Auguſtini in Enchiridion cap. 8. *Spes autem non niſi bonarum rerum eſt, nec niſi futurarum, & ad eum pertinentium, qui earum ſpem gerere perhibetur.* Quæ verba citat S. Thom. quæſt. 18. art. 3. ad 2. Et 3. p. quæſt. 7. art. 4. ad 3. ſcribit: *ſpes dicitur proprie reſpectu alicuius quod expectatur ab ipſo ſperante habendum.* Sed contra eſt primò, quia licet verum ſit ſpem Theologicam (vt poſtea dicam) non ſperare niſi bonum proprium, tamen hoc nequeunt aduerſarij conſequenter tueri; quoniam omnia quæ orando poſtulamus poſſumus à Deo ſperare. Secundo quia ſicut beatitudinem alienam alteri deſiderare poſſumus, ita & ſperare: alioqui poſſumus deſiderare bonum arduum quod eodem fine ſperare non poſſumus, quod reſiſtit aperto experimento, & contradicit Angelico D. qui ad ſpem quatuor tantum exigit conditiones 1. 2. quæſt. 40. art. 1. & nulla illarum eſt bonum proprium ſperantis: *Circa obiectum ſpei* (loquitur) *quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem quod ſit bonum: non enim proprie loquendo eſt ſpes niſi de bono, & per hoc differt ſpes à timore, qui eſt de malo. Secundo vt ſit futurum: non enim eſt ſpes de præſenti iam habito, & per hoc differt ſpes à gaudio, quod eſt de bono præſenti. Tertio vt ſit aliquid arduum cum difficultate adipiſcibile: non enim dicitur aliquis ſperare minimum, quod ſtatim eſt in ſua poteſtate vt habeat, & per hoc differt à deſiderio, & cupiditate, quæ eſt de bono futuro abſolute: vnde pertinet ad concupiſcibilem, ſpes autem ad iraſcibilem. Quarto quod illud arduum ſit poſſibile obtineri, non enim ſperat quis quod omnino adipiſci non poteſt, & in hoc differt ſpes à deſperatione.*

Auguſt.

S. Thom.

Quando Auguſtinus, & cum ipſo S. Thom. aiebant ſpem non eſſe niſi de rebus quæ ad ſperantem pertinent, loquebantur de actu ſpei elicito à virtute Theologica, quæ, vt illico oſtendam, ſolum formaliter reſpicit propriam beatitudinem ſperantis, & obſeruat ibi Auguſtinus diſſidium inter fidem Theologicam, & ſpem, quia fide credimus etiam quæ ad alios ſpectant, ſpe autem Theologica non niſi bonum proprium ſperamus: *Nec ſolum*, inquit, *de aliis hominibus multa, quæ ad fidem pertinent, verum etiam de Angelis credimus: ſpes autem*, &c. Demus aduerſariis vniuerſim de omni actu ſpei loquutum fuiſſe Auguſtinum, adhuc expoſitioni patet aditus; quoniam ea quæ creduntur ſæpe aliena ſunt; non autem homnino quæ ſperantur: nam dum per affectum beneuolentiæ aliis bona ſperamus, illos per amicitiam nobis coniungimus, & cum ipſis quaſi vnum efficimur. Plenior ac uc ratio dabitur infra. 4.

Aſſertio ſit, Per ſpem Theologicam non ſperamus alteri beatitudinem, ſed amore amicitiæ erga proximum. Ratio eſt, quia per eandem virtutem ſupernaturalis amicitiæ erga proximum amamus illi beatitudinem, & alia bona; atqui non amamus ipſi bona creata præciſè ſiſtendo in ipſis per virtutem Theologicam, igitur neque proximo per ſpem, aliamue virtutem Theologicam amamus beatitudinem obiectiuam. Maior probatur; quoniam per eandem virtutem charitatis Theologicæ Deo amamus bona intrinſeca ſeu infinita, & ſuam beatitudinem, nec non bona extrinſeca, igitur & per virtutem eandem proximo amamus bonum infinitum beatitudinis obiectiuæ, & bona finita. 5.

Per ſpem Theologicam non ſperat quis alteri beatitudinem.

Sed non idcirco per eandem virtutem amamus nobis metipſis beatitudinẽ, & alia bona, licet aliis per virtutem eandem ſupernaturalis amicitiæ ipſis beatitudinem, 6.

beatitudinem, aliaque bona diligamus: nam beatitudo aliena non est beatitudo nostra, seu noster vltimus finis, & summum bonum; secus propria beatitudo; cum igitur vnicus tantum sit noster vltimus finis in quem conditi sumus, ad quem etiam gratia habitualis ordinatur per se, cum sit semen gloriæ, ipséque sit fructus, & præmium omnium nostrorum bonorum operum, oportebat designari virtutem, cuius munus adæquatum esset intendere consecutionem huius finis, & cuncta ordinare in illam assecutionem, quin in fine alio sistat; quia sicut respicit finem vt vnicum respectu operantis, per modum finis vltimi, sic respicit finem illum ita vt non possit in alio fine quiescere, & illum respicere per modum centri, quemadmodum operans nequit in alio fine consecuto plene quiescere.

7. Confirmatur, Beatitudinem propriam singuli sperare debent, secus beatitudinem alienam; & nostra opera potius per se ordinantur in propriam beatitudinem, quam aliorum, nec possunt sistere de se in consecutione alienæ fœlicitatis vltimæ, neque suam condignitatem exercent circa gloriam aliorum sed circa propriam operantis, conuenienter igitur ponitur virtus, cuius operatio non sistat in assecutione alienæ fœlicitatis, sed propriæ. Præsertim quia sicut peculiaris difficultas ex parte subiecti in assecutione alicuius boni est conditio diuersificans virtutes; nam castitas specie differt à virtute per quam opto alios esse castos, ita maxima indigentia boni ex parte subiecti vt summam fœlicitatem assequatur diuersificat virtutes; nam licet sit amabile bonum, maxime vero proprium: propria autem æterna beatitudo est nobis necessaria, vt simpliciter simus fœlices; secus autem aliena beatitudo.

8. Secundo confirmatur; quoniam vt nuper dixi, singularis difficultas reperta ex parte subiecti operantis in causa est vt diuersificentur virtutes, quando actus denominatur talis vt Theologicus vel castitatis à fine qui respecto, & ideo in Angelis, vel Deo ipso non est reperire virtutem castitatis, licet velint vt à nobis comprimantur luxuriæ motus, quoniam nos speciales patimur difficultates in illis comprimendis: atqui efficax desiderium propriæ fœlicitatis, in quam vehementer impellimur, per se tendit ad superandas innumeras difficultates, quæ retardarent à consecutione illius boni. Et quamuis quis teneatur periculis maximis nonnunquam se exponere vt proximus salutem consequatur; tamen timor propriæ beatitudinis amittendæ, & desiderium illius obtinendæ, sunt causæ impellentes ad impletionem illorum præceptorum: est enim spes æternæ beatitudinis propriæ anchora contra omnium difficultatum, & tentationum procellas: vt enim inquit Apostolus ad Hebræ. 6. *Confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam, ac firmam.* Et ad Thesal. 4. *Vt non contristemini, sicut & cæteri, qui spem non habent.* Aliena autem beatitudo non ita impellit ad superandas difficultates, dum non timemus propriam amittere, nisi alienam procuremus, quia licet amabile sit bonum, vnicuique autem maxime proprium.

ad Heb. 6.
ad Tesf. 4.

9. Hinc etiam est vt aliquis nostræ beatitudinis amor sit radix nostræ operationis liberæ, illius etiam per quam recedimus à vera beatitudine, vt experientia proclamat, & sæpissime Augustinus, vt lib. 10. confess. cap. 20. & 21. & lib. de vita beata colum. 5. ac lib. 1. de libero arbitrio cap. 14. & lib. 2. cap. 9. nec non lib. 10. de Trinitate cap. 3. 4. & 5. & lib. 13. cap. 3. in quo posteriori loco explicat quanam ratione ille amor propriæ fœlicitatis latenter moueat ad reliquos actus, quantumcunque prauos: *Quod enim aliud* (ait) *quisquam latenter velit, ab hac voluntate, quæ omnibus hominibus satis nota est, non recedit. Mirum est autem, cum capessendæ, atque retinendæ beatitudinis voluntas vna sit omnium, vnde tanta existat de ipsa beatitudine rursus varietas, atque diuersitas voluntatum, non quod aliquis eam nolit, sed quod non omnes eam norint.* Et in Psal. 32. ad illa verba *Beata gens* &c. *Acquirendæ beatitudinis causâ faciunt omnes quidquid boni faciunt vel mali.* Vnde dicto lib. 13. de Trinitate cap. 8. vocat hanc *tam perfectam tamque examinatam, tam eliquatam, tam certam sententiam beatos esse omnes velle.* Consentit Aristoteles lib. 3. ethi. cap. 2. & 3. Fauet Damascenus lib. 2. Fidei cap. 22. nec non Anselmus de casu Diaboli cap. 12. interrogans possit ne homo habere hanc voluntatem; & negatiue respondens.

August.

Amor autem propriæ beatitudinis non debet esse causa motiua omnis operationis nostræ, sed sufficit si sit impulsiua, quatenus si videremus nihil boni nos reportare ex tali operatione impediretur actus ille per alium incompossibilem; præsente autem illa cognitione boni non retardaretur. Hic autem amor, seu complacentia erga proprium commodum est nobis necessaria, & ideo cuilibet personæ inest necessario amor sui, quia sibi velle bonum est se amare. Vide S.Tho. 1. 2. q. 9. art. 6. qui aliis etiam pluribus locis ostendit amorem boni in communi esse necessario à Deo inditum; quia saltem vt in plurimum deliberationis exordium sumitur ab amore, seu complacentia alicuius obiecti nimis vniuersalis: & vis, quæ frequenter saltem rapit voluntatem, est ratio propriæ fœlicitatis saltem in communi. Semperque contingit vt sit aliquis amor necessarius boni proprij. Licet S.Tho. q. 6. de malo art. vnico, corpore, post medium doceat beatitudinis amorem non esse necessarium quoad exercitium, sed quoad specificationem, quod etiam ait q. 22. de veritate art. 6. & 1. 2. q. 10. art. 2. qui intelligendus est de carentia necessitatis quoad exercitium illius actus beatitudinis in communi, licet nequeat voluntas suspendere omnem actum tendentem in bonum proprium, vel in communi, vel in particulari dum de proprio bono cogitat; quia amor proprij commodi quo indigemus ad propriam fœlicitatem ex innata voluntatis propensione in nobis consurgit, & ideo semper, aut fere semper excitatur cognitio, & posita cognitione necessario resultat, quia non possumus nolle in genere bonum proprium, vt docet Augustinus lib. de natura, & gratia cap. 46. inquiens: *Perquam absurdum est, vt ideo dicamus non pertinere ad voluntatem nostram quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus.* Quare etiam necessario amamus omne bonum in particulari sine quo putamus beatos esse non posse, nisi in assecutione illius tantam aprehendamus difficultatem, vt aliunde fœlicitatem quæramus, *quoniam beatitudinis causa faciunt homines quidquid boni faciunt vel mali*, vt supra aiebat Augustinus. 10.

Qualiter proprij commodi amor sit in nobis necessarius.

Augusti.

Intelligis iam quo sensu verum sit spem non esse nisi de rebus, quæ ad sperantem pertinent, quia licet fide credamus quæ ad nos non pertinent, nihil tamen desideramus, aut speramus nisi pulsi à complacentia proprij commodi: ea enim est innata inclinatio voluntatis nostræ vt petat excitari aliquam cognitionem proprij commodi, quæ nos ad alia agen- 11.

Qualiter sit spes de rebus ad sperantem pertinentibus.

dum inducat, & præcedat omnem motum deliberatum: nam quemadmodum bonum infinitum clare cognitum propter boni magnitudinem rapit voluntatem, ita bonum proprium quo egemus vt fœlices simus, omnino in sui amorem nos rapit, quia licet amabile sit bonum, maxime autem proprium, illud præsertim quo indigemus vt beati simus. Tanta tamen potest affulgere lux diuina, vt proprij commodi voluntas non sit necessaria, quia potest cognosci subito beatitudinem non posse nisi per magnos labores obtineri, & aliis bonis nos non ita egere. Modus tamen connaturalis agendi secluso speciali Dei fauore, est per complacentiam proprij commodi; quia innato naturæ appetitui debetur ille innatus sub conditione quod aliunde speciali auxilio non roboretur voluntas, vt relicta cura proprij commodi, tota incumbat in gloria Dei comparanda: regulariter tamen nusquam cessat aliqua voluntas proprij commodi, quæ etiam in damnatis reperitur, vt monet Hugo Victorinus in summa sententiarum cap. 6. loquens: *Non potest homo non appetere commodum suum, & ideo istum appetitum cum necessitate posuit* Deus *in homine, vt in eo remuneraretur homo. Vnde in inferno hac erit maxima pœna impiorum, quod semper appetent commodum, & nunquam assequi poterunt.* Victrin.

12. Sit & aliud probabile nostræ sententiæ stabilimentum, Actus per quem speramus beatitudinem alteri non est Theologicæ virtutis; secus vero ille, quo nobis speramus finem vltimum, igitur licet actus sperandi nobis vitam æternam procedat ab habitu spei Theologicæ, non tamen ille quo alteri beatitudinem speramus. Antecedens probatur; quoniam habitus voluntatis ideo est Theologicus, quia per suos actus tendit in Deum tanquam in centrum amantis, ad quod opus est vt vel Deus ametur vt finis *cui*; sic enim Deus est obiectum principaliter amatum, ad quod reliqua ordinantur; vel vt ametur vt vltimus finis amantis, & centrum ipsius per modum finis *qui*: alioqui si solum ametur vt vltimus finis alterius, & vt beatitudo alterius; non tendit amans in illud obiectum quiescens in eo vt in centro, aut illud desiderans tanquam obiectum quo summè indiget vt sit beatus, neque per modum finis *qui* fertur in Deum vt potentem satiare appetitum amatis. Declaramus discursū. Virtus dicitur Theologica iuxta S. Tho. supra, *eo quod habeat Deum pro obiecto cui inhæret*, fides autem Deo inhæret, quia assentitur obiecto propter veritatem primam reuelantem, & ipsi innititur; tendentia autem voluntatis Deo inhæret, quatenus per affectum amans Deo vnitur; hoc autem fit vno è duobus modis vel amando Deo ipsi bonum; quia cum Deus sit finis *cui* ipse principaliter amatur, & ipsi per affectum adhæret amans; vel amando Deum ipsum, quatenus est summum bonum amanti; tunc enim etiam per affectum persona amans vnit sibi Deum dum sibi Deum amat: at vero si solum Deus ametur vt bonus alteri, ille affectus non vnit amantem cum ipso Deo, sed potius cum altera persona cui bonum amatur, ac proinde ille actus non Deo affectiue adhæret per affectiuam vnionem inter Deum & amantem, & ideo non est Theologicus.

13. Cæterum licet actus ille per quem amatur aliena beatitudo vt bona proximo esset Theologicus, non idcirco procederet à virtute simpliciter Theologica, quia, vt supra diximus, per eundem habitum amamus proximo ex complacentia in ipso beatitudinem, & bona alia creata, & consequenter habitus ille efficit plurimos actus non Theologicos, ac per consequens illa virtus non esset simpliciter Theologica, sed mixta, & secundum quid Theologica. Hinc est vt desperatio de salute proximi non destruat virtutem spei Theologicæ; nam Theologica spes non respicit formaliter beatitudinem alienam.

Alij vero putarunt nouissime actum quo volo Deum mihi, potius esse Theologicum, quam illum per quem amo Deum proximo, quia vt amem Deum mihi non præréquiritur complacentia in me; vt vero proximo Deus ametur præréquiritur complacentia in proximo, quia non ita innate propendemus in bonum alienum, ac in proprium. Attamen hoc discrimen soliditate caret: nam innatus appetitus in bonum proprium potius ostendit facilius, ac viuidius procedere appetitum elicitum erga nos. Et ideo, vt supra vidimus, elicitus amor proprij commodi nobis est necessarius. Et licet à natura parentes propendeant in bonum filiorum, & filij in parentum bona, facilius consurgit in ipsis appetitus elicitus erga illa bona, & ideo magis timent mala contraria. Ipsaque voluntas amandi bonum alicui, quia bonum ipsius est, est maxima complacentia erga finem *cui*, quamuis alia complacentia non præcesserit. 14. Discrimē ab aliis excogitatum, vt desiderij propriæ, non autem alienæ beatitudinis sit spes. Inefficax.

Tertio aliam excogitauit differentiam non dissimilem præcedenti Coninch. disp. 19. de spe asserens actum quo alteri beatitudinem desidero vltimate tendere in bonitatem personæ propter quā æstimatur digna vt ei tale bonum ametur, & procuretur: illam vero tendentiam, qua mihi beatitudinem exopto, vltimate sistere non in persona ipsa cui bonum cupio, sed in ipso bono concupito, vt bonum est, & commodum ipsi amanti. Sed contra est, quia & nobis ipsis beatitudinem exoptare possumus propter aliquam dignitatem, quam in nobis ipsis agnoscimus, & amicis, qui Deo sunt odibiles, & minime digni beatitudine desideramus beatitudinem, quia bonum ipsorum est, & ille affectus est beneuolentiæ, quia non tendit in bonum proprium: sistere autem in bono concupito, vel vlterius progredi minime radicatur in conceptu boni proprij vel alieni. 15. Discrimen traditum à P. Coninch. Reiicitur.

Doctrinam tamen P. Coninch. protegit Cardinalis de Lugo disp. 3. de pœnit. sect. 2. n. 38. statuens hominem formaliter amare seipsum quoties sibi vult bonum, & eipsum magis amare; motiuum tamen amoris non esse semper bonitatem repertam in seipso, sed bonitatem rei concupitæ: nam motiuum illud est, quod voluntatem excitat, & ideo quando tibi diuitias desideras, quin exciteris à propria bonitate tua, motiuum sunt diuitiæ: si autem à propria bonitate amici exciteris vt illi diuitias exoptes, motiuum est bonitas amici, non vero diuitiarum bonitas, quoniam prius te excitauit amici bonitas, vt illi diuitias, amares. Hoc tamen solum probat posse excitari voluntatem ad amandum amico bonum ex præsupposita bonitate amici, sicut etiam potest simul excitari à bonitate præsupposita amici, necnon à bonitate rei concupitæ, quod idem contingere potest dum sibi quis amat bonum. Præterea, amicus sæpe diligitur non quia bonus est, sed vt sit neque solet amicus maiorem bonitatem in amico agnoscere, quam in seipso. Rursus frequenter vnusquisque respectu sui ipsius, ac respectu amici mouetur à complacentia aliqua in persona ad amanda ipsimet personæ alia bona. Cæterum independenter ab hoc debet explicari motiuum voluntatis: nam & actus quo amas 16. Doctrinam Patris Coninch tuetur Lugus.

Petro

Petro bonum aliquod vt ipse bonus sit mouetur non à bonitate præexistente reipsa, sed præcognita, & desiderata, quia bonitas vt præcognita excitat voluntatem ad desiderium, quemadmodum bonitas sanitatis præcognita & nondum existens mouet vt illam amico desideremus.

17. *Obiectio.* Obiicis inde fieri per eundem habitum amicitiæ in proximum nos velle ipsi castitatem, iustitiam, & reliqua bona, & consequenter etiam per vnicum habitum nobismetipsis amamus castitatem, iustitiam, prudentiam & reliqua bona; consequens est contra communem sensum: quoniam alioqui virtutes fere omnes pertinerent ad eundem habitum; nam ipsarum omnium honestates nobis amamus. *Responsio.* Respondetur dupliciter posse aliquem sibimetipsi amare bonum temperantiæ, seu iustitiæ v.g. Primo amando existentiam propriæ temperantiæ, & iustitiæ, quia in se bona est, nam honestas illa, & decentia obiectiua cum propria natura rationali ipsius amantis, eo quod peculiariter respiciat personam amantem, specialem etiam constituit honestatem; honestius namque est cæteris paribus propriam procurare honestatem potius quam alienam; tunc autem si præcisè affectus tendat ad honestatem illam quatenus talis est, seu ad exercitium actionis honestæ quà talis est, ille affectus non tendit saltem directè in personam, sed in existentiam actionis honestæ secundum se, aut carentiam actionis turpis, in quo casu pro diuersitate honestatum quæ amantur diuersificantur virtutes. *Quando variantur virtutes pro diuersitate boni concupiti.* Secundo potest quis sibimet exoptare bonum temperantiæ, seu iustitiæ non amando præcisè actum temperantiæ, aut exercitium iustitiæ, quia bona sunt secundum se, sed quia sibimet amanti bona sunt, ita vt persona amantis sit obiectum principaliter amatum quia se habet vt finis *cui* ad quem ordinatur bonitas finis *qui*, & in hoc casu non diuersificantur virtutes pro varietate boni concupiti: nam quemadmodum Deo per charitatem amamus reliqua bona esto diuersa sint, & proximo per amicitiam erga illum bona ipsi conuenientia, ita nobis metipsis nimis diuersa bona per eandem virtutem amamus, dummodo non amemus nobis metipsis Deum ipsum: nam hic actus propriè Theologicus petit oriri à virtute Theologica, vt supra diximus.

18. *Aliquæ illationes. Prima.* Hac doctrina supposita intelligitur, actum quo amo mihi sublevationem alienæ miseriæ, ita vt ego ipse sim finis *cui*, & principaliter amatus non esse actum misericordiæ, sed cuiusdam veluti amicitiæ erga me ipsum. Imo P. Vas. 1. 2. disp. 11. n. 26. & lib. de adoratione disp. 1. cap. 6. affirmat actum, quo volo mihi bonum diuerso respectu esse amorem concupiscentiæ, videlicet respectu rei quam volo mihi, & amicitiæ respectu mei. Quod etiam prius ostenderat 1. 2. disp. 1. c. 3. post Caietanum 1. 2. q. 28. art. 4. ex communi. Melius tamen ille actus dicitur beneuolentiæ propriæ; nam amicitia est beneuolentia ad alterum vt sumitur ex Philosopho 8. Ethicorum.

19. *Secunda.* Colligitur secundo, casu quo Petrus soluat debitum ex iustitiâ ex motiuo seruandæ æqualitatis, si amor sistat præcisè in ipsa existentia illius æqualitatis, amando tali honestati existentiam quia in se bona est, exerceri actum iustitiæ: si autem ametur illa æqualitas, quia creditori bona est, & habeatur pro fine *cui* principaliter amatur bonitas ipsius creditoris, illum actum non esse iustitiæ, sed beneuolentiæ erga proximum. Idemque est si proximo vt fini *cui* castitatem amo; nam ille actus non denominatur castitatis à fine *qui*, sed beneuolentia à fine *cui*, & ideo hoc modo eodem habitu amo proximo, ac mihi castitatem; secus si ametur præcisè honestas castitatis; nam tunc pro diuersitate honestatum, & peculiaris difficultatis erga castitatem diuersificantur habitus.

Tertio disces falso doctos recentiores existimasse habitum quo nobis beatitudinem desideramus non manere in peccatore. Etenim spes in peccatore manet, & ille habitus non differt à virtute spei. Opponunt nobis talem habitum non posse non diuersificari à spe, aut non posse in peccatore permanere; quia amor efficax beatitudinis pugnat ex obiecto cum quolibet peccato mortali. Respondetur verissimum esse efficacem amorem beatitudinis per quem determinetur quis ad efficiendum omnia, quæ requiruntur vt homo de præsenti sit dignus beatitudine pugnare ex obiecto cum quolibet peccato mortali; hoc tamen non sufficit ne in peccatore maneat ille habitus; nam etiam spes efficax est quoddam efficax desiderium beatitudinis, & pugnat consequenter ex obiecto cum quouis peccato mortali actuali, si illa voluntas efficax determinet ad ponenda media pro hoc determinato instanti. Nomine tamen voluntatis efficacis non intelligitur illa tantum quæ cùm primum existit determinat absque latitudine temporis ad exequutionem finis aut medij, sed illa, quæ licet non determinet instans, nequit permanere quin assequatur suum obiectum: volitioni autem efficaci exequendi pro sequenti tempore media necessaria ad consecutionem salutis non opponitur ex obiecto quodlibet peccatum mortale, licet illi opponatur peccatum desperationis, quo statuit quis nusquam beatitudinem prosequi. Neque nostra efficacia desideria beatitudinis tendunt semper ad consecutionem beatitudinis pro sequenti instanti immediato, sed pro alio tempore, nusquamque speramus tam cito beatitudinem consequi, & ideo spei efficaci, quæ pariter est desiderium efficax, prout in nobis talis spes communiter reperitur, non opponitur ex obiecto quodlibet peccatum mortale. 20. *Tertia.*

Deducitur ex his per spem Theologicam posse desiderari beatitudinem alteri, si alterius beatitudo ordinetur ad propriam, quatenus alterius beatus orabit pro salute huius. Beati autem non desiderant per virtutem spei beatitudinem aliorum, sed potius per charitatem, vt docet S. Tho. 2. 2. q. 18. art. 2. ad 3. Gaudent tamen per spem de beatitudine alterius, quatenus hæc conducens fuit ad propriam beatitudinem. Præcipue tamen hæc omnia amant per charitatem in Deum, quia licet circa omnes actus virtuosos, quos eliciunt nullam actiuitatem sibi possibilem omittant, tamen visio de se postulat maiorem concursum ad Dei amorem, quam in reliquos actus. 21. *Quarta.*

DISPVT. LIV.

An charitas Christi Domini fuerit diuersæ rationis à nostra? & An Christus qua homo est seipsum amet per charitatem.

IN tractatu de merito Christi discutienda sunt non pauca, quæ possent modo in quæstionem vocari, ne tamen à communi Theologorum methodo discrepare videar solum nostræ curæ erit enodare difficultates, quibus videbitur ostendi charitatem Christi esse alterius rationis à nostra.

Sect. I.

Aſſeritur prima difficultas pro parte affirmatiua, & enodatur.

1. SIt primum argumentum pro ſententia affirmante. Chriſti humanitas amatur per charitatem à nobis propter ſanctitatem increatam à qua ſanctificatur: à Chriſto autem nequit amari propter talem ſanctitatem vt finem *qui* per habitum charitatis in ipſo repertum: igitur charitas Chriſti Domini differt ſpecie à noſtra, vel ſaltem intra eandem ſpeciem erit diuerſæ rationis. Maior propoſitio, videlicet humanitatem Chriſti à nobis diligi per charitatem Theologicam propter ſanctitatem increatam, conceditur ab omnibus, qui docent proximum etiam per charitatem Theologicam diligi propter ſanctitatem creatam, quæ eſt participatio diuinæ. Sic opinantur Valentia 2. 2. diſp. 3. q. 1. punct. 1. ad finem, Suarez diſp. 1. de charitate ſect. 3. & 3. p. tom. 1. diſp. 52. ſect. vltima. Amicus de charitate diſp. 24. ſect. 3. & apud ipſum Malderus 2. 2. q. 25. art. 1. Syluius & alij ibidem. Horum potiſſimum fundamentum eſt, quia dum amatur proximus propter peculiarem ſimilitudinem, & participationem bonitatis diuinæ conſiſtentem in ſanctitate creata, obiectum formale, & vltimatum ſpecificatiuum eſt bonitas increata Dei ſaltem in obliquo, & mediate, ac proinde illa dilectio procedit ab eodem habitu, quo Deus in recto, & immediate propter ſe diligitur; nam actus eſt propter obiectum, propter quod principaliter eſt: nam quod principaliter intenditur, præcipue mouet, & influit in ſpeciem actus. Antecedens probatur: nam licet charitas directe moueat ad diligendum proximum propter intrinſecam bonitatem ipſius, non tamen mouet propter ipſam abſolute, ſed reſpectiue, vt ſingularis participatio eſt bonitatis increatæ, ac proinde increata bonitas, tametſi obliquè, & terminatiuè concurrat, principaliter mouet, ad actum illum dilectionis proximi. Confirmant, nam idem obiectum ſpecificat actum directum, & reflexum, quamuis obiectum ipſum mediate, & indirectè concurrat ad actum reflexum.

2. Independenter etiã ab illa opinione longe probabilius probatur humanitatẽ Chriſti amari propter ſanctitatem increatam per eundem charitatis habitum, quo Deum ſecundum ſe diligimus: nam ratio formalis mouens directe & immediate ad amandum amore amicitiæ humanitatem Chriſti eſt ſanctitas increata immediate communicata ipſi humanitati, igitur ſpecificatiuum illius amicitiæ eſt increata bonitas, igitur ille actus habet idem ſpecificatiuum ex parte obiecti, ac actus quo Deus propter ſe ipſum immediatè diligitur, igitur vterque actus procedit ab eodem habitu charitatis: etenim ſi amare proximum propter ſanctitatem creatam, quæ eſt ſpecialis participatio increatæ non pertinet ad habitum charitatis Theologicæ, ideo erit, quia ratio diligendi proximum eſt creata bonitas infinite diſtans à ſanctitate, ſeu bonitate increata; atqui in caſu noſtro ratio formalis diligendi humanitatem Chriſti non eſt creata bonitas, ſed increata immediatè, & ſecundum ſe, igitur non eſt cur non ametur per charitatem Theologicam. Confirmatur, nam humanitas Chriſti diligitur à nobis amore Theologico propter ſanctitatem increatam; actus nanquè ille eſt Theologicus eo quod ametur increata bonitas

An humanitas charitate Theologica diligatur propter ſanctitatem Verbi vide num. 6.

tanquam formalis motiua, ſed ille actus non eſt ſpei Theologicæ; ſi quidem non eſt amor concupiſcentiæ, ſed amicitiæ, igitur neceſſario fateri debemus illum actum amicitiæ erga humanitatem Chriſti procedere ab habitu charitatis.

Supereſt probemus propoſitionem alteram, 3. nempe humanitatem Chriſti non diligere ſeipſam propter ſanctitatem increatam, à qua intrinſecè, & immediate perficitur per habitum charitatis. Quod facile oſtendi poteſt: nam ille actus quo Chriſti humanitas ſeipſam diligit propter bonitatem increatam ſibi immediate & intrinſecè communicatam non eſt amor amicitiæ, ſed concupiſcentiæ; amicitia nanque eſt ad alterum: charitas autem non elicit actus erga proximos, aut naturam creatam, qui non ſit amor amicitiæ: alioqui charitas non differret à ſpe. Confirmatur ex præcedenti diſputatione in qua diximus in Chriſto eſſe ſpem Theologicam, quia gaudebat de bonitate æternæ beatitudinis, ſeu ſummo bono à ſe poſſeſſo, ſed ſummum bonum non minus poſſidetur per vnionem immediatam phyſicam ad bonitatem increatam, quam per viſionem beatam, igitur actus ille per quem Chriſti humanitas complacebat ſibi vt vnitæ ſanctitati increatæ procedebat ab ſpe Theologica. Sic & actus ille per quem in caſu poſſibili Chriſti humanitas deſideraret bonitatem increatam ſibi communicari per vnionem hypoſtaticam ortum duceret ex virtute ſpei Theologicæ, non minus quam deſiderium noſtræ æternæ beatitudinis.

An actus, quo humanitas ſeipsã diligit propter ſanctitatẽ increatam ſit charitatis, vide num. 8.

Dices cum recentioribus mirè doctis illud gaudium, aut deſiderium erga bonitatem increatam communicatam, aut communicandam per nexum phyſicum vnionis hypoſtaticæ non oriri à virtute ſpei, quia neque deſiderium noſtræ beatitudinis procedit à ſpe Theologica: nam deſiderium, & ſpes procedunt modo oppoſito, ſeu nimis diuerſo; etenim licet quis deſperet de conſecutione rei eam nimis deſiderat. Hæc obiectio tantummodo probat deſiderium aliquod differre ab ſpe circa idem obiectum; non tamen ſpem non continere formaliter conceptum deſiderij; quia licet creſcente difficultate minuatur ſpes, & deſiderium ſæpe augeatur, ipſa tamen ſpes amat bonum, & tendit in bonum abſens, quod ſufficit ad conceptum deſiderij. Neque mirum ſi præcognita noua difficultate ex parte obiecti, minuatur illud genus deſiderij innitens propriâ virtute, & induſtriâ, vel alienis auxiliis, licet maneat aliud diuerſum deſiderium: nam etiam ſi de nouo cognoſcatur impoſſibilitas obiecti ceſſat deſiderium aliquod, & ſuperuenire ſolet aliud vehemens. Ad hæc, Non apparet quanam ratione liceat inficeri illud deſiderium eſſe Theologicum: alioqui ſpes non eſſet virtus Theologica. Reſpondebis ſpem eſſe virtutem Theologicam quia innititur diuinæ potentiæ & bonitati, non quia ſperat beatitudinem, ſeu ſummum bonum. Hanc cogitationem diſp. præcedenti refutaui, licet admiſerim actum ſperationis vt Theologicus ſit debere non ſolum ſperare Deum, ſed à Deo ipſo. 4.

Spes deſiderium formaliter includit.

Præcipua tamen difficultas contra ſpecificam vnitatem charitatis Chriſti multis nominibus diſplicet. Ac primo falſo ſupponitur iuſtos diligi à nobis charitate Theologica propter participationem increatæ bonitatis conſiſtentem in gratia habituali: licet enim ametur participatio diuinæ bonitatis, quà talis eſt, non idcirco Deus amatur, quemadmodũ enim poteſt amari prudentia ſupernaturalis infuſa, ſciẽtia, iuſtitia, & increata bonitas hominis, quia ſunt participationes ſciẽtię, iuſtitię, 5.

Proximus propter creatam participationem bonitatis Dei non diligitur per charitatem Theologicam.

bonitatis

bonitatis Dei, quin ametur etiam in obliquo formaliter Deus, ita potest amari iustus propter participationem diuinæ bonitatis consistentem in gratia habituali, quin ametur etiam in obliquo Deus: nam sicut ipsa gratia, quia est in se bona potest amari secundum se, & vt bona nobis quin formaliter ametur Deus, ita iustus potest amari propter bonitatem ipsius gratiæ, quin formaliter ametur Deus. Sic etiam religio amat cultum Dei propter excellentiam ipsius cultus, & licet cultus ille quia est in se bonus sit aliqua participatio bonitatis Dei, non idcirco religio amans cultum tendit formaliter in Deum, alioqui esset virtus Theologica iuxta aduersarios. Neque religio formaliter etiam in obliquo amat excellentiam Dei, sed excellentiam cultus. Potestque esse displicentia circa excellentiam Dei & odium ipsius, & complacentia in cultu præsuppositâ excellentiâ Dei, quemadmodum subditus odio habens Regem, & eius excellentiam, potest sibi complacere in soluendo tributo. Sic & potest quis diligi quia amicus est Regis, licet odio habeatur Rex, quia licet propter contumeliam à Rege illatam possit quis esse male affectus in Regem, tamen alius qui iniuriam ipsi non intulit potest considerari vt excellens ob dignitatem cum Rege, & ratione illius excellentiæ simul reperta cum carentia illius mali respectu mei illum diligere. Quapropter illa propositio, *Diligitur iustus propter participationem diuinæ bonitatis*, duplicem sensum efficere potest, primus est vt ipsa participatio ordinetur per amorem ad bonitatem cuius est participatio, quemadmodum dum amatur medicina, quia est causa sanitatis ratio formalis ob quam amatur est ipsa sanitas, ad quam ordinatur, & sic frequenter dum amatur Petrus v.g. quia est amicus Pauli ratio formalis amandi Petrum est ipse Paulus; secundus est, vt ipsa participatio bonitatis formaliter propter se ametur, quia est in se bona eo quod sit diuinæ bonitatis peculiaris participatio, & tunc eodem modo amatur propter se ipsam, quin formaliter Deus ametur, quemadmodum virtute religionis amatur Dei cultus, quia cultus Dei est quin per illum actum formaliter Deus diligatur: neque enim sufficiens apparebit causa cur cultus Dei, vt cultus est ipsius Dei amari possit, non amato Deo; non vero amari possit participatio Dei quà talis est, non amato Deo ipso. Quamobrem non capio cur implicet proximum diligi dilectione supernaturali propter solam bonitatem supernaturalem participatam virtute distincta à charitate Theologica, quemadmodum virtute distincta à religione honoratur propter solam sanctitatem participatam, vt optime obseruarunt Vasquez lib. de adorat. disp.6.cap.2.& lib. 3. disp.1. cap.6. & 12. disp.98. cap. 2. Coninch. de charitate disp.24. dub.1. concl.4. Torres 2.2.disp.73. dub.1.

Religio non tendit formaliter in Deum.

6\. Secunda etiam probatio, qua ostendebatur n. 2. humanitatem Christi diligi à nobis per charitatem Theologicam propter sanctitatem increatam non est omnino efficax; non enim ideo præcisè iustus propter sanctitatem creatam non amatur charitate Theologica, quia creata sanctitas infinite distat ab increata, sed etiam quia non sanctificatur simpliciter infinite; atqui humanitas Christi per increatam sanctitatem non redditur sancta simpliciter infinite, vt in præcedenti controuersia cumulate dixi, sed redditur infinite minus bona, & sancta, quam Deus ipse, quæ distantia infinita sufficeret vt per diuersos habitus ametur Deus ipse secundum se, quia est infinitè bonus, & sanctus, & humanitas Christi quia sanctificatur per sanctitatem increatam: minor namque distantia sufficit ad diuersificandos habitus: nam adoratio quæ exhibetur sancto elicitur ab habitu distincto à religione, quemadmodum virtus infusa pœnitentiæ, quâ dolemus de offensis contra Deum differt à virtute quâ dolemus de offensis contra homines, vt præcise contra hominem: quia eo ipso quod humanitas Christi non sanctificetur simpliciter infinite non minus distat in ratione amabilis à Deo ipso, quam distat honestas cultus diuini ab honestate cultus humani, & honestas reconciliationis cum Deo ab honestate recôciliationis cum homine. Ideo etiam non coluntur per eundem habitum sancti cultu sacro, & ciuili cultu aliorum hominum. Sicut etiam eadem infusa virtus, quæ est pietas erga parentes, non se extendit erga alios homines. Quamobrem etiam verissimile est per virtutem diuersam à religione adorari posse humanitatem Christi propter excellentiam sanctitatis increatæ dummodo excellentia non adoretur vt quod, sed tantum sit ratio formalis adorandi, quemadmodum purus homo iustus potest adorari propter iustitiam quam habet, quin actus ille terminetur ad ipsam iustitiam adorandam, & sic etiam iustitia est ratio formalis propter quam iustus diligitur à Deo amore amicitiæ quin iustitia diligatur amore amicitiæ. Et quemadmodum amor fertur modo diuerso ad personam amatam, & ad rationem formalem propter quam amatur, ita & adoratio diuersimodè fertur ad personam adoratam, & ad rationem formalem adorandi: nam ad personam adoratam fertur, vt ad id, cui submittimur: ad rationem vero formalem adorandi non tendit, vt ad id, cui submittimur, sed potius, vt ad id, propter quod submittimur personæ, quæ ratio formalis adorandi non semper est capax, seu proportionata vt illi submittamur. Vnde licet quandoque ratio formalis adorandi sit capax adorari vt *quod*, potest hoc se habere per accidens respectu illius adorationis, seu modi adorandi, quemadmodum Christi humanitas potest amari amore amicitiæ propter excellentiam sanctitatis increatæ, quin ipsa increata sanctitas formaliter terminet illam amicitiam.

Per habitum religionis non coluntur sancti.

Potest humanitas Christi ad orari propter sanctitatem increatam adoratione non pertinente ad virtutem religionis.

7\. Ex hac doctrina nolim colligas posse imaginem Christi adorari propter exemplar per virtutem distinctam à religione; quia in imagine non potest considerari dignitas, & excellentia distincta à dignitate, & excellentia exemplaris propter quam adorari possit; quia dignitas rei inanimatæ ea non est, cui homo congrue submittatur propter ipsam; nam submissio fertur per modum solutionis debiti respectu naturæ intellectualis. Neque potest adorari imago propter exemplar, tanquam propter rationem formalem adorandi, ita vt exemplar solum in obliquo adoretur: illud namque dicitur adorari in recto, quod præcipue adoratur, & cui directe soluitur debitum submissionis: nam, vt recte monet P. Vasquez disp. 108. de adoratione cap.14. religio, & quæuis alia virtus respiciens cultum est pars potestatiuæ iustitiæ, sicut & aliæ virtutes in quibus requiritur ratio debiti ad alterum, vt gratitudo, pietas, &c. ille autem, qui imaginem adorat non exercet iustitiam aliquam erga imaginem; non enim ipsa est capax æqualitatis, ac proinde cum solum soluatur debitum exemplari, ipsum est quod principaliter adoratur, & ipsum solum in recto adoratur; quia imago materialiter adoratur propter exemplar & ideo exhibetur cultus imagini quia adorando imaginem

Non tamen Christi imago potest adorari propter exemplar per virtutem distinctum à religione.

nem exhibetur cultus exemplari tanquam ei cui debitum soluimus : nam illud in recto dicitur adorari cui strictè exhibetur honor, & cuius excellentiam testamur, & quod proprie est capax iniuriæ seu contumeliæ.

8. Neque efficaciora sunt quæ statuuntur in propositione altera præcipui argumenti numero 3. nempe humanitatem Christi Domini non diligere se ipsam propter increatam sanctitatem per habitum charitatis : quoniam ille amor non est amicitiæ, sed concupiscentiæ : hæc enim ratio pariter ostenderet Deum non diligere se ipsum per charitatem ; quoniam se ipsum amat amore concupiscentiæ per charitatem amando sibi tam bona intrinseca, quam extrinseca : nam ille actus qui respicit Deum vt finem *cui* nequit non esse Theologicus, neque ille actus per quem Deus sibimet diligit perfectiones intrinsecas, aut bona extrinseca potest esse alterius virtutis Theologicæ à charitate: *Deo* enim formaliter inhæret ille affectus: nam finis *cui* magis amatur quam finis qui formaliter loquendo. Imo finis *qui* non dicitur proprie vltimus etiam in tali negotio ; quoniam finis vltimus in re aliqua, seu negotio non amatur propter aliud in re illa : bonum autem quod alicui exopto, amatur propter personam illam cui bonum opto. Quamobrem finis *cui* absolute magis habet rationem finis, seu causæ finalis; quia quod magis amatur magis mouet ad quærenda media.

Amor concupiscentiæ à charitate prouenire potest.

9. Eaquepropter si consideretur Christi humanitas vt sanctificata per Diuinitatem, & personalitatem Verbi, & vt talis ametur, verisimile est amari per charitatem Theologicam, quia licet finis *cui* sit ipsa humanitas, non tamen ipsa secundum se, sed potius vt diuinizata diligitur, & illi amatur bonum aliud. Quia tamen adhuc humanitas sanctificata per sanctitatem increatam infinite distat à Deo ipso, quoniam per sanctitatem increatam non redditur tam bona, ac Deus ipse ideo probabile satis est amari per habitum à charitate distinctum, quemadmodum iustus propter sanctitatem creatam colitur per virtutem à religione distinctam. Si autem ponatur casus in quo Christi humanitas desideraret sibi vnionem hypostaticam, tunc per spem Theologicam tenderet in sanctitatem increatam vt sibi intrinsece communicandam, quemadmodum actus quo nobis ipsis beatitudinem desideramus procedit ab spe Theologica.

Ad quam virtutē pertineat actus, per quem distinguitur humanitas vt sanctificata per Verbum.

10. Demus tamen humanitatem Christi non amare se ipsam vt finem *cui* per charitatem Theologicam ; inde tamen non fieret charitatem Christi esse diuersæ rationis à nostra, sed in nobis elicere aliquos actus, quos in Christo elicere non potuit; quod mirum non esset : nam & virtutes in Christo eliciunt actus, quos nequeunt in nobis efficere propter essentialem respectum quem habent ad personam infinitam vt operantem, & ad humanitatem vt sanctificatam per sanctitatē increatam: nam humanitas Christi vt sanctificata per Diuinitatem se submittebat Deo per religionem ; & per virtutem iustitiæ quæ probabiliter est eadem erga Deum, & homines, voluit satisfacere ad æqualitatem pro peccatis læthalibus puræ creaturæ, quos actus elicere nequeunt puri homines. Vniuersimque Christus Dominus non solum per cognitionem, sed etiam per affectum respiciebat peculiarem honestatem obiecti respectu sui.

Concluditur enodatio difficultatis.

Esto sit eiusdem speciei charitas Christi nostra; in ipso tamen aliquos actus elicere potest, quos nequit in nobis.

Sect. II.

Alia probatione ostenditur Christum, qua homo est, se ipsum vt finem cui *diligere per charitatem Theologicam. Vbi & obiectum formale charitatis exprimitur.*

Priusquam monstretur Christum secundum quod homo est seipsum vt finem *cui* diligere per charitatem, oportebit paucis explicare obiectum formale charitatis. Hoc per modum finis *cui* est sola bonitas diuina, licet vt finis *qui* sit non sola increata bonitas sed etiam creata. Finem *cui* non posse esse purum hominem colligitur ex disp. præcedenti : nam proximo non amatur Deus, seu beatitudo obiectiua per charitatem Theologicam vt ibidem ostendi : quoniam per eandem virtutem amamus proximo beatitudinem, & alia bona; bona autem creata non amantur proximo per charitatem Theologicam, ergo neque bona increata. Imo per nullam virtutem Theologicam amamus proximo bona increata, vt in præcedenti disp. dixi. Ratio cur creatura nō possit esse finis *cui* charitatis sumitur ex S.Tho 2.2. quæst. 23. art. 4. *Quia charitas attingit Deum, vt in ipso sistat, non vt ex eo aliquid nobis proueniat* : non autem in Deo sisteret nisi Deus esset finis *cui* : nam vt inquit idem S.Thom. 1.2. quæst. 26. art. 4. *Amari per se, & absolute solum conuenit ei cui bonum volumus*; quia, scilicet, is cui bonum volumus quodammodo est finis boni concupiti. Diciturque finis *cui* finis vltimus, quia intentio agentis sistit in fine *cui* nam ad illum cuncta ordinantur ; quoniam sanitas, verbi gratia, procuratur in commodum ægroti, & gratia finis *cui* cætera fiunt; nam finis *qui* amatur, quia est proportionatum, & conueniens fini *cui*, & ideo amare est velle alicui bonum ; quia is, cui diligitur bonum, præcipue amatur. 1.

Obiectum formale charitatis per modum finis *cui* solus Deus.

S. Thom.

Porro finem *qui* charitatis Theologicæ esse posse bonum creatum, vt cum Deo ipsi amamus honorem extrinsecum, ex eisdem principijs probari poterit: nam charitas Theologica est illa quæ per amorem in Deo sistit, & non ipsum amat quatenus ex ipso aliquid nobis prouenit; sed quando Deo ipsi amamus aliquid creatum, vt honorem extrinsecum, in ipso sistimus, & non ipsum diligimus, quatenus ex ipso aliquid nobis prouenit, igitur amor ille procedit à charitate Theologica. Confirmatur. Amicitia erga Deum procedit ex charitate Theologica, sed actus ille quo Deo ipsi amo honorem extrinsecum est amicitia erga Deum, igitur dimanat à charitate. 2.

Per modum finis *qui* etiam creatura.

Est tamen difficultas an quælibet perfectio diuina specificet actum Charitatis Theologicæ vel potius sola diuina natura cui bonum volumus, quatenus ipsa per identitatem includit omnem perfectionem, quæ in se non dicit imperfectionem aliquam? Ratio dubitandi est quia sola Diuina natura est quæ formaliter intelligit, & amat, & ipsi vt intelligenti, & perfectè beatæ bonum volumus : attributum vero, verbi gratia, volitio prout virtualiter distinguitur à natura, non intelligit, neque amat vt *quod*. Confirmatur, Attributum Dei prout virtualiter distinguitur à natura non adoratur vt *quod* : quoniam religio (vt sect. 1. dixi) est pars potestatiua iustitiæ, in quibus requiritur ratio debiti ad alterum; atqui debitum non soluitur attributo prout virtualiter differt à deitate 3.

An quæuis perfectio diuina specificet charitatem. Ratio dubitandi.

à Deitate: quia omnis actus iustitiæ debet tendere ad soluendum alicui naturæ intellectuali,quod debetur ipsi. Indeque probãt communiter Theologi non posse adorari imaginem non adorato exemplari ,quia religio,& dulia tendunt essentialiter ad soluendum quod debetur naturæ intellectuali: hæc enim sola intelligitur per vocem *ad alium*, quæ apponitur in conceptu iustitiæ, seu definitione illius.

4. Dico primo. Omnia diuina attributa possunt esse ratio formalis propter quam Deus diligatur à nobis amore Theologico. Ratio, quia Deus tam propter illa seorsim, quam coniunctim sumpta est summè amabilis: si quidem omnia diuina attributa formaliter ratione sui sunt æqualis perfectionis cum essentia. Imo inde probari posset attributa diuina ratione sui formalissime esse æqualis perfectionis cum natura; quia alioqui non adoraretur supremo cultu, dum adoraretur Deus propter aliquam rationem formalem distinctam ratione nostra ab essentia, neque amaretur super omnia, si ratio formalis diligendi ipsum esset prædicatum formaliter seu ratione nostra distinctum à natura diuina. Possent tamen aduersarij respondere, etiam tuncDeum amari super omnia, quia licet ratio formalis amandi non sit summe perfecta, concretum tamen resultans ex ip'a, & natura diuina est summe perfectum. Sic etiam amatur Deus per charitatem Theologicam, quia creator est non amando ipsum propter solam bonitatem creationis actualis; hæc enim finita est, sed propter perfectionem illius concreti consurgentis ex illo subiecto, & tali forma, sub qua consideratione illud obiectum est dignum amore super omnia. Quod etiam cernitur in concreto hominis sancti; non enim sola gratia placet, licet ipsa dicatur ratio formalis propter quam iustus placet, quia est forma, quæ hominem eleuat vt ita placeat Deo: si autem gratia esset creata & nulli naturæ vnita, non adeo placeret ipsa, sicut Deo placet homo iustus, quia iustus est; & quamuis gratia reciperetur in lapide non ideo ita placeret Deo illa forma, vel concretum consurgens, sicut placet Deo homo iustus.

Attributa possunt esse ratio diligendi Deum amore charitatis.

Attributa sunt formaliter ratione sui æqualis perfectionis cũ essentia.

5. Dico secundo, Christus, qua homo est potest se ipsum diligere per charitatem Theologicam respiciendo se ipsum vt finem *cui*; quoniam Christus qua homo est includit personam infinitam,& ipsi personalitati infinitæ amatur honor & gloria extrinseca per charitatem Theologicam. Præsertim cum ipsa personalitas diuina (vt in præcedenti controuersia dixi) per se ipsam formaliter cognoscat, & amet: sic enim speciali titulo potest esse finis *cui*, & terminare amorem amicitiæ. Quare si alia formalitas virtualiter distincta à diuina natura, nempe volitio, etiam formaliter intelligat, & amet, vti de diuinis relationibus dictum est, etiam cum diuina volitione poterit homo formaliter veram inire amicitiam. Quo etiam pacto natura humana Christi Domini amore amicitiæ diligit propriam subsistentiam: nam quemadmodum sufficit naturarum distinctio ad veram satisfactionem, licet personæ non distinguantur, etenim humanitas Christi satisfecit pro peccatis nostris filio Dei, ita eadem distinctio sufficit ad mutuam vtrinque amicitiam, & consequenter distinctio inter naturam, & personalitatem sufficiet ad veram amicitiam & satisfactionem, si ipsa personalitas formaliter cognoscat, & amet, vti natura cognoscit, & amat.

Christus vt homo se ipsum vt finẽ *cui* per charitatem Theologicam diligit.

6. Dico tertio, Quamuis diuina personalitas non diceretur cognoscens, & amans formaliter ratione sui, adhuc ipsa potest per charitatem diligi & esse finis *cui*. Damus gratis personalitatem diuinam non esse ratione sui formaliter cognoscitiuã aut volitiuam (cuius oppositum probaui loc. cit. Videturque esse de conceptu substantiæ spiritualis esse formaliter cognoscitiuam, aut saltem de quidditate perfectæ spiritualis substantiæ) & adhuc asseritur relationem diuinam posse esse finem *cui* bonum amamus, & consequenter diligitur per charitatem Theologicam: nam eo ipso quod bonum diuinum possit esse finis *cui*, non est cur per Theologicã charitatem nam ametur: nam amor ille est Theologicus; & non spei, ergo charitatis. Posse attributum diuinum esse finem *cui* nostræ dilectionis honestæ, licet tale attributum formaliter non sit cognoscitiuum & volitiuũ probatur facile; nam adhuc illud attributum formaliter excedit omnia bona creata ac proinde est dignũ cultu, & aliis bonis extrinsecis, ergo honeste ipsi amamus cultum, & alia bona extrinseca.

Personalitas diuina est formaliter ratione sui obiectũ formale charitatis.

7. Obiicis attributa prout formaliter seu ratione nostra differunt à natura non posse esse quod adoratur, licet possit esse ratio propterquam Deus adoratur: nam religio est ex virtutibus illis, quæ sunt ad alium; & consequenter ad solam naturam intellectualem, quæ intelligitur per illam vocem *ad alium*, ergo similiter attributũ formaliter, prout ratione nostra differt à natura non erit finis cui bonũ amatur. Respondetur primo attributa diuina posse esse obiectum *quod* adorationis,seu id quod adoratur quia attributum semper concipitur tanquam idem cum natura intellectuali, & amatur & colitur vt idem cum natura, & sic simul amatur & colitur tam natura quam attributum, nec enim tunc amatur aut colitur natura præcisa ab attributo, neque attributum præcisum à natura, sed vtrumque per modum vnius licet ratio formalis amandi, aut adorandi sit attributum; quia ideo amatur & colitur natura diuina, quia est idem cum attributo, quemadmodum ideo amatur, & colitur homo iustus, quia habet in se iustitiam; ex parte autem obiecti adorati vt *quod* se tenent in illo euentu tam natura quam attributum, (licet possit esse alius casus supra insinuatus in quo natura sola adoretur vt *quod*; & ratio formalis adorandi sit attributum) ipsumque attributum est quod adoratur, & ratio formalis propter quam adoratur, licet natura diuina non sit ratio formalis propter quam adoratur.

Obiectio.

Respondetur.

Possunt attributa adorari vt *quod* simul cum natura per modum vnius.

8. Secundo dicimus non facile percipi cur attributum secundum se, licet non sit formaliter intellectiuum, aut volitiuum, non possit adorari absolute non adorata formaliter diuina natura: licet enim non possit adorari imago, quin per illum actum adoretur etiam exemplar, ideo est quia in imagine ipsa non inuenitur excellentia propter quam possit adorari distincta ab excellentia exemplaris. Ratioque assignatur communiter, quia licet aliqua reperiatur dignitas in imagine, eo quod sit repræsentatio exemplaris, distincta à dignitate exemplaris, quantacunque illa sit, tamen illa dignitas, cum non sit naturæ rationalis, neque excedat capacitatem rei inanimatæ, non est talis cui propter ipsam debeat homo se submittere, cuius dignitas est multo excellentior: atqui hæc ratio potius ostendit attributa diuina posse propter se ipsa formaliter adorari non adorata natura; nam ipsorum dignitas est longe superior dignitate naturæ rationalis creatæ, & merito illi se submittit homo. Quo fit vt qui opinantur gratiam habitualem esse perfectiorem anima rationali, difficile ostendant cur ipsa secundum se non possit

Item vt distincta ab eadem.

possit à nobis adorari vt quod: nam honestum est ostendere summissionem, & reuerentiam internam debitam rei excellentiori.

9. Abstrahendo tamen ab his magna erit diuersitas inter adorationem, & amorem: nam licet natura irrationalis non sit à nobis adorabilis, est tamen amabilis, brutisque bonum volumus, non ergo erit cur diuinis attributis infinite perfectis non amemus bonum honestissime, nam de existētia ipsorum honestissimè gaudendus amando ipsis suum esse, & cultum ipsis debitum amamus ipsis; & diuinam naturam amare possumus vt conuenientem attributis. His accedit diuina attributa, licet non sint formaliter seu ratione nostra cognoscitiua, aut volitiua, identice tamen esse cognoscitiua, & hoc sufficere vt formaliter illis tribuamus honorem, seu cultum, & alia bona velimus, quia id æquiualenter perinde est, ac si tribueremus honorem, & cultum, aliaque bona amaremus formaliter naturæ diuinæ; quia à parte rei cultus exhibitus attributo diuino tribuitur naturæ; etenim identitas diuinæ naturæ cum attributis præstat vt æquiualenter sit idem tribuere formaliter cultum naturæ, & attributo, & colere attributum, ac adorare naturam, quemadmodum propter identitatem vnius attributi cum alio & cum relationibus, vnum attributum non est perfectius alio, vel diuinis relationibus, neque omnia attributa simul sumpta sunt intensiue quid perfectius, quam vnicum attributum, vt probatum manet alibi & in tract. de voluntate Dei dicemus.

Attributa vt condistincta à natura possunt esse obiectum formale charitatis per modum finis cui.

10. Non tamen videtur improbabile, si nulla perfectio diuina præter naturam diuinam sit formaliter cognoscitiua, & volitiua, solam naturam diuinam esse finem cui charitatis: cætera autem bona diuina amari Diuinitati, si præscindamus per amorem naturam diuinam à reliquis perfectionibus: si tamen nulla facta præcisione Deum amemus propter ipsum & ipsi amemus bonum intrinsecum, aut extrinsecum, ille actus procedit à charitate Theologica. Probarique potest assertum; quoniam, vt inquit S. Thomas 2. 2. q. 23. art. 1. charitas est amicitia ad Deum: amicitia vero tendit in naturam rationalem vt finem *cui*. Sic etiam exponi potest idem D. Angelicus dum artic. 4. docet bonum diuinum in quantum est obiectum beatitudinis habere specialem rationem boni, à qua charitas habet quod sit specialis virtus: nam sensus est charitatem non respicere per modum finis *cui* nisi quod potest beatificare: Deus autem vt potest nos beatificare, quatenus complectitur omne bonum diuinum est finis *cui* charitatis; & natura diuina prout ratione nostra differt ab attributis, si videretur cum hac præcisione, posset nos beatificare: secus attributum si videretur non visa essentia Alij aliter explicant S. Thomam, quæ expositiones deficiunt, nam S. Thom. intendit assignare formale obiectum charitatis quatenus Deus prout est obiectum beatitudinis propter se ipsum & absque respectu ad bonum nostrum specificet charitatem Theologicam.

Qua ratione probabile sit solam naturam diuinā esse finem cui charitatis.

Sect. III.

An Christus per omnes actus omnia quæ diligebat in se ipsum ordinauerit?

1. Omnes actus Christi Domini fuisse charitatis Theologicæ supponunt ex recentioribus non pauci; quoniam hic est perfectissimus modus operandi. Non tamen idcirco ipsi denegant actus aliarum virtutum, sed potius supponunt eundem actum Christi Domini pertinere ad diuersas virtutes, quoniam idem actus respicit plures fines adæquatos, seu plura adæquata motiua; non quia ille actus possit esse absque vtroque motiuo, sed quia ita voluntas fertur ad vnum motiuum, vt ex vi amplectendi ipsum colligi possit voluntatem amplexuram idem obiectum deficiente vno ex illis motiuis. Sic sentit Cardinalis de Lugo hic disp. 27. sect. 2. num. 6. Alij vero non adeo firmiter loquuntur; solumque docent habitum charitatis Christi suum peculiarem influxum præstitisse in omnes, aut plerosque saltem actus aliarum virtutum elicitos ab ipso Christo, quia oportebat ipsum operari memorem sui saltem plerumque: ipsum namque dedeceret tam frequens obliuio, aut quasi obliuio sui, neglectusque singularis suæ excellentiæ. Consequentius tamen asseritur nullum exercuisse actū Christum Dominum, qui non esset ex motiuo charitatis, quia hic est perfectissimus modus operandi. Neque aduersariorum fundamentum probat actum Christi etiam plerumque fieri simul ex motiuo charitatis, & aliarum virtutum, sed ad summum per diuersos actus amari idem obiectum ex motiuo charitatis, & aliarum virtutum.

Prænotātur nōnulla circa autorum placita.

2. Alij vero vniuersim putant nullum esse posse motiuum formale adæquatum specificans aliquem habitum, vel actum, quod simul in eodem actu coniungatur cum alio motiuo adæquato; quia si eiusmodi motiua sic coniungi possent, etiam in infinitum mirum in modum coniungi possent, quia sic etiam in infinitum multiplicarentur habitus tam naturales, quam supernaturales; tam virtutum quam vitiorum: nam actui respicienti essentialiter duplex motiuum correspondéret per se habitus respiciens illa motiua; quia cuilibet actui respondet habitus proportionatus de se respiciens motiuum actus: nam sicut actus respiciens vnicum motiuum differt specie ab actu respiciente duplex motiuum, ita & habitus inclinans ad actum respicientem vnicum tantum motiuum differt specie ab habitu inclinante ad actum essentialiter respicientem duplex motiuum; nam actus per se generant habitum inclinantem ad actus similes illis à quibus ipse procedit; cum igitur actus plura motiua specie diuersa respiciens non possit non esse specie diuersus ab actu respiciente pauciora motiua, & motiua possint multiplicari in infinitum; consequens erit vt habitus tam virtutum, quam vitiorum possint in infinitum multiplicari, & in nostra erit potestate pro multiplici combinatione motiuorum, quæ in ipsis actibus esse potest, multiplicare habitus specie diuersos. Quare de facto plures essent in nobis virtutes supernaturales Theologicæ, quam tres; nam idem actus posset habere motiuum charitatis & spei, ac proinde procedet ab habitu qui simul sit charitas, & spes, & idem actus respiciet motiuum charitatis, ac temperantiæ, ac proinde procedet à charitate diuersæ speciei ab illa, quæ elicit actus respicientes solummodo motiuum charitatis.

Possit ne eiusdē actus duplex dari motiuum, & specificatiuū adæquatum

Aliquorum placitum.

3. Respondebis virtutes has Theologicas, quæ tenderent in actus respicientes diuersa motiua non esse diuersæ speciei à tribus virtutibus Theologicis, quas communiter agnoscunt Theologi, si considerentur præcisè vt Theologicæ sunt, quia vt sic non respiciunt obiecta formalia diuersa. Sed contra est primò, quia differentia illa specifica huius

huius virtutis Theologicæ vt talis exigit secum identificare virtutem productiuam actus respicientis alia etiam motiua, ergo illa virtus vt est Theologica in tali specie infima, differt specifice à virtute illa altera. Quemadmodum homo vt intellectualis est in tali specie infima, differt specifice ab Angelis: nam etiam per speciales differentias intellectualitatis specie differunt. Ratio est quia vna charitas in propria differentia specifica fundat non esse spem; secus vero altera charitas.

Verior opinio.

4. Non efficient hæc obiecta, ne existimemus vnicum actum posse plura motiua totalia aut partialia respicere: etenim æque probarent non posse eundem actum respicere intrinsece duplicem finem partialem, & consequenter non posse Petrum, verbi gratia, iter agere propter visendum amicum, & propter lucrum aliquod, ita vt ipse non aggrederetur iter solius lucri causa, vel propter solam collocutionem cum amico, cuius oppositum resistit apertæ experientiæ: etenim si semel actus hic tendit in duplex illud motiuum inadæquatum, poterit, similiter vnicus actus respicere inadæquate motiua duplicis virtutis, in quo casu instantur cuncta, quæ pro sententia opposita obiecimus: nam ille actus solum inadæquate respiciens duplex illud motiuum inadæquate producet habitum per se productiuum actuum respicientium duplex hoc motiuum, si fundamentum aduersariorum est alicuius efficacitatis.

Habitus acquisitus per se respicit omnia motiua actuum à quibus generatur.

5. Quare verisimilius est habitus facilitantes, qui producuntur per actus per se respicere omnia motiua, quæ respiciuntur essentialiter ab actibus producentibus habitum. Neque absurda est illa multiplicitas habituum, quando quidem, & actus ita multiplicari specie probatū manet. Habitus vero supernaturales per se infusi, quia non procedunt efficienter ab actibus non sic multiplicantur, sed duplex habitus verbi gratia charitatis, & spei concurrent ad eundem actum per se respicientem motiua charitatis, & spei, quemadmodum species visiua Petri, & species Pauli, concurrunt ad eandem visionem qua cernitur simul Petrus, & Paulus, licet illæ species seorsim possint concurrere ad visiones seorsim intuentes Petrum, & Paulum & sicut eadem cognitio indiuisibilis per quam cognoscitur mons aureus elicitur à duplici specie montis, & auri, & illa qua affirmamus Petrum non esse Paulum procedit à duplici specie Petri scilicet, & Pauli, & eadem pars visionis intuens albedinem, & nigredinem resultat ex duplici specie albedinis, & nigredinis. Quo etiam pacto actus, qui primo elicitur respiciens duo motiua virtutum si iam erat acquisitus duplex habitus, quorū quilibet processit ab actu respiciente vnicum motiuum oritur ab illo duplici habitu, & vterque habitus concurrit ad elicientiam vnici actus tendentis in illud duplex motiuum: homo namque ille ratione habituum præcedentium experietur facilitatem in elicientia illius actus. Postea vero non erit cur generetur duplex habitus, sed vnus æquiualens duobus, & intensiue augens duplicem habitum præcedentem, quia non apparet necessitas multiplicandi habitus. Sic etiam vnicus actus indiuisibiliter tendens in Petrum & Paulum producet vnicam speciem per quam eliciatur cognitio indiuisibiliter repræsentans Petrum & Paulum.

Charitas & spes possunt concurrere ad actum per se respicientem vtriusque motiuum.

6. Eaqueptopter existimo in Christo Domino vnicum actum respicere omnes fines honestos, qui sibi proponebantur circa talem operationem, & non erant incompossibiles. Neque solum respiciebant motiuum charitatis amando bonum diuinæ naturæ, sed etiam ipsimet personalitati Verbi, ac proinde Christus qua homo erat constitutus ex humanitate, & subsistentia Verbi, se ipsum diligit per charitatem Theologicam ordinādo cuncta in se ipsum. Neque obstat humanitatem Christi amore concupiscentiæ diligere se ipsam, amando sibi aliquod bonum: nam illud etiam bonum amat amore amicitiæ Diuinitati, & personalitati Verbi Dei. Et quidquid Christus per humanitatem ipsi humanitati amat, vltimo refert in Deum ipsum per eundemmet actum, nec non & actum ipsum: nam dum humanitas quidquam amat, quia est bonum ipsius humanitatis, simul bonum illud vt sibi conueniens amat ipsi Deo, quia bonum nostrum honestè amatum etiam vt conueniens nobis, Deo conuenit, quia in ipsius honorem, & gloriam cedit.

Vnicus Christi actus omnes fines honestos inter se compossibiles respicit.

Christus vt homo se ipsū charitate Theologica diligit ordinando cuncta in se ipsū.

7. Hinc primo intelligi potest quonam pacto possit Deus veram amicitiam cum iustis inire amando iustos propter ipsos, quamuis omnia vltimo diligat propter se ipsum: nam amare iustos propter se ipsos non importat *non propter aliud* per illum actum, sed solum amari ipsos quia in se habent bonitatem per complecentiam in tali sanctitate, quia est bona ipsis, ita vt iusti sint finis *cui* bonum amatur, quia ipsis bonum est, tametsi finis ille non sit vltimus; quia adhuc ille finis *cui* seu homo iustus ordinatur ad Deum tanquam finem *cui* vltimum; ipsi enim iusto amatur bonum quia bonum ipsius est, sed bonum ipsius iusti, quia bonum iusti est, & ipsemet iustus amatur Deo ipsi, quia bonum Dei est. Vt ergo iustus diligatur amore amicitiæ à Deo satis est vt Deus amet ipsi iusto bonum ex complacentia in ipso iusto, & quia est bonum ipsius iusti: dum enim sic amatur iustus non materialiter sed formaliter diligitur; quia diligi aliquod bonum propter se est amari motiuo sufficienti vt ibi quiescat voluntas, licet possit per aliquem actum voluntas in illo nō quiescere, sed rursus in aliud ordinare: atqui iustus per illum actum diuinæ amicitiæ amatur quia est in se bonus, & ipse propter suam bonitatem terminat actum per quem amatur ipsi bonum, & habet rationem finis *cui* nam ita amatur ipsi bonum vt sufficienter possit actus honestus quiescere in illo fine *cui* attenta præcisè illa bonitate: Deus autem quia nequit plene quiescere in alio præter se ipsum, non solum amat iustum illo amore amicitiæ, sed per eundem actum amat sibi ipsi iustum ipsum & bonitatem illam, quam amat iusto, & ex vi modi tendendi proprij illius actus non sistit vltimo in alio quam in Deo ipso.

Qua ratione per eundē actū Deus diligat iustos amore amicitiæ propter se ipsos, nec non vltimo propter se ipsum.

8. Quo etiam pacto intelligitur facile dari in Deo virtutes morales, licet cuncta in se ipsum referat per affectum; quia amat, verbi gratia, subleuationem alienæ miseriæ propter honestatem ipsius, in qua honestate conquiescit sufficienter, & honeste aliquis actus voluntatis, & consequenter nō erit cur reperiri non possit in Deo formalissime honestas misericordiæ: etenim amatur obiectum misericordiæ, quoniam in se honestum est, quæ ratio formalis sufficienter specificat actum misericordiæ sistentem in sola illa bonitate. Quare licet honestas illa misericordiæ ametur Deo, seu vt medium ad complacentiam diuinam, adhuc ille actus erit simul misericordiæ, & charitatis, quia respicit rationem formalem subleuationis alienæ miseriæ, quia se ipsa est bona, & expetibilis honeste independenter ab ordinatione ad alium obiectum, neque se habet vt medecina præcisè vt

Virtutes morales reperiuntur in Deo.

vtilis

vtilis, quæ vt ſic non eſt amabilis niſi propter ſanitatem, ſed potius formalis illa ratio miſericordiæ per ſe appetitur, vti medicina amatur quatenus eſt in ſe dulcis, quæ vt talis ſufficienter de ſe terminat amorem independenter ab amore alterius, licet illa medicina quatenus dulcis, ſeu delectabilis poſſit pariter per eundem actum ordinari ad conſequutionem ſanitatis media delectatione: tunc enim poteſt amari medicina vt dulcis, quatenus ſufficienter illa bonitas de ſe terminat amabilitatem, licet tota illa bonitas ex determinatione volentis ordinetur etiam ad conſecutionem alterius boni, aut amari etiam poſſit alteri tanquam finis *cui*, quoniam alter ex hac delectatione aliena delectationem capit, & ſub hac ratione eſt illi bona delectatio aliena.

9. Dupliciterque poteſt voluntas ſe habere dum amando potum vt dulcem amanti illum ordinat ad alium vt finem *cui*: poteſt namque conſiderari potus quatenus dulcis amanti, ita vt hoc motiuum ſit adæquatum de ſe, ſi ita feratur voluntas in illam rationem formalem, vt ex vi modi tendendi colligi poſſit dulcedinem illam fore amandam, vt bonam ipſi amanti, licet minime eſſet bona alteri: ſecundo poterit illa bonitas dulcoris quatenus bona eſt ipſi amanti, eſſe ſolum motiuum partiale, & non vltimum, quia ex vi modi tendendi actus exprimit voluntas non fore eligendum illud motiuum niſi pariter illa ratio formalis amata eſſet bona alteri, & ſic poterit ex vtroque motiuo conflari vnicum integrum, & adæquatum, licet motiuum per quod amatur illa bonitas vt conueniens alteri dicatur vltimum; quia bonitas illa vt conueniens amanti ordinatur ad aliud ſuppoſitum, cui etiam eſt conueniens; non autem vt bona alteri ordinatur ad ipſum amantem tanquam ſibi conueniens. Hoc poſteriori modo amat Deus amore amicitiæ iuſtos, & tendit in obiecta formalia virtutum moralium; quia cum ipſe non poſſit quieſcere in alio obiecto formali præter ſe ipſum, non poteſt actus diuinæ voluntatis ex vi ſui modi tendendi exprimere diuinam voluntatem amaturam obiectum creatum, quin per talem amorem ordinaretur formaliter obiectum illud in Deum ipſum: nam centrum vnicum actuum diuinæ voluntatis eſt Deus ipſe.

10. Ex his non operoſe intelligitur qua ratione vnus iuſtus diligat alium amore amicitiæ per charitatis habitum; nam licet ab vno iuſto ametur alter propter ſuam intrinſecam bonitatem, & quia iuſtus eſt formaliſſime, & ipſi vt fini *cui* ametur aliquod bonum; tamen ipſe iuſtus formaliter amatus propter propriam bonitam, cuique bonum diligitur, vt talis in Deum ordinatur amando illum Deo, quia eſt ipſe glorificatio diuinæ maieſtatis. Tamen ad actum illum duplex virtus concurrit, & amicitia ſupernaturalis in proximum, & charitas in Deum, quæ ordinat obiectum ipſum formale amicitiæ in Deũ ipſum. Denominatur tamen ille actus potius charitatis Theologicæ, quam virtutis moralis amicitiæ in proximum, quia in Deo vt in fine *cui* vltimò quieſcit. Sic conciliantur plura teſtimonia S. Thom. quæ alioqui eſſent difficilia: nam docet actum, quo per charitatem amicabiliter diligo proximum non differre ſpecie in eſſe moris ab actu charitatis quo Deum diligo propter ipſum, ita ſcripſit 2.2.quæſt. 25.art.1.quod nequit intelligi niſi loquatur de amicitia erga proximum, quæ omnia vltimo in Deum referat tanquam in obiectum primarium: ſi autem loquatur de prædicto actu charitatis, recte aſſeruit illum actum in genere moris non diſtingui ſpecifice qua charitatis eſt ab actu reſpiciente ſolum Deum; quia in genere moris ſpecificantur ab obiecto formali, non vero materiali: in hoc enim differunt actus virtuoſi à peccaminoſis, quod actus praui differunt etiam in genere moris ſpecificè pro diuerſitate obiectorum materialium contra diuerſas virtutes, & etiam pro magna diuerſitate materialis obiecti contra eandem virtutem, vt iniuſtitia furti differt ſpecie à detractione, & hæc à contumelia: at vero operationes virtuoſæ ſolum diſtinguuntur ſpecie in genere moris ratione formalis obiecti. Sic etiam neque actus ſupernaturales non morales, vt viſiones beatificæ, non differunt ſpecificè Theologicè pro diuerſitate materialium obiectorum, quia obiectum formale eſt tota ratio diligendi, aut cognoſcendi, à qua deriuatur tota laudabilitas operis, aut concurſus in cognitionem. Phyſice tamen differunt ſpecifice actus pro diuerſitate obiectorum materialium, ſi non admittatur phyſica inæqualitas intra eandem ſpeciem; quia tamen diſp. 52. ſect. 10. oſtendi eſſe nimis probabile intra eandem ſpeciem dari illam inæqualitatem, ideo probabile eſt non differre ſpecifice phyſice actus pro diuerſitate obiectorum materialium, licet actus illi ſint valde diſſimiles; quoniam ſimili modo conſideranda ſunt reſpectu actuum obiecta materialia in eſſe phyſico, & in eſſe moris: etenim cum intra eandem ſpeciem phyſicam reperiri poſſit inæqualitas, vt loc. cit. oſtendebam, non erit cur obiecta materialia non refundant in actus ſolummodo inæqualitatem intra eandem ſpeciem, vt illam refundunt in genere moris: ideo namque in eſſe moris materialia obiecta non tribuunt ſpeciem actui bono, tametſi ratione melioris materialis obiecti creſcat moralis bonitas actus, quia tota ratio obiectiue determinans ad perfectionem actus eſt obiectum formale: ſi quidem obiectum materiale non amatur, aut cognoſcitur ratione ſui, ſed alterius, nempe obiecti formalis de ſe mouentis, aut determinantis ad amandum, ſeu cognoſcendum materiale obiectum: quæ ratio eodem modo procedit reſpectu phyſicæ diuerſitatis.

Vnus iuſtus poteſt aliū diligere amore amicitiæ per habitum charitatis.

Quî actus differant ſpecifice in genere moris.

Diſcrimen inter actus bonos & malos.

Diuerſificantur tamen in genere moris actus 11.
praui propter diuerſitatem ſpecificam obiectorum materialium; quia lex diuina, aut dictamen rationis directe prohibet materiale obiectum independenter à lege prohibente formale obiectum. Ideoque licet finis ſit bonus, electio praui medij eſt mala, quia directè ratione ſui independenter à fine prohibetur illud malum medium, ſeu materiale obiectum. Indeque fit illum qui furatur propter mechiam duplex ſpecie peccatum committere, quia opponitur duplici legi directe prohibenti ſuum obiectum: nam lex vna directe & per ſe prohibet furtum: altera vero adulterium.

Quando vero per charitatem formaliter amantur Deo diuerſa bona, quæ habent rationem formalem finis *qui* diſtinguntur ſpecie illi actus attenta ratione formali infima charitatis, licet non differant formaliter ex obiecto formali, quod in genere reſpicitur à charitate; quoniam obiectum formale charitatis Theologicæ licet determinet finem *cui*, nempe Deum, non determinat finem *qui*, nempe bonum quod Deo volumus Hæc videtur optima conciliatio locorum S. Tho. nam 2.2.q. 25. art. 12. ad 1. & q.26. art. 5. in corpore, & art. 6. ad 2. necnon art. 7. diuerſas eſſe ſpecies dilectionis in charitate ex parte boni Deo amati,

Conciliātur difficilia S. Thomæ loca circa obiectū formale charitatis. amati, licet conetur assignare vnum obiectum formale charitatis, nimirum generice, & in tota sua latitudine; quia primatium specificatiuum charitatis est finis *cui*.

13. Ex hac etiam doctrina intelligitur plenius discrimen quod ipse 2. 2. q. 103. art.3. in 2. argumento assignat inter charitatem, & religionem; quia charitas in proximo respicit Deum vt motiuum formale, videlicet vt finem *cui* præamatum ad quem cuncta per se ordinantur, religio respicit non diuinam excellentiam tanquam obiectum amatum, sed cultum, qui formaliter amatur propter suam honestatem. Ideo etiam ibi q. 25. art. 10. in 2. argumento, & q. 81. art. 4. in 3. asserit diuersa virtute coli Deum ipsum, & sanctos, licet per eandem charitatem Theologicam ametur Deus, & diligantur sancti; quia scilicet per charitatem amatur sanctus Deo ipsi, & sanctus habet rationem finis *qui*, obiectum autem charitatis per modum finis qui (vt inquit D. Angelicus dicta q. 25.) est bonum in communi, & sic non variatur in proximo, & Deo, nisi materialiter respectu rationis formalis genericæ: at vero religio respicit cultum vt obiectum per se amatum; non vero excellentiam personæ, cui cultus defertur, ita vt illa excellentia formaliter ametur. Et licet excellentia personæ sit ratio formalis tribuens cultui amabilitatem, quemadmodum gratia habitualis præstat vt iustus sit diligibilis amore amicitiæ, licet ipsa gratia non sit diligibilis amore amicitiæ; tamen ipsa excellentia est diuersa in Deo, & in sanctis, & sic reddit cultum formaliter diuersimode amabilem, ac proinde non eadem virtute colimus Deum, & sanctos quia diuersa honestas resplendet in cultu Dei, & in cultu sancti.

Cur iuxta S. Thomam Deus & sancti diuersis colantur virtutibus, amentur autem eâdem charitate Theologicâ.



DISPVT. LV.

Fuerit ne in Christo Domino habitus pœnitentiæ? Pluraque alia de virtutibus Christi Domini.

ESSET labor fere immensus si de singulis virtutibus proprias excitaremus quæstiones; ideo in hac principia stabilientur ex quibus perplures aliæ dirimi queant.

SECT. I.

Quibus fundamentis pars affirmatiua potissime probetur à recentioribus.

1. Primum fundamentum. HAbitum infusum pœnitentiæ fuisse in Christo Domino affirmant Suarez de pœnitentia disp. 7. sect. 1. & tom. 1. in 3. par. disp. 19. Coninch. de pœnit. disp. 1. dub. 3. Lugus disp. 6. n. 6. qui prætermissis aliis fundamentis id confirmat; quoniam dum ex natura rei non repugnat actus pœnitentiæ absolutæ, tametsi modo repugnet ratione alicuius circumstantiæ, non repugnat habitus infusus, sed Christo Domino non ex natura rei repugnat ille actus, licet ob aliquas circunstantias ipsi repugnet, igitur in ipso fuit habitus pœnitentiæ. Maior probatur, Habitus non respicit quid possit hoc subiectum facere inspectis omnibus circunstantiis: etenim dum cæcus, aut mutus baptizatur non minus datur ei habitus infusus ad coercendos oculos, aut linguam, quam si cæcus non esset aut mutus, quoniam solum consideratur quid subiectum de se possit facere, licet consideratis omnibus circunstantiis non possit actum elicere. Minor probatur, nam minime repugnabat assumi humanitatem ad suppositum Verbi post commissum peccatum & tunc ille homo Deus posset elicere perfectam peccati detestationem non vt commissi à Verbo, sed ab humanitate, quæ post peccatum erat à Verbo assumpta, igitur non pugnat de se actus perfectæ pœnitentiæ cum vnione hypostatica magis quam memoria peccati, licet ille actus repugnauerit de facto, quoniam humanitas non supponebatur peccasse ante vnionem.

Non admodum efficax videtur hæc ratio: 2. nam vnio hypostatica ex natura rei nequit communicari humanitati, quæ antea peccauit ac proinde ex natura rei repugnat Christo Domino ille actus pœnitentiæ. Rursus, licet vnio hypostatica non exigeret existere in humanitate quæ nusquam peccauerit, satis esset de facto existere in humanitate in primo instanti conceptionis humanitatis ne daretur in Christo ille actus, aut habitus pœnitentiæ, quia persona illa vt primo constituta in primo suæ conceptionis momento repugnat cuiuis peccato: semperque debet præintelligi ex natura rei persona substantialiter completa, quam præuideatur aliqua ipsius operatio, & quia de facto non fuit aliud substantiale complementum, ideo ex natura rei subsistentia Verbi præcedebat omnes Christi operationes; quare licet vnio hypostatica ex natura rei non exigeret existere in primo momento existentiæ illius humanitatis: tamen quia ex natura rei debebatur humanitati ante omnem operationem hæc vel illa subsistentia, ideo virtutes debent esse accommodatæ statui illius personæ secundum se, & quia non erat in Christo alia personalitas præter diuinam, virtutes debebant esse proportionatæ statui personæ diuinæ, quæ cum erat de se incapax peccati, ideo non debuit esse in ipsa virtus pœnitentiæ.

Non satis efficax.

Subsistentia præcedit ex natura rei naturæ operationes.

Hinc est vt S. Thom. in 4. dist. 14. quæst. 1. art. 3. quæstiuncula .. ad 2. negauerit Christo Domino virtutem pœnitentiæ, licet in corpore admittat in beatis pœnitentiam quoad habitum, & quoad aliquem actum; quia beati radicaliter sunt capaces peccati cum sint puræ creaturæ, & & in via multi habuerint peccatum actuale, licet modo ratione beatitudinis nequeant illud habere; at vero Christus Dominus nusquam peccare potuit, quia eius humanitas non potuit esse absque aliqua subsistentia substantialiter complente naturam, & nusquam fuit cum aliqua præter diuinam; & ideo non habuit pœnitentiam, quæ inclinat ad detestandum peccatum proprium. 3.

4. Secundum. Secundo obiiciunt alij, Desiderium de satisfactione per alium à peccatore exhibenda ex formali motiuo satisfactionis, seu honestatis in ipsa satisfactione repertæ est actus elicitus à virtute pœnitentiæ: nam huius actus formale motiuum est idem cum motiuo formali voluntatis satisfaciendi pro peccato proprio: etenim vtriusque satisfactionis eadem est secundum speciem

speciem honestas, igitur cum hic posterior actus procedat à virtute pœnitentiæ, etiam ille prior ab eadem virtute procedet, qui cum in Christo Domino esse potuerit non erit cum in ipso non fuerit pœnitentiæ virtus. Declaratur discursus: Idem est motiuum formale actus, quo volo subleuare miseriam pauperis, & actus quo cupio vt alter eam subleuet, dum respicitur honestas subleuationis illius, ac proinde vterque ille actus ad eandem virtutem misericordię pertinet vt communis sensus fatetur, igitur idem erit motiuum formale actus quo volo satisfacere pro peccato, & quo volo vt alter satisfaciat pro tali peccato, aut quo alter vult satisfacere pro tali peccato alieno. Hanc rationem attingit inter alios Merarius to. 3. disp. 6. sect. 2. num. 4.

4. *Eleuatur.* Nimium tamen probat: ex ipsa nanque fieret in Deo, & Angelis reperiri castitatem, nam ex affectu erga nostram castitatem vult nos cohibere luxuriæ motus. Quo etiam argumento probaretur in Deo esse humilitatem, spem, obedientiam: nam ex affectu erga illa obiecta formalia virtutum vult illos actus exerceri à nobis. Quare non recte prædictus author probat in Christo reperiri habitum pœnitentiæ, quia in ipso potest esse inefficax complacentia erga obiectum formale pœnitentiæ, nec non gaudium de satisfactione ab alio qui peccauit, exhibita: etenim eodem modo probaretur in Deo & Angelis esse castitatem, humilitatem, & in Deo etiam esset virtus pœnitentiæ, quia gaudere potest de satisfactione ab alio qui peccauit exhibita, & Angeli possunt habere prædictas simplices complacentias erga obiecta formalia castitatis, nec non gaudia circa obiecta formalia castitatis per alios custodita.

5. *Tertium.* Obiicit, Pœnitentiæ habitus, vt existat in aliquo subiecto, non prærequirit vt subiectum illud possit elicere actum eius efficacem, nempe absolutam intentionem satisfaciendi Deo pro peccato; nam in Beatis admittuntur virtutes morales infusæ, & acquisitæ v.g. temperantiæ, fortitudinis, iustitiæ, & similes, cum tamen hi proprios harum virtutum actus efficaces nequeant exercere, sed solummodo inefficaces, seu simplicis complacentiæ. Imo nimium anceps est, exerceant ne Beati vllum actum harum virtutum in statu beatitudinis, & nihilominus fatentur omnes in ipsis reperiri hos habitus. Cuius ratio est, quoniam moralis virtus est de se maximum creaturæ rationalis ornamentum, ac proinde licet nullum actum exercerent ex vi status beatitudinis, tunc haberent se perinde atque si naturâ suâ qualitates operatiuæ non essent, quæ non idcirco deberent à beatis excludi; nam aliæ qualitates non operatiuæ Beatis conceduntur. Neque valet si dixeris, fidem ideo à Beatis excludi quia nullam posset elicere operationem in patria; non enim ideo præcisè non remanet habitus fidei in patria, sed quia naturâ sua minus decet statum beatitudinis, qui est status claritatis: tum etiam quia in beatitudine loco fidei datur aliquid longè perfectius, videlicet lumen gloriæ.

6. *Eliditur.* His minime obstantibus asserendum est non sufficere subiectum posse elicere actus simplicis complacentiæ vt in ipso constituantur prædicti habitus, vt apertius innotescet in solutione tertij fundamenti prædictæ sententiæ. Longiusque à vero recessit existimare, dari in beatis habitus supernaturalium virtutum, qui nullum possint elicere actum, & qui solum existant propter ornatum: sic enim fides maneret in beatis propter ornatum, licet superueniret lumen gloriæ elicientium operationum incompossibilium cum operationibus fidei, quia constituit statum claritatis; nam illa virtus maneret ad ornatum; quemadmodum iuxta aduersarium manet in beatis temperantia, & fortitudo, licet ratione status beatifici prædictæ virtutes non possint elicere aliquem actum. Quod vero in Beatis loco fidei detur lumen gloriæ solum probat loco operationum fidei, quas viatores in via eliciunt subrogati cognitionem claram illorum obiectorum elicitam à lumine gloriæ; non vero destrui habitum fidei; quia ipse remaneret in ornatum naturæ rationalis, quemadmodum aliæ virtutes nullum elicientes actum in patria remanent propter solum ornamentum, & decorem naturæ intellectualis.

Solius ornatus gratiâ nō ponuntur virtutes supernaturales in beatis, si nullū ibi exercere possint actū.

7. *Non manet habitus in statu, cui per se repugnat aliqua perfecta operatio eiusdem habitus.* Quapropter cum communiter Theologi doceant fidem etiam quoad habitum non perseuerare in patria affirmandum est habitus non exigi à gratia nisi propter operationes ipsorum, & non permanere in statu cui per se repugnat ex natura rei aliqua perfecta operatio eiusdem habitus, cuiusmodi saltem est efficax gaudium de possessione illius obiecti de se excludens tristitiam circa existentiam talis possessionis, & voluntatem affectiuè efficacem circa carentiam illius possessionis, quemadmodum amor viatoris, aut Beati circa bona intrinseca Dei præcisè considerata, est efficax, licet nullum possit apponere medium vt existant illa bona intrinseca Deo, & necessaria; quoniam amor ille non est præcisè simplex affectus velleitatis; nam de se excludit odium, & voluntatem affectiue efficacem circa carentiam existentiæ illorum bonorum. Ratio est; quia gratia non exigit habitus operatiuos propter solam rationem ornatus seu decoris; sic enim non magis exigeret habitus quam plures alias qualitates supernaturales non operatiuas, quas minime deposcit; sed potius exposcit habitus propter operationes, ac proinde non appetit illos nisi in subiecto potente elicere prædictas operationes.

Gratia non exigit habitus nisi propter operationes.

8. *Occurritur instantiæ.* Instaurare nihilominus poteris obiectionem, quoniam potentia nutritiua, & generatiua nullum eliciunt actum in patria, & tamen perdurant in statu beatitudinis, igitur quamuis prædicti habitus nullam possent in statu glorioso efficere operationem, permanere debuissent. Respondetur negando consequentiam; quia natura humana (cui non debetur status ille beatificus; nam eleuatione indiget ad illius assecutionem) determinate exigit illas proprietates, (quas admittimus distingui à substantia animæ, & organizatione) essetque consequenter manca si priuaretur proprietatibus determinate petitis; at vero gratia non petit omnino absolute & determinate illos habitus, sed respectiue, aut conditionate, ita vt per ordinem ad subiectum per se ex vi status potens elicere dictas operationes petat illos habitus; secus vero per ordinem ad subiectum incapax per se ex vi status efficiendi tales actus. Ideo licet in nobis dentur supernaturales habitus quibus appetitus sensus ducitur ac regitur, & in officio continetur, non dantur in Angelis tales habitus. Visio etiam beatifica postulat dum est in anima vnita corpori quasi per modum proprietatum dotes gloriæ corporis, quas non petit in Angelis, neque anima separata. Sunt etiam qui putent in appetitu sensitiuo dari habitus supernaturales, ita docent inter alios P. Granados 1. 2. controu. 4. de habitibus disp. 6. n. 7. Bartholomeus Medina 1. 2. quæst. 63. art. 1. & nihilominus gratia non petit hos habitus in natura Angelica. Docentque illos habitus futuros post resurrectio-

Cur maneat in beatis potentia nutritiua, &c.

nem

nem in beatitatem in sensu interno, quam in appetitu, quia ibi eliciunt actus sensitiuos intrinsece supernaturales. Imo iuxta doctrinam aliquorum & sensus externi in patria eliciunt supernaturales actus; nam lucem supernaturalem oculis corporeis eleuatis intuentur actu supernaturali vt docet Ricardus in 4. dist.49. art.4. quæst.6. licet illa lux videri possit visione naturali si confundatur cum luce naturali. Credibileque est post resurrectionem Beatorum gustum, auditum, odoratum circa obiecta naturalia elicituros operationes alterius ordinis, neque in solam intensionem illarum operationum debet reduci illa excellentia percipiendi obiecta: alioqui limitata virtus eleuaretur vltra suam actiuitatem præstando maiorem conatum, quam posset naturaliter, quod fieri non posse constat ex præcedenti controuersia.

Probabile est sensus hominis in Patria elicere actus superioris ordinis.

9. *Fundamentum.* Tertio principaliter probant alij in Christo fuisse habitum infusum pœnitentiæ; quia licet Christo Domino repugnet actus absolutus efficax pœnitentiæ non minus quam peccatum ipsum: tamen ipsi non repugnat hic actus conditionatus: *Si per impossibile committerem peccatum, dolerem de illo, satisfacerem* Deo: habitus autem pœnitentiæ deseruit ad hos actus conditionatos. Putant nonnulli ideo habitum pœnitentiæ non elicere eiusmodi actus, quia non sunt laudabiles & virtuosi, sed inepti, ac turpes si eliciantur à subiecto cui per se repugnant actus absoluti circa talia obiecta: etenim perinde erit Christum velle dolere de peccato si illud committat, atque Christum velle dolere si non fuerit Christus sed aliud suppositum distinctum à se: peccare enim intrinsece includit non esse Christum, quod est inepte velle, quemadmodum ingens ineptitudo esset velle me facere aliquid si fuero chimæra.

Aliquorum responsio.

10. *Insufficiens.* Hæc tamen responsio in pluribus deficit, Primo quia illi homini absolute possibile erat peccare: nam eadem humanitas potuit subsistere per substantiam propriam, & ita peccare; esserque idem homo ille qui peccaret, ac iste qui modo est Christus; quoniam ad constitutionem huius numero hominis sufficit hæc numero humanitas cum hac vel illa subsistentia, quemadmodum subsistentia specie diuersa non sufficit vt Christus non sit homo eiusdem speciei nobiscum vt late ostendi tract. de voluntate Dei disp. 5. Et quãuis hic numerus homo determinate includeret hanc numero subsistentiam sufficeret naturam humanam de se potuisse peccare, vt actus ille conditionatus; *si peccarem* non censeretur ineptus; nam per illum actum solum amat natura humana formaliter, non vero subsistentia Verbi; humanitati autem possibile erat illud peccatum considerata ipsa secundum se. Imo posset diuinitus illa humanitas inuincibiliter ignorare se fuisse vnitam Verbo, & sic elicere propositum de se efficax dolendi de peccato casu quo peccaret.

Ad constitutionem huius numero hominis sufficit hæc numero natura cum hac vel illa subsistentia.

11. *Actus conditionati sub hypotesi impossibili attingẽtes obiectum honestum, laudabiles sunt. Angelis congruunt.* Deficit adhuc responsio; quoniam negari nequit esse laudabiles actus, quibus Angelus vellet esse temperans, seu castus sub conditione quod esset homo, quemadmodum ipsi esset maxime vituperabilis conditionata voluntas violandi castitatem si esset homo, aut eligendi aliud obiectum turpe sub conditione quod homo esset. Quod idem est perspicuum in homine volente eligere obiectum aliquod turpe sub conditione quod esset, Angelus. Imo si per impossibile Deus haberet actum mentiendi sub conditione quod homo esset, turpiter ageret; & esset rationi dissonus. Quare è conuerso etiam esset laudabilis in genere moris si per impossibile haberet actum conditionatum seruandi castitatem sub conditione quod homo esset; nam ille actus tenderet in obiectum bonum cum potestate non amandi illud obiectum. Et qua ratione alter actus turpis, non posset hic non esse honestus. Non tamen idcirco laude dignus esset ille actus, qui tribui solet Augustino, maximeque laudatur, *Si per impossibile Augustinus esset Deus, & Deus esset Augustinus mallem Deus non esse, vt tu Deus esses*, quia data per impossibile existentia illius conditionalis nempe ipsum Augustinum secundum suam essentiam esse Deum turpiter desideraret priuari diuinitate, vt alter ipsa potiretur.

12. *Deo tamen repugnant.* Deo tamen impossibiles sunt illi actus conditionati; *si per impossibile homo essem, caste viuerem*; quia Deus non potest non omnia in se ipsum referre, amando sibi cuncta, & plenam habendo quietem in seipso tanquam in centro, & dum amat aliquid sub conditione etiam illud obiectum refert in seipsum sub conditione; atqui sub conditione quod ipse homo esset, non posset illud obiectum referre in seipsum vt Deum, ac proinde neque modo referret illud obiectum in seipsum vt Deum sub conditione quod homo esset. Ideo etiam Deus nequit habere huiusmodi actum; *si haberem superiorem qui mihi præciperet, illi obedirem*; quia summa excellentia diuini esse essentialiter perit vt sub nulla consideratione respiciatur à se ipso vt inferior alteri, & vt nulla ratione seipsum deprimere possit, neque imperfectiones in se ipso consideret, & consequenter nequit elicere hos actus; *si vt Deus mutari possem solum elicerem actus bonos, quibus mutationem subirem, si haberem febrim illam patienter tolerarem.* Si tamen per impossibile elicere posset illos actus, essent proculdubio honesti & laudabiles: nam quemadmodum si per impossibile mentiretur, aut non staret promissis peccaret, ita si per impossibile modo dicto tenderet in obiecta honesta cum potestate non diligendi ipsa laudabilis esset, quia quemadmodum actus tendentes in obiecta turpia sub conditione illa impossibili desumerent malitiam ex obiecto, ita & actus versantes erga obiecta honesta sub conditione illa impossibili non possent non capere honestatem ab obiecto honesto.

13. *Vera responsio.* Soluenda igitur erit longe aliter obiectio, fatemurque Christum Dominum potuisse elicere actum illum conditionatum, esseque honestum; non tamen procedit ille actus ab habitu pœnitentiæ, sicuti neque similes actus conditionati reperti in Angelis circa obiecta temperantiæ, seu castitatis procedunt à virtute temperantiæ, aut castitatis, vt pono ex dictis disp. 15. sect. 6. & disp. 53. sect. vlt. num. 3. & disp. 54. sect. 5. an. 6. alioqui etiam in Deo esset castitas, humilitas, spes obedientia, quia non est cur potius illi affectus conditionati ortum ducant ex his virtutibus quam affectus absoluti quo Deus vult vt nos cohibeamus luxuriæ motus ex obiecto formali castitatis, aut exerceamus actus humilitatis, spei, obedientiæ ex affectu ad formalia obiecta harum virtutum, vt latius dicam sectio. sequenti.

* *

Sect. II.

In Christo Domino non fuit habitus virtutis pœnitentiæ.

1. Exponitur conclusionis ratio.

Rationem attigi dicta disp. 15. sect. 6. quoniam pœnitentia formaliter intendit superare specialem difficultatem, quæ cernitur in detestatione peccati proprij: etenim propter peculiarem ingentem difficultatem, quæ cernitur in detestatione peccati proprij, potius quam alieni ponenda est specialis virtus, quæ directe tendat ad superandam illam difficultatem propter specialem honestatem, quæ resplendet in superanda illa difficultate: etenim quoties ex parte alicuius obiecti formalis in genere apparet ingens difficultas, quæ superari debet ad consequendum illum finem seu obiectum formale, & per repressionem cupiditatum rerum internarum superanda est illa difficultas, debet assignari specialis virtus, quæ tendat ad superandas illas difficultates: atqui in detestando peccato proprio, quia est malum ingens peccatoris apparet maxima difficultas: nam includit saltem virtualiter efficax propositum seruandi omnia diuina mandata, quæ grauiter obligant, & detestatio singularis peccati v.g. contra castitatem quia est malum ingens peccatori, est saltem propositum efficax reprimendi motus libidinis. Restat probemus specialem illam difficultatem quæ apparet in repressione cupiditatum rerum internarum sufficere ad diuersificandas virtutes. Hoc in primis videntur euincere, quæ supra adduxi: alioqui in Deo & Angelis esset virtus castitatis; nam quemadmodum detestari peccatum ex alieno motiuo pertineret ad virtutem pœnitentiæ ita & alteri amare castitatem ex motiuo castitatis in subiecto alieno esset actus elicitus à virtute castitatis: certumque est Deum, & Angelos ex affectu erga nostram castitatem velle nos cohibere luxuriæ motus, & nobis amare formalia obiecta castitatis, humilitatis, obedientiæ, vti nobis amant obiecta formalia pœnitentiæ.

2. Sunt tamen qui Deo concedant virtutem temperantiæ, seu castitatis, obedientiæ, abstinentiæ, & similes, quatenus inclinant in actus inefficaces simplicis complacentiæ circa talia obiecta, & quatenus ex illo motiuo exoptant vt alij se exerceant in actibus illius virtutis, quin inde inferatur Deum esse castum, obedientem; quia desumuntur hæc nomina ab actibus efficacibus in propria persona. Authores huius placiti retuli disp. 15. sect. 6. Hoc tamen virtutum armoniam exterminat, & nullum relinquit locum quæstionibus, quas communiter examinant Theologi circa subiectum virtutum. Et Aristoteles 10. Ethicorum c. 8. negat Angelis aliquas virtutes morales. Vnde Conimb. in Ethicis disp. 7. q. 5 in fine negant ipsis competere habitus fortitudinis, aut temperantiæ, quamuis contrarium defendi posse sentiat Scotus in 3. dist. 23. q. vnica. Illis tamen minime concedendæ sunt illæ virtutes propter solos actus conditionatos: nam illi per se generant diuersos habitus. Licet Raynaudus de virtutibus lib. 1. sect. 2. c. 1. n. 49. doceat actus conditionatos, & absolutos generare eundem habitum, & addit infra non videri improbabile auctum conditionatum trasire in absolutum, quia conditio v.g. si haberem, non est obiectum voluntatis, sed intellectus, neque aliquid necessario includit in obiecto prout substante huic actui. Dicendum tamen est actus qui tendunt sub conditione impossibili per se subiecto generare habitus, qui minime possunt inclinere subiectũ ad actus absolutos: at vero quando conditio per accidens se habet respectu subiecti, per actum conditionatum generatur habitus per se inclinans in actum absolutũ; quia licet ille actus per se sit conditionatus, tamen per ipsum afficitur volũtas ad actus absolutos casu quo ponatur conditio. Neque dubium est actus voluntatis conditionatos per se, & intrinsece differre ab absolutis, vt pono ex dictis tractatu de scientia Dei, nec non de prædestinatione.

Non dantur in Deo virtutes temperantiæ, humilitatis &c.

Actus tendentes sub conditione per se impossibili subiecto, generant habitus neutiquã inclinantes ad actus absolutos.

Recognoscendus est S. Thom. 1. p. q. 21. art. 1. ad 1. vbi docet aliquas virtutes morales esse circa passiones, vt temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores, & audacias, & has virtutes Deo non posse attribui nisi metaphorice, idemque est de omni virtute, quæ versatur circa arduum; quia Deo nihil est arduum. Nihilominus Scotus in 3. dist. 33. q. vnica ad 1. docet virtutes cardinales posse admitti in Deo & Angelis, quia nobis expetunt moderationem passionum, & potest Angelus sæpe exercere actum conditionatum, quo velit moderari passiones proprias, si eas haberet. Nihilominus negari nequit dari virtutes, quę per se versentur circa passiones proprias, non vero circa alienas, quæ non tibi, sed alteri negotium facessunt: nam & si qua mater conetur, & exoptet filiam habere castam non idcirco erit moderatrix propriç passionis, ponenda est ergo virtus, quæ ad moderandas proprias passiones inclinet. 3.

P. Suarez 3. p. tom. 1. disp. 19. sect. 1. putat actus conditionatos, & inefficaces in eo, qui non habet materiam circa quam exercere possit absolutos, & efficaces, ad easdem virtutes pertinere, ad quas pertinent efficaces absoluti, quemadmodum actus conditionati, & inefficaces mali pertinent ad vitia contraria in Angelis. Confirmari hoc potest quoniam secundum S. Tho. 1. q. 95. in statu innocentiæ erant virtutes, quæ in illo statu solum poterant habere actus conditionatos v.g. pœnitentiæ. Hæc tamen non vrgent: nam licet in eodem subiecto potente per se efficere actus absolutos, & conditionatos, detur vnicus habitus elicitiuus omnium illorum actuum; tamen quoties per se subiectum est incapax actus absoluti non habet habitum productiuum actus absoluti. Neque actus conditionati, qui darentur in prauis Angelis contra obiecta castitatis sub conditione quod essent homines, proprie opponitur habitui castitatis, quia habitus castitatis, & habitus prauus, qui gignitur per illum actum peccaminosum conditionatum petunt esse in diuersis subiectis. Peccat tamen contra obiectum formale castitatis prauus Angelus illo inordinato affectu conditionato, & ideo dicitur peccare contra castitatem. Quod rursus afferebat de Adamo habente in statu innocentiæ habitum innocentiæ non est maioris efficacitatis; quoniam Adamus in illo statu potuit habere actum absolutum impediens peccatum mortale, qui elicitur à virtute pœnitentiæ vt dicetur inferius. 4.

Aliis etiam exemplis, ac paritatibus fit notius illud assertum, nempe specialem difficultatem quę cernitur in moderandis passionibus, seu in exercitio actus virtuosi per comparationem ad tale subiectum diuersificare virtutes: nam perseuerantia dicitur specialis virtus cuius proprium obiectum est, vt ipsum subiectum diu in virtute persistat, quod difficillimum est; non autem est ita difficile velle vt alter perduret longo tempore in virtute, hoc autem pertinet ad aliam virtutem; quia 5.

Quod obiectum respiciat virtus perseuerantiæ.

moraliter

moraliter maxime differunt illa obiecta propter maiorem, & diuersam obligationem quam habeo perdurandi in virtute, & componendi mores proprios, quam alienos.

6. Constantiæ virtus. Idem de constantia dicimus, hæc enim amat honestatem quæ apparet in resistendo impedimentis, quæ non ex diuturnitate temporis, sed ex aliis extrinsecis proueniunt, quæ honestas moraliter specie differt ab honestate, quæ amatur dum quis vult vt alter resistat hisce impedimentis, nam illa honestas multo magis me mouere debet ad volendam illam mihi, quam aliis, & aliunde specialis est difficultas vt illam mihi amem, quæ non est vt ametur aliis; cum igitur ex vna parte in illo obiecto formali resplendeat specialis honestas abstrahendo etiam à difficultate obiecti, & præterea etiam in illa victoria difficultatis sua etiam peculiaris consonantia cum natura rationali considerandа sit, non est cur illi actus non procedant ab speciali virtute, Dixi adesse peculiarem honestatem illi obiecto', licet præscindamus à victoria illius singularis difficultatis: nam obiectiuæ honestates constantiæ propriæ & alienæ specie morali differunt propter diuersam, maioremque obligationem, quam habeo regendi mores proprios.

7. Fortitudo. Fortitudo etiam quæ dicitur tertia inter virtutes, quæ cardinales nominantur versatur formaliter circa impedimenta intrinseca virtutis, videlicet circa timores, & audacias: sunt nanque duo hæc intrinseca impedimenta quibus voluntas à recta operatione retrahitur, dum timores non superat, aut moderatè difficilia non aggreditur, vultque formaliter elicere affectus timoris, & audaciæ cum moderatione præscripta à recta ratione, & ideo obiecta harum passionum dicuntur obiectum remotum huius virtutis, sibique obiicit tales affectus tam in appetitu superiori, quam inferiori, eosque comprimit, eliciuntur nanque debiliores, quam fierent, in ab hac virtute frenarentur. Estque specialis virtus. Licet enim præcipuè versetur circa pericula mortis, quæ grauissima sunt: tamen si quis aggrediatur periculum mortis in bello propter defensionem Patriæ, Principis, aut religionis, vel confessionem veritatis, aut similia honesta motiua, non exercet actum elicitum à virtute fortitudinis, sed ab aliis virtutibus: nam motiua illa spectant ad alias virtutes. Tunc vero elicitur actus fortitudinis, cum quis v.g. aggreditur periculum mortis, quatenus in genere hominem decet non declinare periculum, quando honestus titulus vrget adire periculum, vel ad aggressionem incitat, præscinditque ex vi formalis obiecti à defensione Patriæ vel religionis, aut confessione veritatis, aliaue speciali honestate. Dictatque fortitudo non plus timere quam congruat omnibus inspectis naturæ rationali. Ideoque sapienter monet Aristoteles 4. Ethi. c. 3. magnanimum per varias virtutum aliarum materias vagari sub peculiari ratione, licet distinguatur fortitudo à magnanimitate vt infra dicetur. Faciliusque intelligitur fortitudinis formale obiectum, dum ipsâ perpetimur; sæpissime nanque perpessio non infertur ad impediendum amorem alicuius virtutis, neque assumitur sponte in subsidium talis virtutis, sed naturaliter contingit inferre malum, & recta ratio dictat in tantis angustiis retinendum esse medium, quæ mediocritas amatur per fortitudinem. Non tamen habitus fortitudinis elicit actus per quos volumus vt alter pericula aggrediatur, & audacias moderetur, aut fortiter perpetiatur; quia illa virtus specialiter conatur proprias amantis difficultates superare, & audacias reprimere, & respectu huius non est difficile vt alter illa pericula aggrediatur. Videantur Conradus 1. 2. quæst. 67. art. 1. Quod etiam sumitur ex P. Vasquez 3. p. disp. 42. cap. 1. Torres 2. 2. disp. 66. dub. 3.

8. Per mihi, & tibi sæpe variatur ratio formalis habitus. Quare minus rectè Scotus in 3. dist. 33. quæst. vnica sect. 2. aiebat per *mihi, & tibi* non variari rationem formalem habitus: sæpe nanque vt probatum est variatur, quia licet amare castitatem Paulo non differat specie ab amore quo castitas amatur Petro; tamen amare illam mihi differt specie morali, ab amore quo illam Petro exopto; illa nanque decentia, & conuenientia cum natura rationali diuersam consonantiam constituit vt illam mihi amem, quam cæteris; quia diuersæ etiam rationis est obligatio componendi mores proprios ab obligatione componendi alienos, & culpa propria potius cauenda est quam aliena. Imo obligatio vitandi culpam alienam est vt regantur proprij mores, qui sæpe non recte diriguntur nisi vitetur culpa aliena: nam alienâ culpâ non deturpamur, neque alienâ honestate efficimur boni. Ad hæc bonum vt proprium multo magis, & modo moraliter specie diuerso impellit cæteris paribus in sui amorem, quam bonum alienum, & ideo dum alteri bonum exopto ex complacentia erga ipsum ille actus dicitur amicitiæ, & procedere a diuersa virtute ab actu concupiscentiæ, quo mihi bonum cupio. Quare independenter à difficultate quæ reperitur in consequutione obiecti, ab ipso amante obtinendi videtur satis probabile diuersificandas esse virtutes per hoc quod quis sibi amet honestatem alicuius virtutis, vel amet eam alteri. Quemadmodum vt notat Suarez libro 3. de Religione capite 3. actus quo Deus vult sibi cultum ab hominibus deferri non pertinet ad virtutem Religionis, cuius Deus tam incapax est ac subiectionis: hæc enim subiectio per se imbibitur in actu Religionis.

9. Obiectio. Obiicies quod sect. 1. insinuauimus, Ad eandem virtutem misericordiæ pertinet actus quo volo subleuare alienam miseriam, & actus quo cupio vt alter eam subleuer, igitur ab eadem virtute elicietur actus quo volo satisfacere pro peccato proprio, & actus quo exopto vt alter satisfaciat, aut actus quo efficaciter detestor peccatum alienum, & quo detestor peccatum proprium Respondetur nullam esse consequentiam; Diluitur. quoniam misericordia in suo obiecto formali solum respicit honestatem subleuationis alienæ miseriæ, & abstrahit ab eo quod proximus subleuetur per me, vel per alium: at vero pœnitentia detestatur peccatum proprium, quia est malum ipsius, & præcauet peccatum proprium amando carentiam illius, quia ipsum deturpat peccatorem. Respicitque formaliter pœnitentia remotionem, vel impeditionem proprij affectus praui etiam quando moraliter perseuerat, & dicitur peccatum habituale, quia talis affectus est difformis ipsi amanti, quemadmodum fortitudo versatur circa affectiones timoris & audaciæ, quatenus possunt obesse virtuti. Neque virtus misericordiæ reflexe in ipsam honestatem explicite per affectum voluntatis necesse est feratur, sed satis erit cognoscere ipsam subleuationem alienæ miseriæ esse honestam, & amare illam vt conuenientem seu bonam proximo. Pœnitentia vero dolet de peccato proprio ipsius pœnitentis, quia est malum ipsius. Quod si ametur leuamen mi-

seriæ alienæ, quia illa subleuatio est bona amanti, ille actus non elicitur à misericordia, sed ab habitu proprij amoris honesti, si respiciatur honestum in communi, si autem respiciatur illa honestas in particulari qua talis est, & bona ipsi amanti, elicitur ab alia qualitate, quæ specialiter inclinat in illam honestatem in particulari. Tamen absolute dicitur idem habitus, & eadem qualitas illa quæ tendit formaliter in aliquod obiectum vniuersale, & illa, qua tendit formaliter in rationem aliquam particularem contentam sub ratione illa vniuersali, quia per qualitatem quæ fertur formaliter in rationem vniuersalem intenditur præcedens, crescit enim facilitas erga obiectum particulare eo quod formaliter ametur ratio vniuersalis sub qua continetur.

11. Hinc diluenda est illa difficultas detur ne virtus aliqua ad quam pertineat ille actus; *Volo honeste viuere*: nam tendit in obiectum distinctum ab obiectis aliarum virtutum; ac proinde videtur generare habitum distinctum à reliquis habitibus quidquid dicant Vazquez 1. 2. disp. 50. cap. 2. Torres 2. 2. tom. 1. disp. 57. dub. 9. & tom. 2. disp. 2. dub. 3. n. 3. & 11. Bannes 2. 2. q. 44. a. 1. concl. 2. Antonius Perez lect. 1. exam. part. 3. n. 46. affirmantes illum actum nullius esse virtutis, neque egere habitu à quo dimanet, quia per se facillimus est, quoniam tota ratio difficultatis in exercitio virtutum oritur ex materia singulari trahente voluntatem ratione huius delectabilis, aut commodi in quod fertur, siue retrahens voluntatem à bono honesto ratione incommodi admixti. Dicendum tamen non constituere diuersum habitum illum qui acquiritur per tales actus, ab aliis habitibus, qui tendunt in obiecta formalia contenta sub illa ratione vniuersali: etenim habitus qui generatur ab illo actu & similibus intensionem facit cum quolibet alio habitu versante erga obiectum formale contentum sub illa ratione vniuersali: etenim experimento constat hos actus multum conferre ad comparandam facilitatem in exercitio virtutum. Neque potest quis recte apprehendens difficultatem quæ oritur ex particularibus materijs tendere in illud obiectum vniuersale, quin experiatur difficultatem in amore efficaci, & etiam qui in communi apprehenderet ex aliquibus obiectis particularibus virtutum oriri difficultatem non modicam, maximam experietur difficultatem in elicientia illius actus efficacis, quia est propositum efficax superandi illas difficultates.

An hic actus Volo honeste viuere, pertineat ad aliquam specialem virtutem.

11. Quo etiam pacto habitus tendens ad bonum honestum intra certum genus in vniuersum, verbi gratia ad bonum temperantiæ, non facit numerum separatum à temperantia ipsa speciali, sed vtraque entitas dicitur vna integra, seu completa virtus, quia motiuum superius continet sub se inferiora, & consequenter facilitas respectu superioris motiui est etiam ex vi obiecti formalis aliqua facilitas respectu rationum formalium, quæ sub illa superiori continentur.

12. Quo etiam sensu partes subiectiuæ alicuius virtutis constituunt vnicam virtutem cum vniuersali, cui subiiciuntur: non autem partes quæ dicuntur potentiales, aut illæ quæ appellantur integrantes: nam partes subiectiuæ dicuntur, quæ tendunt in aliquam rationem formalem contentam formaliter sub aliqua vniuersaliori ratione formali honesta, quæ per virtutem aliquam respicitur, quæ virtus, quatenus versatur erga illam rationem vniuersaliorem dicitur subiicere sibi partes illas, quæ feruntur ad rationes illas formales inferiores sub vniuersaliori contentas, quemadmodum species subiiciuntur generi; atqui hæ partes quia per se petūt vniri cum qualitate versante circa rationem illam vniuersaliorem aliquomodo vniuntur: quoniam pars illa quæ fertur in rationem vniuersaliorem intendit partes illas subiectiuas; sicuti naturales habitus. Intenduntur. Ita & actus efficax, quo quis vult honeste viuere multum confert vt comparetur facilitas in exercitio virtutum ex vi illius tendentiæ ad obiectum formale vniuersale: nam importat honestatem circa quam licet voluntas feratur magna cum propensione prout est appetitus naturæ rationalis vt sic: fertur etiam voluntas magna propensione in bonum oppositum commodum, aut delectabile. Partes vero potentiales non sic intendunt illam qualitatem cuius dicuntur partes potentiales; nam partes potentiales dicuntur, quia subseruiunt alteri virtuti sub diuersa ratione formali, & sic non nihil imitantur potentias, quæ iuuant animam ad agendum, vti virtutes quæ sunt ad alterum cum debito minus stricto, dicuntur aliquo modo iuuare strictam iustitiam, quoniam tendunt vt soluant debitum alteri, licet ob imperfectionem debiti versentur circa obiecta formalia diuersa, seu quia respiciunt debitum minus strictum, quam iustitia. Partes etiam, quæ dici solent integrantes respiciunt obiecta formalia diuersa ab obiecto illius virtutis, quam integrare dicūtur, & licet propriæ virtutes non sint, tamen virtutem iuuant. Sic verecundia, quæ turpitudinem fugit, dicitur pars integralis temperantiæ, cuius obiectum est erubescentia de turpitudine, & vult erubescere, & de rubore gaudet, quod licet laudabile sit non dicitur constituere virtutem, quia non excludit necessario turpitudinem præsentem; nam potest esse efficax verecundia de turpitudine quæ actu committitur, & in qua perdurare statuitur.

Partes subiectiuæ alicuius virtutis vnicam constituunt virtutem cum vniuersali, cui subiiciuntur.

Secus partes potentiales, seu integrantes.

Verecundia est pars integralis temperantiæ.

Ex quibus huc vsque probaui virtutem pœnitentiæ non detestari formaliter peccata aliena recte cohærent cum his quæ sanxi di p. 54. sect. 5. videlicet per spem Theologicam non sperari, aut desiderari alienam beatitudinem; quoniam specialis difficultas quæ inuenitur in desiderio efficaci propriæ beatitudinis, & peculiaris obligatio procurandi propriam beatitudinem adintegrant obiectum formale diuersum ab obiecto actus desiderantis beatitudinem alienam; quam moralem diuersitatem obiectorum non vno modo supra explicabam. Et quidem bona propria cæteris paribus diuersimode mouent ad sui prosecutionem, ac aliena, quoniam licet amabile sit bonum, præcipue vero proprium. Et ideo vt loc. cit. ostendi aliquis nostræ beatitudinis amor est origo totius nostræ operationis liberæ. 13.

Sect. III.

Iterum ostendo non esse in Christo Domino virtutem infusam pœnitentiæ.

Nunc paulo aliter probanda est conclusio. 1.
Supponimusque primo virtutes infusas fore distinguēdas pro diuersitate obiecti formalis. Probatur assertio; quoniam virtutes infusæ licet dentur per modum potentiarum; quoniam sine illis non est intellectus, aut voluntas simpliciter potens; tamen non omnino imitantur potentias si quidem sunt intensionis capaces, & ex natura rei sunt amissibiles; cum igitur sint capaces intensionis

Virtutes infusæ pro diuersitate obiecti formalis diuersæ sunt.

sionis, & aliũde sint etiam extensionis capaces pro diuersitate obiectorum, vt constat ex fide, spe, & charitate, quæ inter se distinguntur, non est cur distingui nõ debeat pro diuersitate obiectorum formalium: virtus namque debet specificari ex obiecto, ac proinde cum non debeat assignari ex parte obiecti vnum specificatiuũ pro omnibus virtutibus, quod sit ratio generica boni honesti, oportet vt pro diuersitate obiecti formalis honesti secundum speciem differant specie virtutes; nam obiectum formale seu finis, est quod extrinsece specificat virtutem in ratione talis, & ideo non exercet actum misericordiæ formaliter, neque est formaliter misericors, qui vult subleuare miseriam pauperis ex motiuo placendi Deo; hic enim potius exercet actum charitatis: quia non sufficit attingere per amorem obiectum materiale virtutis, vt in ipso dicatur residere virtus: specificatur namque virtus à formali obiecto, seu fine intrinseco. Expressit hoc Augustinus lib. 4. contra Iulianum ante medium dicens: *Noueris itaque non officiis, sed finibus a vitiis secernendas esse virtutes.* Consentit S. Thomas 1. contra gentes cap. 93. vbi constituens in Deo liberalitatem affirmat habere pro obiecto formali bonitatem dationis; *Dare autem* (inquit) *non propter aliquod commodum ex datione spectatum, sed propter ipsam bonitatem & conuenientiam dationis est actus liberalitatis vt patet ex Philosopho 4. Ethicorum. Deus igitur est maxime liberalis.* Ideo etiam ad amicitiam opus est vt amicus amet propter ipsum amicum amando ipsi bonum ex complacentia in ipsum, vt aiebat idem Aristoteles, & Tullius 8. Ethic. cap. 2. his verbis: *Oportet amico bona illius gratia velle.* Et cap. 3. *Atque illi maxime sunt amici, qui bona amicis illorum gratia volunt, propter ipsos enim ita se habent.* Quod etiam disserte docebat Tullius 2. de finibus: *Amicitiæ locus vbi esse potest, vt quis amicus sit cuiquam, quem non ipsum amet propter ipsum.* Reddirque rationem in Lælio; *quia in ipsis inest causa cur diligantur.* Imo quadam proportione seruata locum etiam id habet in vitiis, quatenus, qui furatur, verbi gratia, propter mœchiam potius est mæchus quam fur, & qui mœchatur propter furtum, potius dicitur fur quam mœchus, vt tradit etiam Arist. 5. Ethi. cap. 2. Verba ipsius sunt: *Si quidem lucrandi causa facit adulterium, atque pecunias accipit, non intemperans, sed iniustus esse videtur,* id est non tam est intemperans, quam iniustus, quia reuera etiam peccat contra temperantiam.

Aug.

S. Thom.

Aristo.

Tullius.

2. Supponimus secundo dolere de peccatis propriis, quia sunt ingens malum ipsius hominis respicere obiectum formale diuersum ab obiecto in quod tendit dolor de peccatis alienis quatenus aliena sunt. Ratio est, quia quoties respectu subiecti imbibitur in obiecto formali per se non solum victoria specialis difficultatis, sed peculiaris obligatio, illud obiectum formale diuersas specificat virtutes: nam ideo in Deo non est virtus castitatis, humanitatis, &c. licet amorem habeat circa bonum illarum virtutum, dum tale bonum amat aliis, quia illud bonum non vult sibi, & caret illa speciali obligatione vitandi culpam in se, quia de se habet non posse esse intemperans, aut superbus: & priuatur difficultate reperta in nobis dum bonum illarum virtutum nobis amamus; motiuum namque castitatis non est sola honestas illius obiecti secundum se, sed quæ resplendet in eo quod ego sim castus, quæ duo moraliter differunt, licet physice non differant, è contra plura differunt specie physica, quæ non differunt moraliter: nam voluntas furandi argentum propter bonitatem argenti specie physica differt à voluntate furandi aurum propter bonitatem auri, & tamen illi duo actus non differunt specie morali seu Theologica. Dicitur ergo castitas propria moraliter differre ab aliena; quia honestas obiectiua actus tendentis in castitatem propriam aliter debet mouere personam amantem ac honestas obiectiua actus tendentis in castitatem alienam; magis enim teneor componere proprios mores, quam alienos. Hæc ratio procedit eodem modo respectu actus detestantis peccatum proprium, quia est malum ipsi personæ amanti, & alterius actus detestantis peccatum alienum, quia malum alterius est. Ob id etiam spes Theologica per quam desideramus consecutionem finis vltimi vt summum bonum nostrum, non amat aliis suum finem vltimum, quoniam diuersimode tenemur procurare summum bonum nostrum, ac summum bonum alienum, & in obiecto formali actus spei relucet illa ratio summi boni vt proprij.

Dolor proprij peccati diuersum respicit obiectum formale, ac dolor peccati aliени.

Motiuũ formale castitatis.

3. Hec satis probabiliter negatur in virtute iustitiæ; quia obiectum formale iustitiæ solum est seruare illæsum ius alienum, & inductam inæqualitatem redigere in debitam æqualitatem, quod obiectum formaliter respicitur ab eo qui expetit vt inæqualitas ad æqualitatem redigatur, & vt ius alienum seruetur illæsum, siue is qui tale desiderium concipit sit qui iustitiam violauit, siue alter. Quod clarius perspicies in eo, qui vult soluere alienum debitum, etenim ipsi non est minus difficile, sed potius difficilius satisfacere pro alieno debito, & ideo exercet actum iustitiæ, quia adintegrare intendit inæqualitatem introductam. Et ideo motiuum formale iustitiæ non est extinguere propium debitum, sed extinguere debitum secundum se, siue debitum sit alienum, siue proprium. Quod non cernitur in castitate; hæc enim non afficitur solum erga castitatem secundum se; alioqui in Deo & Angelis esset castitas, sed erga bonum propriæ castitatis, & in honestatem quę cernitur in reprimendis propriis moribus: nam motiuum ipsius semper respicit peculiarem difficultatem, quæ apparet in illa repressione propriorum motuum. Idque non minus aperte videmus in obiecto formali pœnitentiæ; non enim detestatur peccatum, præcisè, quia malum morale est secundum se, sed quia est malum ipsius peccatoris. Neque opus est vt hic affectus oriatur ex amore erga nos ipsos (quidquid putauerit Lugus de pœnit disputatio. 3. sect. 2. num. 15.) quia solum afficitur odio erga malum illud proprium propter specialem obligationem vitandi malum morale proprium, & componendi mores proprios, & specialem consonantiam cum ratione repertam in detestatione mali moralis proprij. Sic & misericordia vult alienam miseriam leuare non ex complacentia in proximum, seu amore amicitiæ, aut beneuolentiæ erga ipsum, sed propter nudam honestatem leuaminis miseriæ alienæ; alioqui nimium confunderentur virtutes. Quapropter vti misericordia respicit subleuationem miseriæ alienæ, vt aliena est, quin ille amor sit beneuolentia in proximum, ita pœnitentia detestatur peccatum proprium vt tale, quin sit actus concupiscentiæ. Sic etiam actus castitatis, & fortitudinis amat obiecta formalia talis virtutis, quin sit amor concupiscentiæ: amor autem concupiscentiæ, qui non fertur in bonum diuinum, siue amentur hæc, siue illa bona semper pertinet ad eandem virtutem; quia eius specificatiuum non desumitur à fine *qui*, sed *cui*.

Motiuũ formale iustitiæ.

Obiectum formale virtutis pœnitentiæ

Quando vero finis *qui* est ipse Deus, talis actus 4. concupiscentiæ constituit virtutem specialem Theologicam; quia per illum amans vnit sibi Deum quatenus est summum bonum amantis, & centrum illius, & vltimus finis. Probabile tamen est vt dixi disp. 54 sect. 5. n. 12. non esse Theologicum actum, quo speramus aliquid proximo licet per eundem actum amemus proximo Deum & alia bona eidem proximo, quia ex parte obiecti formalis specificantis actum, scilicet finis *cui* non est diuersitas, siue amentur proximo hæc bona, siue illa & finis *qui* se habet veluti materialiter respectu *cui*; nam finis *qui* per se ordinatur ad finē *cui* & amatur propter ipsum. Quare solum dum amans Deo adhæret amando illum sibi datur diuersa virtus propter finem *cui*; quia amans per affectum vnit sibi Deum, & illa formalis coniunctio Dei cum amante specificat amorem. Quia quemadmodum specialis virtus, qua Deo ipsi aliquid amamus est Theologica, quia cum Deus sit finis *cui*, ipsi principaliter adhæret amans, & maxime nos Deo iungit, ita specialis virtus spei, qua Deus diligitur vt est summum bonum amantis, per affectum vnit amantem cum Deo, vt explicui loc. cit. Ideoque non mirum, si hæc diuersa tendentia specificet virtutes propter modum tendendi, quemadmodum etiam maxima diuersitas in titulo seu ratione formali adorationis diuersificat specie virtutes infusas.

Difficile est firmam tradere regulã pro distinguendis moralibus virtutibus infusis.

5. Difficultas erit tamen non modica in assignanda firma regula pro distinguendis virtutibus moralibus infusis: Etenim ex vna parte admittendum est dari diuersas virtutes morales infusas, quemadmodum & Spiritus sancti dona diuersa sunt, & virtutes Theologicæ sunt diuersæ. Confirmat hoc S. Augustinus tom. 9. tract. 8. in primam Epistolam Ioannis fere initio vbi hæc scribit. *Opera misericordia, sanctitas pietatis, incorruptio castitatis, modestia sobrietatis, semper hæc tenenda sunt, quia intus sunt omnes istæ virtutes; quis autem sufficit omnes numerare? quasi exercitus est Imperatoris, qui sedet intus in mente tua.* Vbi non loquitur de solis virtutibus acquisitis, quia tot virtutes non semper quis tenere posset: infusas vero omnis rationis compos habere potest retinendo gratiam sanctificantem. Supponitque Augustinus omnes has virtutes sedere in mente iusti dum dicit; *Quasi exercitus sedet in mente tua.* Idem sumimus ex Catechismo Romano aiente effectum baptismi esse nobilissimum omnium virtutum comitatum, quæ in animam cum gratia diuinitus infunduntur: nam illa verba *nobilissimus comitatus*, multitudinem magnam virtutum infusarum indicant.

August.

Cat. Rom.

6. Consequenter etiam ad verba Augustini ingentem numerum virtutum infusarum admittere debemus in iustis, quas non facile numerare quimus. Et ideo saltem quoties attinguntur obiecta formalia nimis diuersa, virtutes erunt diuersæ. Quare actus religionis quo exhibetur cultus excellentiæ diuinæ procedit ab habitu infuso diuerso ab habitu duliæ per quem coluntur sancti propter ipsorum excellentiam, & virtus infusa pœnitentiæ, qua dolemus de offensis contra Deum, non est eadem cum virtute, qua dolemus de offensa prout præcisè est contra hominem, eademque est ratio distinguendi habitum infusum religionis à duliâ, quoniam non distat minus honestas cultus diuini ab honestate cultus humani, quam honestas detestans offensam contra Deum, ab honestate detestandi offensam contra hominé. Qua eadem ratione videntur distinguendi habitus infusus obedientiæ erga Deum, & habitus infusus obedientiæ erga alios superiores, nisi formaliter respiciatur superior creatus vt instrumentum Dei, & actus intendat formaliter obedire Deo: nam si formaliter actus intendat obedire Deo præcipienti per suum ministrum, procedit ille actus ab habitu obedientiæ erga Deum: nã si considerētur sancti vt quædam Dei templa, vbi peculiariter Deus inhabitat, vel quædam imagines, quæ magis adviuum diuinam bonitatem repræsentant vt sic coli possunt per virtutē religionis latria respectiua, quæ iuxta S. Thomam vitanda est, ne detur aliquis locus errori. Similiter etiam diuersis habitibus coluntur sancti propter titulum sanctitatis, aut propter nobilitatem seu doctrinam.

Rursus ad diuersificandos habitus infusos re- 7.
quiritur diuersitas obiecti formalis, non qualiscunque, sed moralis in ratione specifica honestatis, licet enim naturales habitus, quia sunt veluti semen relictum ex actibus ad generandos actus similes illis à quibus procedunt diuersificentur pro quauis varietate actuum à quibus procedunt dum datur quæuis varietas ex parte obiecti formalis, vel etiam materialis; hoc non habet locum in habitibus infusis, non enim varietas ex parte obiecti materialis, neque quæuis diuersitas ex parte obiecti formalis illos diuersificat, sed illa duntaxat quæ respicit obiecta formalia diuersa in ratione virtutis per ordinem ad quam intelliguntur etiã peccata in esse moris specie diuersa, quia habitus morales infusi sunt essentialiter virtuosi, & præcisè diuersificantur propter specificam diuersitatem obiecti in genere moris; alioqui cum infundantur simul cum gratia deberent infundi simul infiniti habitus specie diuersi, quod omnino implicat vt in hac controuersia probaui disputans de intentione habitualis gratiæ Christi Domini.

Explico rem hanc: nã licet motiuum fidei diui- 8.
næ propter quod assētimus mysterio reuelato respiciat aliquando obiectum formale diuersum ab illo quem respicimus dum alteri mysterio assensum præbemus; nam mysterio Trinitatis assentimur, quia Deus qui fallere nequit aut falli, tale mysterium reuelauit, & remunerationi meritorum dandæ post hanc vitam præstamus assensum quia Deus hoc reuelauit, quæ duæ reuelationes sunt in se diuinæ, & sunt rationes formales assentiendi; tamen quia ad honestatem, & meritum fidei per accidens se habet quod reuelatio diuina sit hæc vel illa, circa hoc obiectum, aut circa illud, & fidei habitus infunditur propter meritum fidei, ideo vnico habitu fidei credimus cuncta, quæ Deus reuelauit; alioqui infunderentur nobis fidei infinitæ partes, quibus infinita, quæ reuelari possunt, possemus credere: nam quicunque habet catholicam fidem accipit infusum à Deo habitum quo credere possit omnia. Confirmatur, nam actus discredens alicui mysterio reuelato non differt specie morali in ratione peccati ab alio actu quo quis discrederet alteri mysterio reuelato, quia eadē specie honestas est, siue assentiamur huic mysterio siue illi.

Cur habitus fidei sit vnicus ad omnia mysteria

Hinc etiam est vt loquendo de cultu ciuili non 9.
detur vnus habitus infusus ad colendum hominē propter nobilitatē diuersus ab habitu quo hominem colimus propter doctrinam, quia illa diuersitas non est tanta, vt irreuerentiæ illis oppositæ differant specie morali inter se: licet enim multum referat in considerationem moralem quod cultus sit debitus propter sanctitatem potius quàm propter nobilitatem; parum tamen refert quod sit debitus alicui propter nobilitatem

aut

aut propter doctrinam; cum vterque locus non sit ex illis, qui dicuntur sacri & religiosi, qui vel formaliter Deum colunt, vel ex illis arguitiue colligitur cultus ipsius Dei & exerceretur per eadem signa quibus cultus Dei exhibetur.

10. *Sola materia proxima attenditur ad diuersificandas virtutes.* Ad diuersificandas etiam virtutes infusas solum est consideranda materia proxima seu circa quam versatur actus, quia ibi inuenitur ratio formalis, non vero materia remota, in qua non reperitur ratio formalis verbi gratia pœnitentia detestatur peccatum, quia est malum ipsius peccatoris, materiaque proxima illius detestationis est peccatum ipsum, remota vero sunt obiecta ad quæ tendunt peccata, quæ detestamur, in quibus non inuenimus per se rationem formalem ob quam peccata detestamur: nam frequenter obiectum peccati non est formaliter peccatum seu malum formale morale peccatoris, sub qua ratione pœnitentia detestatur peccatum. Quod si propter materiam illam remotam deberet multiplicari virtutes infusæ, deberent esse infinitæ actu; nam possumus considerare peccata sine fine, quæ vel ex obiecto formali, vel ex modo tendendi specie differant.

11. *Cur fortitudo infusa nō sit multiplex.* Hinc etiam est vt non assignetur multiplex fortitudo infusa, licet habitus naturales, qui per actus giguntur sit multiplex saltem extensiue, quatenus acquiritur noua qualitas, & prior extenditur, eo quod cum altera superueniente vniatur, & sic constituat vnam qualitatem extensam non per ordinem ad diuersum locum, sed ratione vnionis qualitatum, quæ non dicuntur intensæ quia feruntur in diuersa obiecta adæquata saltem materialia, quia toties multiplicatur principium facilitans quoties occurrit noua difficultas, quæ superari nequit repetitione anteriorum actuum: nam si circa formale obiectum fortitudinis aliquis absque difficultate aggrediatur in vno genere, & postea in alio non aggreditur absque magna difficultate nouam comparat facilitatem: nam sub eodem motiuo honestatis pro conditione operantis; & varietate materiæ multiplex assurgit difficultas vt aduertit Augustinus lib. 4. contra Iulianum cap. 3. cui difficultati superandæ multiplex habilitas necessaria erit. Inde tamen non fit virtutes infusas fortitudinis multiplicari; quia fortitudo versatur circa timores, & audacias, & in ipsis inuenit rationem formalem; obiecta autem circa quæ versantur timores, & audaciæ non sunt materia in quibus reperitur motiuum formale huius virtutis. Neque distinguuntur fortitudines per ordinem ad aggressionem moderatam, vel moderatam sustinentiam; quia ratione honesti perinde est aggredi moderate, & sustinere moderate. Non enim apparet diuersitas vlla honestatis in obfirmatione contra difficultatem, siue superandam per aggressionem, siue generose excipiendam per sustinentiam.

12. *Cur vnica sit charitas infusa.* Similiter neque charitas in Deum multiplicatur etiam per nouam extensionem eo quod per vnum actum Deo amemus bona intrinseca ipsius Dei, & per alium amemus ipsi Deo bona extrinseca; quia finis *cui* (vt supra aduerti) est principale specificatiuum, & motiuum actus; finis autem *qui* se habet velut materiale obiectum; quia per se amatur propter finem *cui*, & ad ipsum ordinatur: alioqui propter diuersitatem specificam bonorum, quæ alteri amamus deberent virtutes beneuolentiæ, seu amicitiæ erga proximum specie multiplicari, licet qualitates facilitantes, quæ per actus generantur, & naturales sunt debeant saltem extensiue multiplicari; quoniam potest quis esse facilis ad amandum Petro aliquod genus bonorum, nō vero aliud genus. Cum quo stabit quamoptime virtutem per quam volo Deum mihi, esse diuersam à virtute per quam alteri Deum, seu supremam fœlicitatem exopto, & etiam specifice differant virtutes quibus mihi cupio summum bonum, & alia bona: quoniam actus est Theologicus eo quod Deo innitatur, vt videre est in fide & charitate; innititur autem Deo affectus per quē nobismet ipsis amamus summum bonum; quia per talem affectum Deo coniungimur tanquā obiectum obiecto quo egemus ad nostram fœlicitatem, desideriumque, & spes assequendæ beatitudinis est firmissima anchora, quia deficiente illo amore summæ fœlicitatis deficeremus ab exercitio virtutum. Ob id aiebat Paulus ad Hebræ. 6. hanc spem esse *Anchoram tutam, ac firmam, & incedentem vsque ad interiora velaminis* Recognosce si placet, quæ dixi disp. 54. sect. 3. *ad Heb. 6.*

13. *Colligitur virtutem pœnitentiæ nō reperiri in Christo.* Ex his colligitur pœnitentiam prout est specialis virtus non esse admittendam in Christo, quia nequit in illo subiecto actus efficaces prosequutiuos, aut aduersarios exercere; prosequutiuos, inquam per quos efficaciter ametur carentia peccati proprij, quia est in se bona amanti, & auersatiuos per quos detestatur peccatum proprium, quia est ingens malum respectu peccantis. Quo pacto ex obiecto differat pœnitentia à religione, iustitia aliisque virtutibus dixi in controuersia 4. Vtrum potiores actus pœnitentiæ sint prosequutiui, an aduersarini potest in quæstionem vocari; nam videtur prosecutiui potiores esse: omnes enim virtutes cum sint tendentiæ & inclinationes in honestatem, videntur versari primario circa bonum honestum, sicut grauia, & leuia principalius respiciunt accessum in terminum ad quem; quam recessum à termino à quo; nam quemadmodum non deseritur terminus à quo, nisi vt acquiratur terminus ad quem, ita non declinatur malum morale nisi amore boni, quo carendum esset, nisi malum desereretur. Ita docent non pauci recentiores post Durandum in 4. dist. 4. q. 1. n. 7. & Caietanum 3. p. q. 85. art. 2.

14. *Actus pœnitentiæ aduersatiui & prosecutiui æquales sunt perfectione.* Arbitror tamen illos actus esse æquales: quia non amatur carentia peccati nisi quia priuat malo morali, ac proinde æquiualenter idem est amare carentiam illius mali, quia est in se bona, ac detestari malum illud. Neque virtus debet versari necessario erga obiectum honestum amando ipsū quia honestum; sed satis est præcognoscere honestatem in obiecto vel actu auersante malum obiectum vt actus sit virtuosus. Sic qui vult subleuare alienam miseriam, quia illa subleuatio est ipsi bona proximo licet expresse per affectum non tendat in honestatem, exercet actum virtuosum, & qui detestatur peccatum eo quod sit malum, independenter à quauis alia tendentia affectiua exercet actum bonum. Falsoque existimatur neminem culpam posse honeste deserere nisi honestatis amore; potest namque fuga culpæ esse honestissima dum præcisè auersatur malum culpæ. Imo ideo est obiectum honestum carentia culpæ; quia culpa ipsa mala est: & ad eandem virtutē spectat amplecti bonum, quia honestum, & fugere malum oppositum quia malum est. Duplex etiam videtur consideranda bonitas, vna quæ præcisè consistit in carentia mali, cuius modi est carentia peccati, alia positiua cuius carentia censetur mala quia priuat bono, vt honestas subleuationis alienæ miseria dicitur positiue bona, & eius carentia mala, quia priuat illo bono. Quoties igitur odio habetur

habetur aliquid, quia priuat bono, vt si odio habeatur carentia delectationis quia priuat bono delectationis, verissimile est illum actum auersatiuum non esse absque aliqua formali prosequutione boni quo priuat illa carentia: Econtra verò si ametur carentia doloris verbi gratia quia priuat malo doloris; ille actus prosecutionis circa carentiam est formaliter etiam auersatiuus doloris. Et quia Pœnitentia amat carentiam peccati quia priuat malo ipsius peccati, ideo omnes actus Pœnitentiæ sunt auersatiui. Quando vero virtus ea est vt recedat à malo, quia priuat aliqua honestate, tunc etiã actus auersatiui sunt aliquo modo prosecutiui.



DISPVT. LVI.

De quibusdam virtutibus moralibus Christi Domini, nimirum Prudentia, Iustitia.



VNICA disputatione complectemur cuncta quæ disquiri possunt de aliis virtutibus moralibus Christi. Et licet præcipua disquisitio habeuda sit circa virtutes morales, plura attingemus de virtutibus ordinis acquisiti.

SECT. I.

An in Christo fuerit prudentia infusa prout est virtus moralis & laudabilis.

1. Virtutum moralium numerus. QVoniam virtutes morales adæquate diuiduntur in prudentiam, iustitiam, fortitudinem, & temperantiam, & inter has primas tenet prudentia, ideo de illa primo agimus modò. Diuiduntur, inquam, adæquate virtutes morales in prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam iuxta Ambrosium lib. 5. in Lucam cap. de beatitudinibus Augustinum lib 10 de moribus Ecclesiæ cap. 15. Gregorium 2. moralium cap. 26. S. Tho. 1. 2. q. 61. art. 3. Colligiturque hæc veritas iuxta Augustinum tom. 1. lib. 1. retract. cap. 7. ex illo sapientiæ 8. *Sobrietatem, & prudentiam docet, & iustitiam, & virtutem*, nam ibi sapientia commendatur, quia docet *sobrietatem*, id est temperantiam, nec non prudentiam, & iustitiam, & postremo adiungit *virtutem*, id est fortitudinem. Sub nominibus harum virtutum plures continentur, vt infra declarabitur. Facta tamen fuit hæc partitio; quonam qui virtutibus moralibus enitet, si ad se ipsum conferatur tribus eget virtutibus, nimirum prudentia demonstrante quid secundum rectam rationem agendum sit; temperantia moderante affectiones partis concupiscentis; fortitudine sedante passiones partis irascentis si vero is qui moralibus virtutibus gaudet ad aliũ referatur, solum eget iustitia; sub hoc namque nomine comprehenditur omnis virtus, quæ hominem cum aliis componit. Prudentia respicit bonum honestũ percipiendo ipsum, & illud proponendo voluntati, vt amplectatur ipsum, iustitia

Sap. 8.

vniuersim respicit actiones ad alterum; per hanc enim assequitur homo vt ad alios quibuscum viuit, se habeat, vt par est. Temperantia cohibet passiones impellentes ad aliquid rationi contrariũ quia cohibet appetitum, & illum continet in officio. Fortitudo est contra passiones, quæ à boni prosecutione retardant. Sic solet exponi numerus iste quaternarius virtutum moralium, licet eiusmodi explicationes non sint omnino difficultatis expertes: nam fortitudo est contra affectiones impellentes ad aliquid rationi contrarium, reprimit namque audaciam, & non solum timorem.

Quare paulo aliter explicandus est numerus ille virtutum moralium. Ac primo in bonum honestum sub ratione boni honesti præscribendo medium aliis virtutibus non sibi; quia licet virtus intellectualis, qualis est prudentia dicatur tendere in verum, illudque habere pro obiecto formali vltimo; hoc intelligi debet facta reduplicatione supra modum tendendi genericum intellectus; quia notitia intellectualis de se non petit bonum, potest namque tendere in malum, & abstrahendo etiam à bonitate & malitia; sunt namque plurimæ cogitationes certæ, & euidentes, quæ de bonitate, & malitia nihil cogitant, quæ nequeunt non esse veræ, & ideo specificatiuum genericum cognitionis certæ est veritas: at vero peculiares cogitationes certæ ita tendunt sub ratione veri, vt ex ex vi conceptus specifici etiam tendant sub ratione boni, illa enim, quæ formaliter definit bonum qua tale est, aut repræsentat bonum honestum vt tale formalissime tendit in bonum cuiusmodi est prudentia. Differúntque actus prosecutiui voluntatis ab assensibus intellectus, quia voluntatis prosecutio semper fertur necessario in bonum; assensus vero intellectus nõ ita, quia ex genere suo abstrahit à bono. 2. Discrimen inter virtutes morales & earum obiecta. Prudentia.

Iustitia versatur immediate circa actiones præscindendo ex genere suo à passionum obluctantia. quia de se non ordinatur ad moderandas passiones, sed vt iustus in ordine ad alios se habeat vt par est; & ideo in Deo datur iustitia stricta, & lata, nam & præmia retribuit ex stricta iustitia debita, promissis stat, & est maxime verax. Neque in motiuo formali iustitiæ imbibitur ex se moderatio passionum, sed ius alienum seruare illæsum Versaturque circa ea quæ rationi non obluctantur, cuiusmodi sunt actiones seruantes æqualitatem, aut per quas iustus assequitur vt cum aliis se habeat vt par est. 3. Iustitia.

Fortitudo versatur in moderandis passionibus, quæ rationi obluctantur, & quia præcipuè versatur in moderandis passionibus retrahentibus voluntatem ab eo, quod est secundum rationem, non vero trahentibus voluntatem ad aliquid contra rationem, ideo fortitudo dicitur moderari passiones retrahentes à bono rationis. Præcipuusque actus fortitudinis est martyrium, quia per illud superatur timor erga summum humanorum malorum, quod est mors. Deinde licet per fortitudinem nimia reprimatur audacia; tamen actus est fortitudinis velle elicere effectus timoris; & audaciæ cum ea moderatione, quam recta ratio præscribit tendens in honestatem fortitudinis: at vero temperantia non vult elicere affectus partis concupiscentis circa quos moderandos versatur, sed eius cura est restringere delectationes corporis quæ ex gustu, & tactu proueniunt; quia licet non debeat omnes delectationes reprimere, tamen nequit expetere illas delectationes propter ipsas, aut ipsas non ordinando ad aliud cui mediate in seruiant 4. Fortitudo.

seruiant: at vero fortitudo timores & audacias appetit propter ipsas, quoties tendunt in bonum rationis, quod non conuenit delectationibus, quæ reprimi dicuntur per temperantiam, quia de se non tendunt in bonum rationis, cum sint communia brutis.

5. Temperantia dicitur moderari passiones impellentes ad bonum rationi contrarium, voluptates refrenat, quæ naturæ amicissimæ sunt, & ideo potius in illis frænandis, quam desiderandis occupatur. Dolorque non ad temperantiam pertinet nisi quatenus temperans non moleste fert carere voluptatibus. Fortitudinis vero est dolores ferre, difficiliusque est res molestas toleranter pati, quam à iucundis abstinere. Hæc postea clarius proponenda erunt.

6. Prudentia dicitur prima inter virtutes morales diciturque virtus laudabilis. Putantque aliqui eius laudem positam esse in applicatione ad opus, quæ postea fit per voluntatem. Hæc tamen non facile percipiuntur: non enim actus prudentiæ dicitur laudabilis ab actu subsecuto laudabili: operatio namque dicitur laudabilis ab actu libero per quem potuit impediri, quemadmodum & fides diuina non dicitur laudabilis & meritoria ab actibus virtutum moralium, qui ex fide dimanant, sed à pia affectione laudabili ex qua fides procedit. Ob id etiam lumen gloriæ esto sit virtus Theologica, & radix actuum virtutum moralium non dicitur laudabilis virtus in genere moris, quia non dimanat eius operatio ab actu libero laudabili.

7. His positis non facile erit exponere quanam ratione prudentia, vt est virtus laudabilis fuerit in Christo Domino: nam vel habitus prudentiæ infusæ est idem cum lumine fidei, vt nonnulli docent, existimantes fidem practicam denominari prudentiam infusam quatenus respicit dictamina vniuersalia cum contractione ad hic, & nunc, & sic non fuisset in Christo Prudentia, quoniam in ipso non fuit habitus fidei; si autem cum communi sententia distinguenda sit prudentia à fide, vt docent Salas 1. 2. tract. 11. disp. 6. n. 21. Torres 2. 2. tom. 1. disp. 99 dub. 7. Mald. 2. 2. q. 1. art. 3. dub. 1. ad 1. Lessius lib de Prudentia cap. 1. n. 15. erit in Christo Domino scientia infusa; hæc autem scientia infusa per se euidens non erat laudabilis & meritoria, sed omnino necessaria, quemadmodum visio beatifica non est Christo laudabilis, & meritoria.

Ratio dubitandi, an fuerit in Christo prudentia infusa.

8. Confirmatur Christus antecedenter ad actum voluntatis per quem vellet cognoscere obiecta per prudentiam infusam, cognoscebat ipsa; nam illa voluntas per quam se determinaret ad cognoscenda illa obiecta deberet præsupponere cognitionem talium obiectorum; quia nihil amatur, quin præcognoscatur, igitur actus prudentiæ infusæ in Christo præcedebant actum voluntatis, igitur cognitiones illæ elicitæ à prudentia infusa non erant laudabiles in genere moris, & consequenter prudentia infusa in Christo non esset virtus moralis, sed pure intellectualis In nobis vero prudentia infusa erit virtus laudabilis in genere moris, quia non distinguitur à fide.

9. Dico primo. In nobis datur prudentia infusa distincta à fide. Probatur conclusio primo; quoniam in nobis est iudicium euidens supernaturale credibilitatis mysteriorum fidei, qui elicitur à Prudentia infusa. Per actus etiam Prudentiæ infusæ euidenter iudicamus oportere sub his circunstantiis exercere talem actum honestum, & ex duabus opinionibus eligendam esse probabiliorē, & tutiorem, & cæteris paribus probabiliorē fore eligendam, & ideo quandoque prudentia infusa dirigit ad imperandum actum re ipsa erroneum, verbi gratia, vt imperemus iudicium quo bene de proximo sentiamus, & iudicemus ipsum non peccasse, quamuis re ipsa homo ille peccauerit.

In nobis datur prudentia infusa à fide distincta

Dico secundo, Fides infusa omnino differt à prudentia infusa. Hæc assertio est contra Raynaudum de virtutibus lib. 2. cap. 4. num. 53. Ratio est quia Prudentia infusa non est virtus Theologica, sed moralis; esset autem virtus Theologica, si non distingueretur à Fide. Quare cum omnes actus Prudentiæ infusæ sint certi, necesse est sint euidentes, quia non innituntur formaliter reuelationi diuinæ. Ideoque dum iusti operantur actus salutares non ex regula fidei, sed ex prudentia infusa debet ipsis proponi illud exercitium virtutis vt euidenter licitum hic, & nunc. Mouetque Prudentia infusa vt subueniamus egeno apparenti, qui paupertatem ementitur; quia euidenter iudicat dandam ei eleemosynam, qui sufficienter monstrat se egere, & ex tali actu prudentiæ oritur supernaturalis actus efficax volens subuenire illi homini quia honestum est subuenire ei, qui monstrat egere. Quo sensu Prosper lib. 3. de vita contemplatiua cap. 33. aiebat Prudentiam viatoris in ænigmate illuminare, & errores præcauere in appetendis & agendis: quia non cognoscit reuera ita esse vt apparet, sed errorem præcauet dum iudicat honestum esse apparentiis, & probabilitatibus regi Quo etiam pacto diligimus iustos propter bonitatem sanctitatis creatæ vt apparentis per signa, & cultus duliæ defertur sanctis prius quam ab Ecclesia vt tales declarentur; diriguntur namque affectus ex iudicio euidentis credibilitatis. Infideles etiam pro obtinenda vera fide, & religione eliciunt actus salutares; quia ipsis fit euidens esse honestam illam inquisitionem, Omnisque supernaturalis cognitio debet esse certa, cum necessario vera sit. 10.

Fides infusa differt omninò à prudentia infusa.

Omnis actus prudentiæ infusæ debet esse euidens.

Posset tamen quis opinari dari actus Prudentiæ infusæ certos & obscuros; quia dum est euidenter credibile talem hominem esse sanctum, si reuera ita sit, elicitur actus supernaturalis certus quo iudicamus illum hominem esse sanctum; si autem reuera contingeret illum hominem non esse sanctum non eliceretur talis actus supernaturalis, sed naturalis, & falsus tendens in tale obiectum. Quemadmodum dum reuelatio fit euidenter credibilis per motiua extrinseca, si reuera existit talis reuelatio, elicitur actus certus supernaturalis circa reuelationem; quando vero existentibus eisdem motiuis extrinsecis nempe testimonio Parochi instruentis fideles, errat Parochus docens aliquid esse reuelatum à Deo, quod minime fuit reuelatum, tunc habitus fidei non causat actum tendentem in reuelationem solum apparentem. Hæc erat optima via adstruendi in viatoribus actus Prudentiæ infusæ certos, & obscuros. Non tamen probanda est; alioqui absque reuelatione diuina essemus omnino certi de sanctitate propria & aliena, quemadmodum certi essemus facta speciali reuelatione. 11.

Naturalis tamen Prudentia late sumpta prout sufficit ad elicientiam actus honesti non debet esse certa physice, vel metaphysice, sed sufficit si æquiualeat ad refundendam honestatem actui certæ enunciationi; quia in re morali habetur pro solida veritate cognitio repræsentans obiectum honestum modo sufficienti vt actus sit honestus. Quo sensu ille actus prudentiæ dicitur practicè, seu moraliter certus. Cadit tamen à perfectione virtutis intellectualis, quoties cognitio 12.

Naturalis prudentiæ actus potest esse falsus.

non

In quo differat prudẽtia naturalis ab opinione.

non est metaphysice certa. Differtque ab opinione; quoniam prudentia importat etiam illud iudicium euidens de honestate actionis sub his circunstantiis. Ideo quando asseritur licere amplecti opinionem minus probabilem relicta probabiliori, debet talis opinio hic & nunc esse practice probabilis, & consequenter reflexe debet censeri euidens, illud iudicium probabile excusare à peccato, & reddere actionem voluntatis moraliter honestam: nam si non esset euidens hominem in illo casu non peccare, exponeretur probabili periculo peccandi, quod non licet. Ex suppositione igitur quod sit probabile licere hic & nunc taliter operari, id est licere probabiliter ex aliquo fundamento, fit reflexe euidens licere sic operari, quia probabile est licere. Iudicium itaque probabile nititur alicui fundamento de se probabili obiectiue; ipsa vero probabilitas reflexe cognita est fundamentum iudicij euidentis. Quare id quod ex vno capite apparet probabile ex alio motiuo apparet euidens; nam ex ipsa probabilitate reflexe cognita colligitur euidenter non peccari hic, & nunc, taliter operando; quia si non fieret reflexe euidens non peccari, neque esset probabile non peccari quia certum esset hominem tunc peccare eo quod exponeretur periculo peccandi, & periculo longe probabiliori.

Vt quis licite amplectetur opinionẽ probabilem, debet sibi esse reflexe certum nullum committi peccatum quã uis illam opinionem practice amplectatur.

13. Dico tertio, Prudentia in Christo erat scientia supernaturalis infusa præscribens medium respectu virtutum moralium, & media ad assequendos fines illarum virtutum, nec non ipsos fines talium virtutum, non vtcunque, seu in communi, sed vt hic, & nunc amandos, aut in aliqua materia particulari exercendos: nam cognoscere fines virtutum vt sic proprium est synteresis. Duplex igitur distingui debet virtutum finis, alter vniuersalis, & ab omni materia auulsus, cuiusmodi est, qui obiicitur actui illi: *Volo honeste viuer*; alter vero particularis, particularique materiæ immersus, cuiusmodi est, qui correspondet huic actui: Volo esse temperans in hoc cibo, aut in tali aliqua materia. Prior finis non præscribitur à Prudentia: nam Prudentia versatur circa ea, quæ attento solo nostro lumine naturali capacia sunt consultationis, & inquisitionis, & consequenter ambiguitatis: etenim bene consultare est proprium, vt inquit Aristoteles 6. Eth. cap. 7. quod non prius accidit quam ventum sit ad peculiarem materiam: omnis namque natura rationalis solum naturali lumine instructa agnoscit bonum esse honeste viuere, seu temperatè viuere; vt tamen determinetur in particularibus euentibus, & negotiis in quanam actione, & quantitate, & qualitate materiæ, & circunstantiis sita sit mediocritas, necessaria est Prudentia. Hoc expresse docuit S. Tho. 1. 2. q. 66. art. 3. ad 3. *Prudentia* (inquit) *non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem; sed etiam in præstituendo finem. Est autem finis vniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem Prudentiæ.*

Quid sit Prudentia infusa Christi.

S. Thom.

14. Dicitur tamen prudentia versari circa media, & non præscribere finem virtutibus moralibus, quia ipsarum finis abstracte sumptus situs est in principiis naturalibus, quæ à quauis natura intellectuali solo lumine naturali, seu dictamine synteresis cognoscuntur. Et etiam quia diuerso modo versantur circa finem, ac virtutes morales: etenim quia finis virtutis moralis contractus ad peculiarem materiam per se indiget diffinitione vt inueniatur, considerat primò Prudentia ea, quæ sunt circa finem, & accurate singula expendit. & tandem assequitur finem in peculiari materia, cognoscendo quænam sit materia illa, cuius conuenientia cum natura rationali, siue honestas inquiritur, & tandem sistit in iudicio quo mediocritas definitur, & finis in particulari præfigitur. Virtus autem moralis sumit initium, vnde prudentia finiuit, quia non diuagatur per adiuncta finis, nam recta fertur in finem peculiarem sibi à Prudentia præstitutum. Et quia prudentia prout pariter importat voluntatis actum, quo amatur cognitio illius mediocritatis, & particularis finis virtutis moralis, non quidem ex motiuo vt voluntas per amorem prosequatur finem illum, seu ex amore illius, sic enim non distingueretur ille habitus voluntaris complens virtutem Prudentiæ à virtute alia morali, cuius finis amaretur, tendit in cognitionem illius particularis finis amando formaliter præcise honestatem quæ reperitur in aptitudine vt voluntas se exerceat circa finem particularis virtutis moralis, ideo Prudentia dicitur ab Aristotele 6. Ethic. capit. 9. respicere media; virtutem vero moralem respicere finem.

Cur dicatur Prudentia præscribere media, non autem finem virtutibus moralibus.

Ita etiam habitus piæ affectionis imperantis assensum fidei distinguitur à reliquis virtutibus moralibus: nam habitus piæ affectionis per se respicit honestatem quæ reperitur in assentiendo diuinæ reuelationi; per se enim est honestum præbere assensum Deo loquenti: si autem assensus circa reuelationem imperetur ex alio motiuo, non procedet ille assensus ab habitu piæ affectionis, sed ab habitu charitatis, verbi gratia si imperetur assensus ex motiuo placendi Deo. Ex his intelligitur quodnam sit obiectum formale Prudentiæ quatenus est virtus moralis, & importat habitum voluntatis, est enim cognitio boni honesti in peculiari materia vt voluntas sit proxime apta ad amplectendum illum finem; formaliterque tendit in aptitudinem illam; non vero in bonum ipsum ad quod voluntas redditur apta per iudicium Prudentiæ. Quemadmodum potest quis formaliter amare seu desiderare aptitudinem ad Episcopatum quin velit Episcopatum; imo statuendo firmiter illum recusare sit offeratur. 15.

Cur habitus piæ affectioni distinguatur à reliquis virtutibus moralibus.

Obiectum prudentiæ quatenus virtus moralis est, & habitum voluntatis importat.

Ex his constare poterit minus recte P. Granados 1. 2. controuersia 5. de virtutibus tract. 1. disp. 6. n. 6. putasse actum illum, quo quis in genere vellet honeste viuere, procedere ex iudicio Prudentiæ; potius enim procedit ex iudicio synteresis cuius munus est cognoscere honestos fines virtutum vt sic: cognito autem honesto fine vt sic non est necessaria Prudentia vt hic & nunc ametur ille finis, quia eodem modo lumine naturæ est notum naturæ intellectuali semper licere sibi amare honestum vt tale, & velle Deo placere aut culpa carere. 16.

Synteresis munus. Prudentiæ quatenus

Dico 4 In Christo Domino fuit Prudentia, quatenus est virtus moralis ab honesto imperio voluntatis procedens. Probatur conclusio; quoniam nos ipsos hortamur vt Prudentiam Christi imitemur, vti vt imitemur Prudentiam Virginis Deiparæ, quæ propter Prudentiam singulariter laudatur in genere moris: nam Beatæ Ioannæ Fundarrici Annuntiatarum ipsamet Deipara apparuit incitando illam vt desideraret, & peteret imitari Prudentiam ipsius Deiparæ, qua exhortatione incitabatur ad opera laude digna, nimirum vt intellectum applicaret ad cognoscendum viuide obiecta virtutum moralium, & conseruandas veritates illas in corde suo, vt sic esset optime disposita ad honeste amandum, & operandum in quouis genere 17.

Virtus moralis est, Christo tribuenda.

genere virtutum moralium; Prudentis nanque est consultare, & inquirere, & post consultationem recte iudicare, indeque executio indicium ex vi dictaminis seu imperij Prudentiæ. Ideoque dicitur muari Prudentia non solum memoria, & intelligentia, verum docilitate, estque contra Prudentiam præcipitatio: nam qui præceps est abripitur inconsulto impetu, nec finem tranquillitate animi constituit, nec media librat. Actusque consiliandi est voluntas inquirendi, quæ laudabilis est.

18. Occurritur obiectioni. Respondere modo opus est difficultati propositæ: nam Christus independenter à suo actu voluntatis cognoscebat per scientiam infusam obiecta virtutum moralium etiam in particulari, nec potuit esse in ipso dubium in ipsarum materiis circa mediocritatem, vt vellet accurate inquirere. Cui obiectioni dicimus in potestate Christi Domini fuisse se applicare ad cognoscenda hæc aut illa particularia obiecta virtutum moralium per scientiam infusam; non enim necessario erat in omni actu scientiæ infusæ actu cognoscens cuncta obiecta, quæ per scientiam infusam cognosci poterant. Applicabaturque Christi voluntas ad hæc obiecta, potius quam illa cognoscenda ex vi scientiæ beatæ, per quam eadem obiecta percipiebat, & à qua oriebatur voluntas determinans ad actuales actus scientiæ infusæ circa obiecta particularia virtutum moralium. Quod vero in Christo Domino non potuerit esse occasio dubitandi circa applicationem mediorum in particulari materia, vel circa mediocritatem virtutis in talibus circunstantiis non efficit ne in Christo Domino sit virtus Prudentiæ; quoniam præcipuum munus Prudentiæ, quatenus est virtus moralis, & laudabilis, est libere dirigere virtutes morales circa media, nec non circa finem in particulari, quod præstare potuit in Christo Domino, vt ex nuper dictis constare poterit.

19. Per scientiã infusam cognoscit necessariò Christus species scientiæ infusæ. Secundo respondetur Christum Dominum per scientiam infusam cognoscere necessario species scientiæ infusæ, & in ipsis speciebus cognoscere minus perfecte ipsarum obiecta quæ sunt obiecta particularia virtutum moralium, & ex vi illius notitiæ minus perfectæ poterat oriri voluntas determinans ad clariorem notitiam horum, aut illorum obiectorum virtutum moralium, quæ perfecte volebat cognoscere per scientiam infusam talia obiecta, vt ex vi perfectioris cognitionis esset magis inclinatus Christus Dominus ad amplectenda illa obiecta. Ita asserebam in tractatu de Angelis, Angelum libere se determinare ad percipienda potius hæc obiecta, quam illa: nam eo ipso quod pro primo signo non præintelligatur per voluntatem nimis occupatus in percipiendo nimia claritate, & conatu aliqua obiecta, habet necessario aliquam cognitionem actualem omnium possibilium, quorum habet species, & ex vi huius cognitionis minus perfectæ per voluntatem potest se applicare ad cognoscendum perfectius hæc vel illa obiecta iuxta mensuram suæ capacitatis. Vel saltem Angelus cum primum statuit pro instanti non se determinare ad applicandam voluntatem circa aliqua obiecta in particulari necessario consurgit actualis cognitio omnium possibilium, quorum habere potest cognitionem iuxta suam capacitatem, determinante Deo iuxta innatam inclinationem ipsius Angeli vt cognoscantur hæc obiecta potius quam illa, ita tamen vt attingat obiecta virtutum moralium secundum virtutum varietatem; & ex vi illius notitiæ minus perfectæ circa talia obiecta potest Angelus velle cognoscere pro sequenti instanti maiori claritate hæc aut illa obiecta, ex vi cuius voluntatis tenetur Deus non excitare pro primo signo sequentis instantis nisi solas species illorum obiectorum, quæ voluit Angelus cognoscere perfecte; ac proinde perdurante Angelo in sequenti instanti in priori volitione necessario ex suppositione talis voluntatis cognoscit Angelus maiori claritate illa obiecta; vel si Angelus cessat à priori voluntate, consurgit necessario facta illa suppositione, notitia in Angelo imperfecta plurium obiectorum determinante Deo vt cognoscantur potius hæc obiecta quam illa; quia ipsæ species exigunt cognosci ab ipso Angelo iuxta capacitatem Angeli ad cognoscendum simul distinctè plures, vel pauciores species: nam illa obiecta, nimirum species impressæ sunt obiecta præsentia, & proportionata, ac proinde nisi ex parte Angeli sit incapacitas, aut aliqua improportio non possunt non concurrere in talem visionem; sufficiensque excitatiuum illarum specierum est defectus applicationis ex parte Angeli ad cognoscenda peculiari claritate aliqua obiecta. Cur autem Angelus non debeat tunc cognoscere rem futuram, non est huius loci examinare.

Qualiter se determinet Angelus ad cognoscenda hæc obiecta potius quàm illa.

Neque potest quis repudiare hanc doctrinam respectu Christi Domini circa vsum scientiæ infusæ quoniam libere potuit Christus nosse potius hæc obiecta, quam illa per scientiam infusam. Neque est qui neget fuisse ipsi liberum de hoc aut illo obiecto cogitare, ac proinde posita aliqua notitia directa vel indirecta illius obiecti poterat prolibito moueri voluntas Christi vt vellet alio genere cognitionis cognoscere prædicta obiecta, vt per nouas cognitiones consurgentes inclinaretur de nouo ad eliciendos peculiares actus voluntatis de se exigentes prouenire à tali notitia. Quæ diximus de Christo Domino proportione seruata dicenda sunt de Deipara, quæ pollebat etiam scientia infusa vt postea dicemus. 20.

Fit primo ex dictis quo sensu virtutes morales dicantur connexæ, quia scilicet connectuntur in tertio, nempe in prudentia prout est virtus moralis in gradu perfecto: nam Prudentia vt est virtus moralis in gradu perfecto, importat maximam facilitatem ad imperandas cognitiones nimis viuidas circa obiecta virtutum moralium, quibus cognitionibus præexistentibus erit quis etiam facilis ad operandum in materiâ talis virtutis; nullus enim virtutem deserit nisi patiatur aliquem defectum in cognitione; nam si bonum honestum non minus perfectè ac viuide apprehendatur, quam bonum oppositum longe perfectius inclinat voluntatem in amorem virtutis: motiua enim ad amplectendam virtutem sunt adeo valida, vt si viuidiori modo non apprehendatur bonum oppositum, vires turpitudinis effringantur; qui enim æqua lance perpendit pulchritudinem virtutis, & quibus titulis obstringamur illam amplecti; quantaque sit pœna, quæ culpæ mortiferæ correspondet, tanquam nihil reputabit omne delectabile: sic enim qui viuide memoratur nouissima sua non peccat. Quare dum obiectum honestum non adeo superponitur, vt fiat nobis moraliter impossibile turpiter 21. Qualiter dicantur virtutes morales inuicem cõnecti.

piter agere, censemur pati defectum cognitionis. Ideoque sapienter aiebat Aristoteles 3. Ethi. cap. 3. & lib. 7. cap. 10. peccantes se habere non vt scientes, sed vt dormientes, & vinolentos. Et vt quis acquirat prudentiam perfectam opus etiam est vt se exerceat in actibus aliarum virtutum; quia mens trahitur vt iudicet id bonum esse, quod affectui arridet, minusque fulget oculus mentis, nempe Prudentia, dum prauis affectibus obcæcatur. Et ideo temperantia dicitur seruatrix Prudentiæ, & salus mentis; quia morum deprauatione corrumpitur iudicium practicum.

22. Secundo fit Prudentiam aliud non esse in nobis quam aggregatum specierum elicientium prædictos actus intellectus, quatenus est præcisè virtus intellectualis: at vero quatenus simul etiam est virtus moralis includere habitum voluntatis à quo dimanat voluntas in qua sita est formaliter moralis laudabilitas Prudentiæ. Sub vtraque tamen ratione Prudentia respicit bonum honestum sub ratione bonis, vt dixit S. Thom. 2. 2. quæst. 47. art. 4.

Quid sit prudentia in nobis.

23. Inquiritur an detur in Christo Domino aliqua Prudentia infusa diuersæ rationis à nostra? Pars affirmatiua suaderi potest; quia quemadmodum Prudentia quæ respicit bonum proprium differt ab ea quæ respicit bonum alienum, ita Prudentia quæ in Christo respicit bonum proprium, quatenus est bonum personæ diuinæ differt specie à nostra. Existimo tamen ex hoc capite non differre Prudentias specie; quia licet Prudentia, quæ simpliciter ordinatur ad bonum proprium differat specie ab Oeconomica quæ respicit bonum familiæ, ideo est quia bonum proprium honestum, & bonum alienum propter peculiarem obligationem regendi mores proprios specificant diuersas virtutes, vt disp. præcedenti dixi: at vero intra limites boni proprij attendenda est natura quæ per amorem amplectitur illud bonum, non vero personalitas; natura enim est quæ proprie formaliter regitur, & inclinatur in bonum sibi conueniens.

Differat ne specie prudẽtia infusa Christi à nostra.

Sect. II.

De iustitia Christi Domini laudabili in genere moris.

1. Prima ex virtutibus moralibus appellatur Prudentia: quia cæteras virtutes morales regit, sine cuius directione non operantur. Alij desumunt rationem; quia cognitio ex genere suo in esse physico, & cæteris paribus præfertur amori, sicut verum bono. Non tamen video cur verum debeat bono præferri. Vlteriusque supra probaui Prudentiam tendere in obiectum sub ratione boni. Opponunt nonnulli iustitiam debere anteponi quia est ad alterum, quemadmodum fides cedit charitati, quæ est ad alterum. Respondetur etiam Prudentiam esse ad alterum; quia non solum datur Prudentia, quæ nosipsos dirigit, sed plurium extra eos directiuam. Neque charitas ex conceptu suo generico est ad alterum: nam Deus seipsum per charitatem diligit. Primas etiam tenet Prudentia in tota sua latitudine, quia modo intellectuali versatur formaliter circa omnia obiecta formalia reliquarum virtutum moralium, eis præscribendo media, & particularem finem; ita vt virtutes aliæ morales incipiant, vnde Prudentia desinit vt in præcedenti sect. diximus.

Cur inter virtutes morales primas Prudentia ferat.

Prudentiam sequitur iustitia, quia cæteris moralibus præferri solet eo quod habeat obiectum sublimius, versatur nanque circa operationes ad alterum, quibus homo non tantum in se sed etiam erga alios perficitur. Quo fit vt nomine iustitiæ, dum quatuor virtutes cardinales numerantur, comprehendatur virtus omnis ad alterum. Est tamen difficultas quoniam ex eo quod sit ad alterum non videtur præferenda virtus; potius enim tenemur nobis ipsis opitulari, quam aliis, & ideo obligamur potius velle nobis gratiam, & gloriam quam aliis; quia regula, & norma diligendi proximum est amor alicuius respectu suiipsius Matth. 22. *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Nihilominus quia nomine iustitiæ comprehenditur omnis virtus, quæ est ad alterum, & honestius est cæteris paribus procurare bonum publicum, & commune, quam priuatum, ideo virtus ad alterum etiam inter virtutes morales dicitur excellentior, quam virtus consulens bono proprio. Hinc est vt in æquali tui, & Reipublicæ necessitate non solum bona fortunæ, sed etiam vitam expendere debeas pro conseruatione Reipublicæ. Et licet obligatus sis velle potius tibi gratiam, & gloriam quam vniuerso mundo, quia gratius est Deo vt quilibet Deũ amet, quàm vt seipso neglecto curet vt alij Deum ament: tamen dum quis curat vt plures Deum ament, plus meretur ex obiecto, quam si solum cæteris omninò paribus curaret ipse Deum amare, si dum curat vt alij Deum ament non seipsum negligit. Et loquor solum præcisè attento illo actu quo quis ex motiuo boni proprij vult esse in charitate, aut Deum postea diligere, & quo ex motiuo boni alieni vult vt ingens hominum multitudo sit in charitate & Deum diligat, & considerata ratione obiecti præcisè; quia bonum totius de se est melius obiectum, quam bonum partis. Non tamen teneor, neque possum, casu quo Deus daturus esset gratiam ingenti multitudini, si ego illam non vellem, illam recusare; quia prius Deus mandauit vnicuique de se, deinde de aliis, & prima solicitudo est de rebus vt sunt à Deo commissæ, & prima obligatio cuiusque est assequendi suum finem. 2.

Matt. 22.

Cur iustitia præferatur temperantiæ & fortitudini.

Circa iustitiam in Christo repertam plura inquiri possunt. Primo an in ipso fuerit iustitia commutatiua infusa eliciens actus laudabiles in genere moris? Ratio dubitandi est: nam obiectum iustitiæ semper est debitum ex præcepto iustitiæ; quia iustitiæ obiectum est æqualitas cum aliis, ac proinde non poterit esse actus iustitiæ nisi præcesserit inæqualitas, sed eo ipso quod Christus sit debitor ex præcepto iustitiæ, non potest non soluere, igitur illa solutio non est laudabilis, seu meritoria in genere moris. 3.

Fuerit ne in Christo iustitia commutatiua laudabiliter operans in genere moris.

Dicat quis ex doctrina Cardinalis de Lugo tomo 1. de iustitia disputatio. 1. sectio. 1. numero 23. contra Louisium de Torres disp. 1. dubitatio. 2. iustitiam posse inclinare ad soluendum debitum illud quod semel sufficienter solutum fuit. Mihi tamen hæc doctrina est difficilis: nam semel consecuto fine, nemo applicat media ad illum consequendum: igitur cum finis iustitiæ sit reducere inæqualitatem ad æqualitatem, si semel inæqualitas sit ablata, nequeunt applicari media ad auferendã inæqualitatem illam igitur 4.

Nequit iustitia inclinare ad soluendũ debitũ, quod semel sufficienter compensatũ est.

igitur neque potest solui debitum ex motiuo, seu fine auferendi inæqualitatem. Potest qui præcepto cogitur elicere hanc vel illam actionem, vtramque simul elicere, & per vtramque præcepto satisfacere; quia non est cur potius per vnam actionem, quam per aliam præceptum adimpleatur; cæterum semel impleto, non datur locus vt iterum illud præceptum adimpleatur, quia cessat tale præceptum. Idque patet in exemplo ab eodem authore adducto: nam postquam quis die festo semel audiuit sacrum, non tenetur præcepto audiendi sacrum tempore sequenti: nam solum præcipitur huic homini sacrum audire tempore sequenti sub conditione quod illud non audierit tempore antecedenti; ac per consequens audito semel sacro tempore antecedenti cessat præceptum.

5. Dices solutionem debiti licet inueniat debitum extinctum posse quasi in genere causæ formalis de nouo impediri, quemadmodum secundum peccatum mortale, licet inueniet gratiam ablatam per primum, adhuc illam iterum impedit in genere causæ formalis. Sed contra est quia non est verum secundum peccatum mortale absolute auferre gratiam, sed solum habere vim de se auferendi gratiam, si non sit iam ablata, quemadmodum si destructo iam frigore introducatur nouus calor de se potens destruere illud frigus, non dicetur destruere calorem nisi ad summum quoad sufficientiam, quod non est absolute ipsum destruere; ergo similiter si debebas librum Petro, & redditione vnius fuit debitum extinctum, licet postea reddas librum alium non extinguitur illud debitum per hanc redditionem noui libri, sed ad summum noua illa restitutio dicetur debitum extinguere sub conditione quod non sit extinctum.

6. Neque valet argumentum à contrario, vt si quis ex voto se ad aliquid obligauerit potest iterum secundo voto se ad idem obligare, ergo similiter postquam creditor semel condonauit debitum, potest denuo idem debitum condonare, iterum cedendo iuri, quod acquisiuerat: Non, inquam, valet; quoniam secundum votum habet absolute suam efficaciam, quatenus potest remitti prior obligatio manente secunda, & hanc vim habet secunda obligatio, vt sublata præcisè prima obligatione, adhuc ex vi secundi voti persona maneat obligata; at vero postquam absolute remittitur perfectè aliquod debitum, nihil potest absolute operari secunda remissio, sed ad summum absolutè prodesse poterit casu quo ex aliquo accidenti prior remissio non fuerit efficax, & ideo secunda remissio solum est conditionata. Quæ remissio conditionata etiam potest esse licet nullum præcesserit debitum, vt si modo remittas debitum crastinum sub conditione, quod cras debitum existat.

Post primum votũ potest se quis per secundũ votum ad idem absolute obligare.

7. Eaquepropter neque probauerim quod idem author asserit tract. de Pœnit. disp. 13. sect. 3. num. 73. nempe illa verba *Absoluo te à peccatis* verificari, quando peccata iam fuerunt ablata per præcedentem contritionem, aut sacramentalem confessionem, quia de nouo dimittuntur illa peccata, quemadmodum qui semel vouet, iterum idem vouet; nam pari modo multoties potest remitti idem debitum. Non inquam, tenet paritas, vt ex nuper dictis colligere fit. Sensus ergo illorum verborum *Absoluo te à peccatis*, est. *Ego gratiam tibi confero de se remissiuam præcedentis peccati, & actu illud remittens si ex aliquo accidenti non sit remissum.* Quo pacto possunt homines eandem offensam sæpius verbis remittere solent vt significent si forte supersit ius aliquod cui cedendum sit, illi de nouo cedi, & sic verba significant remitti culpam præcedentem si forte ex aliquo accidenti remissa non fuit: nam possibile erat vt pœnitens inuincibiliter purasset se habuisse verum dolorem, tametsi re ipsa illum non habuisset, & tunc postea remitteretur culpa significantque verba absolute poni causam remissiuam de se peccati; quoniam ex circunstantiis illa verba determinant modum, quo remittuntur à Deo peccata, nempe media gratia sanctificante, quemadmodum sæpe verba ex circunstantiis non faciunt sensum omnino absolutum sed limitatum, vt cum iudex declarat aliquem esse innocentem verba illa faciunt sensum limitatum *iuxta allegata & probata*. Sic etiam dum quis confitetur peccata dubia, forma absolutionis ex circunstantiis tendit ad remissionem istorum sub conditione quod vere peccata sint. Et similiter dum confitetur quis peccatum veniale de quo non dolet simul cum aliis grauibus de quibus dolet, si exprimat dubium se esse circa dolorem de illo peccato, ex circunstantiis colligi poterit neque illud peccatum præberi vt materiam sacramenti nisi sub conditione quod sit dolor, neque absolutionem ferri supra illud omnino absolute, sed conditionate.

Verba absolutionis non verificantur in sensu absoluto, si peccata fuerunt iam prius remissa.

Ergo longe facilius propositæ difficultati respondebitur primo actum elicitum à virtute iustitiæ minime requirere præceptum iustitiæ obligans; nam per virtutem iustitiæ potest quis statuere soluere debitum sub conditione quod postea debitum contrahatur. Licet enim in subiecto, quod non posset contrahere debitum ex iustitia (vt multi de Deo sentiunt) non sufficeret actus conditionatus, quo tenderet in obiectum iustitiæ sub conditione impossibili, vt in ipso esset virtus iustitiæ: tamen sufficit actus conditionatus per se supponens possibilitatem conditionis vt intelligatur inesse habitum iustitiæ tali subiecto, & ille actus procedit ab habitu iustitiæ, habetque vim inferendi actum absolutum posita conditione. 8.

Actus elicitus à virtute iustitiæ non requirit præceptum iustitiæ obligans.

Actus etiam qui per se supponeret postea futuram obligationem aliquam ex iustitiâ, & ex affectu erga obiectum iustitiæ, seu æqualitatem, antequam esset obligatio vellet ipsi satisfacere pro tempore quo obligaret, esset laudabilis in genere moris, & elicitus à virtute iustitiæ. Licet enim illa voluntas anticipate volens satisfacere debito esset ex parte subiecti liberalis, quia adhuc non erat ex iustitia debita, hoc non obstat: nam etiam qui de præsenti vult tradere rem pro pretio, non tenetur rem vendere pro pretio, & nihilominus dum illam vendit intendens seruare æqualitatem in contractu exercet actum iustitiæ. Quapropter & diuina voluntas liberalis per quam ante præuisionem absolutam meritorum Deus eligit ad gloriam reddendam vt coronam debitam ex iustitia, erit formaliter virtutis iustitiæ, si respiciat formaliter motiuum iustitiæ. 9.

Tertio, licet adsit debitum obligans ex iustitia potest debitum extingui per actum non respicientem formaliter motiuum iustitiæ; nam qui debet centum satisfacit reddendo totidem, siue reddat ex motiuo iustitiæ, siue ex alio motiuo honesto, aut non honesto, ac proinde dum Christus satisfaceret debito ex iustitia ex ipso motiuo iustitiæ, cum posset satisfacere ex alio motiuo minus bono, non posset non esse lau- 10.

Debitum iustitiæ extingui potest per actum, qui motiuũ iustitiæ non respiciat.

dabilis in genere motis intra limites iuſtitiæ. Neque obſtat ſi dixeris tunc non eſſe laudabilem, quia ſatisfecit debito ex iuſtitia, ſed quia ſatisfecit ex motiuo iuſtitiæ; quoniam licet demus quidquid in obiectione aſſumitur, adhuc manet laus in genere moris intra formalem rationem virtutis iuſtitiæ; quoniam laudatur Chriſtus Dominus propter motiuum iuſtitiæ. Imo qui potens eſt non ſoluere debitum ex iuſtitia, licet illud ſoluat ex alio honeſto motiuo diſtincto à ratione formali, quam iuſtitia reſpicit non exercet actum virtutis iuſtitiæ, neque eſt laudabilis ex virtute iuſtitiæ. Et ideo diuina voluntas exequutiua præmij per quam Deus vult conferre gloriam, quam debet ex iuſtitia, poteſt non eſſe actus iuſtitiæ, quia poteſt non reſpicere formaliter obiectum iuſtitiæ.

11. Quo pacto Chriſti voluntas ſoluens debitũ ex iuſtitia fuerit non ſolum ex motiuo, ſed quo ad ſubſtantiã laudabilis.

Poteſt nihilominus Chriſti voluntas ſoluens debitum ex iuſtitia eſſe laudabilis in genere moris non ſolum propter motiuum, ſed etiam quoad ſubſtantiam. Primo quia in poteſtate Chriſti erat obtinere à Deo vt ceſſaret illud debitum independenter à ſatisfactione ipſius Chriſti, vt late explicabo infra, quando concilietur Chriſti libertas cum præcepto ſibi impoſito de ſubeunda morte in ſalutem humani generis. Secundo quia per affectum poterat ita tendere vt quamuis per poſſibile vel impoſſibile poſſet non ſatisfacere illi debito, adhuc ſatisfaceret, qui affectus meretur propter ſubſtantiam ſolutionis; nam affectus ille tendit formaliter ad ſubſtantiam ſub conditione quod ipſi poſſibile eſſet non ſoluere. Abſoluteque poſſibile erat illi humanitati ſecundum ſe peccare & non adimplere præcepta naturalia, ipſaque humanitas, quæ ſola amat formaliter per amorem illum tendit in obiectum illud modo illo conditionato, quod ſufficit vt actus ille dicatur laudabilis in genere moris quoad ſubſtantiam ipſius obiecti: nam exterior actio, ſeu obiectum amatum non eſt formaliter laudabile, ſed ad ſummum denominatiue, ſi fuerit actus à voluntate imperatus; voluntas autem interna non ſolum eſt laudabilis propter motiuum, intenſionem, aliam ve circunſtantiam, ſed propter ſubſtantiam actionis volitæ, quia licet illa actio non potuerit non eſſe, affectio voluntatis fertur in ipſam ac ſi poſſet non eſſe, & ideo prædicta actio exterior denominatur ab illo actu interiori laudabilis quoad ſubſtantiam affectiue; quia oritur ab affectu terminato ad ſubſtantiam, qui eſt laudabilis eo quod modo illo affectiuo tendat in ſubſtantiam illius.

12. Quo pacto fuerit Chriſti humanitas laudabilis in adimpletione præcepti naturalis.

Hoc pacto potuit Chriſti humanitas eſſe laudabilis quoad ſubſtantiam in adimpletione præceptorum naturalium; quoniam ex affectu ferebatur verbi gratia in carentiam mendacij vt quãuis poſſibile eſſet illi humanitati tunc mentiri, minime diſcreparet à regula non mentiendi. Et licet conſideremus Chriſtum teneri in tali occaſione ex præcepto elicere aliquam poſitiuam voluntatem non mentiendi; quia non tenebatur elicere hunc actum in particulari, ſed hunc vel illum, hic diceretur meritorius, & laudabilis quoad ſubſtantiam, quia abſque obligatione ferebatur modo illo conditionato circa ſubſtantiam. Præterea, licet eſſet obligatio eliciendi aliquem actum hunc, vel illum, ſi tamen concomitanter elicianter duo actus, quilibet ex illis ſatisfacit præcepto, & remanet integrum meritum quoad ſubſtantiam vnius actus. Quemadmodum ſi quis eſſet neceſſitatus elicere hunc actum amoris, ſi ſimul cum amore illo neceſſario, eliceret alium amorem liberum, ille amor liber non eſſet minus meritorius, quam ſi nulla fuiſſet neceſſitas ad illum amorem neceſſarium: nam vltra id ad quod erat neceſſitas, ſuperadditur totum illud exercitium libertatis. Quia tamen ratione alterius amoris nequit voluntas odio habere, minuetur aliquid laudabilitatis, ſicut ſi aliunde defuiſſet libertas contrarietatis, quamuis nulla fuiſſet neceſſitas ad amandum: non enim percipio quo alio ex capite in caſu poſito minuatur libertas niſi etiam quatenus prior actus facilitat ſubiectum alioqui difficile: nam pro maiori difficultate operis cæteris paribus creſcit meritum quoniam actus liber exiſtit omnino independenter à neceſſitate eliciendi alium amorem. Sic etiam ſi pro ſigno poſteriori ſuperueniret tertius amor, non minueretur eius laudabilitas eo quod præceſſiſſet ſecundus. Sic etiam per intenſionem liberè ſuperuenientem non minus meretur, quam per nouum actum, ſi fiat intenſio per gradum æquiualentem, aut perfectiorem præcedenti.

Conſequenter diſcitur qua ratione potuerit eſſe in Chriſto Domino iuſtitia diſtributiua laudabilis in genere moris: etenim omnes rationes quibus oſtendimus iuſtitiam commutatiuam fuiſſe in Chriſto moraliter laudabilem, pariter ſuadent & actus elicitos à Chriſto ex virtute iuſtitiæ diſtributiuæ obligantis ſub præcepto eſſe laude, & præmio dignos. Fueruntque in Chriſto Domino plures actus procedentes à virtute iuſtitiæ diſtributiuæ: nam quemadmodum Deus in diſtribuendis præmiis gratiæ & gloriæ exercet non ſolum actum iuſtitiæ commutatiuæ, ſed etiam diſtributiuæ, vt probatum manet diſp. 13. ſect. 3. ita & Chriſtus in voluntate diſtribuendi eadem præmia exercet diſtributiuam iuſtitiam: nam Chriſto vt homini conuenit iudiciaria poteſtas; nam vt ſic eſt caput totius Eccleſiæ, & ſub pedibus eius cuncta Deus ſubiecit. Expectatque Deus ſententiam Chriſti, vt iuſtis ex hac vita decedentibus gloriam tribuat, ſuamque ſententiam pronunciet, quemadmodum abſolutione, ſeu remiſſione ſacerdotis legitime prolata infallibiliter coniungitur remiſſio Dei, vt videtur ſumi ex Patribus docentibus præcedere ſententiam ſacerdotis, & poſtea ſubſequi ſententiam, ſeu remiſſionem Dei. Videndus eſt Lugus de Pœnitentia diſp. 7. ſect. 9. n. 161. Actus huius iudiciariæ poteſtatis, qua vti cœpit ex quo in ſtatu glorioſo conſtitutus eſt, eſt voluntas efficax vt retribuatur vnicuique iuxta opera ſua, quia talis voluntas infallibiliter infert voluntatem Dei efficacem circa gloriam huius iuſti iuxta opera ſua, & ex vi iuriſdictionis, quam habet erga homines, & Angelos tenentur alij non reſiſtere tali ſententiæ. Cum igitur iuſtis ex iuſtitia diſtributiua debeatur præmium, non eſt cur Chriſtus in retributione præmiorum non exerceat actum iuſtitiæ diſtributiuæ. 13. Qua ratione fuerit in Chriſto iuſtitia diſtributiua.

Aio deberi iuſtis præmium ex iuſtitia diſtributiua, quoniam quemadmodum ſunt in Republica officia, & beneficia communia, quæ dicuntur eſſe communia, quia ſunt communitatis, vt illa diſtribuat inter ciues iuxta cuiuſque merita, & priuatus acquirit ſpeciale ius non ſtrictum, ſed latum ad officium vel beneficium eo quod ſit dignior, & magis proportionatus, & reſultet ex electione ipſius ſpecialis pulchritudo & conſonantia partis cum toto; ita in ſanctorum Republica, præſuppoſita negatiua reprobatione aliorum 14. Iuſtis debetur præmiũ ex iuſtitiã diſtributiuã.

rum, consurgit specialis pulchritudo, ac consonantia totius ad partem ex glorificatione huius; & ex illa distributione præmiorum iuxta merita cuiusque simul cum tanta varietate, & inæqualitate meritorum resultat inenarrabilis pulchritudo vniuersi, & societatis sanctorum, propter quam consonantiam partis cum toto consurgente ex cumulo illo pulcherrimo sanctorum tribuit Deus sanctis in gratia decedentibus illud ius ad glorificationem, quod respicit iustitia distributiua; quod ius si per impossibile Christus violaret, peccaret contra iustitiam distributiuam, quemadmodum in humana Republica peccat contra hanc iustitiam Princeps qui officia, vel beneficia Republicæ tribuit minus dignis prætermissis dignioribus habentibus maiorem illam proportionem cum tali bono: nam Christus constitutus est iudex, & Princeps ad distribuenda illa præmia iuxta proportionem meritorum, quibus comparauit iustus ius iustitiæ distributiuæ ad tale præmium.

15. Occurritur obiectioni. Neque obstat iustos habere strictius ius, nempe iustitiæ commutatiuæ ad illam glorificationem: hoc enim solum probat iustos respectu talis præmij acquirere duplex ius, alterum strictum, videlicet iustitiæ commutatiuæ, & alterum minus strictum, seu latum, nempe iustitiæ distributiuæ respectu eiusdem præmij, & Christum contra vtramque iustitiam peccaturum si per impossibile non conferret illam gloriam merenti: Neque idcirco tenemur dicere Principem aut Rempublicam, qui in casu oppositionis per edicta prætermittit digniorem, cui ratione oppositionis debetur ex iustitia commutatiua beneficium, peccare non solum contra iustitiam commutatiuam, sed etiam contra distributiuam: etenim dum oppositum non constat non præsupponitur concedi à Republica ius minus strictum, seu latum, quando illi tribuitur ius strictius, ne nimis grauetur. Princeps, aut Respublica in distribuendis beneficiis. Quamuis Lessius lib. 2. de iustitia cap. 1. dub. 4. affirmet violari vtramque iustitiam, quando pro cuiusque dignitate, vel ordine distribuendum erat aliquid stricto iure debitum, & non rectè distribuitur. Tamen illa resolutio videtur contradicere D. Angelico 2. 2. quæst. 61. art. 1. affirmans, iustitiam distributiuam non versari inter homines circa id quod proprium est, sed duntaxat circa id quod commune est, & non debetur stricto iure & ideo non est proprium priuati formaliter, aut æquiualenter, non quia iustitia distributiua nullatenus versari possit circa rem stricto iure debitam, si strictum ius se habeat materialiter, & ius aliud consideretur formaliter, quod resultat ex bono communi vt distribuendo inter ciues iuxta proportionem maiorem, vel minorem cuiusque, & ex voluntate Principis consurgit quandiu bonum, quod de se erat commune non est valide traditum alicui, & maior proportio huius ciuis cum tali bono per se clamat vt sibi tribuatur illud bonum propter proportionem illam independenter ab illo stricto iure iustitiæ commutatiuæ.

Circa quid versetur iustitia distributiua inter homines ex mente S. Thomæ.

16. Deus vero vtrumque ius strictum & latum tribuit iustis in gratia decedentibus in ordine ad glorificationem, quemadmodum vltra promissionem iustitiæ addidit aliam fidelitatis, & inter posuit iusiurandum, licet ex vi solius diuini propositi esset omnino infallibile præmium illud dandum fore iustis. Et ideo Paulus ad Rom. 2. reddens rationem cur Deus vnicuique reddat iuxta opera sua, inquit: *Quia non est acceptio personarum apud Deum*: Quod vitium iuxta communem sensum Theologorum, si formaliter accipiatur est contra iustitiam distributiuam. Quamuis quatenus aliæ virtutes prudentē distributionem sæpe seruant, possit acceptio personarum late sumpta aliis virtutibus, vt iustitiæ commutatiuæ, & misericordiæ opponi. Quare in Deo reperiri veram iustitiam distributiuam, prout hæc differt à commutatiua docet S. Thom. 1. p. q. 21. art. 1. & lib. 1. contra Gentes cap. 93. vbi Ferrara, Scotus in 4. dist. 46. quæst. 1. Caietanus 2. 2. q. 61. art. 4. Sotus 3. de iustitia q. 5. art. 4. Valentia 1. p. q. 21. Suarez in opuscul. de iustitia sect. 3. Affertque S. Thomas loco citato libri contra Gentes testimonium Sancti Dionysij qui cap 8. ait, *Laudari diuinam iustitiam, quia omnibus distribuit secundum dignitatem.*

ad Rom. 2.

Strictè in Deo reperitur iustitia distributiua.

Diony.

17. Hanc igitur iustitiam modo nuper indicato laudabiliter exercuit Christus Dominus qua homo est in distributione præmiorum. Tum quia licet Christus non possit non velle dare vnicuique secundum dignitatem ad gloriam; tamen potest exercere illud munus iudicis non ex motiuo iustitiæ distributiuæ, sed ex alio inferiori. Tum etiam quia prædictum iudicis officium libere acceptauit ex affectu circa rationem formalem iustitiæ distributiuæ. Totoque tempore vitæ non exercuit illam potestatem iudiciariam, & tamen habebat actus, quibus pro tempore sequenti nempe pro statu corporis gloriosi eam exercere statuebat, qui actus præcedentes procedebant ab eâdem virtute iustitiæ distributiuæ; respiciebant enim efficaciter formale obiectum ipsius virtutis. Pro tempore etiam pro quo est obligatio exercendi illud officium, ita per affectum fertur voluntas Christi in obiectum formale illius virtutis vt quamuis per possibile, vel impossibile pro diuersitate casuum, qui considerari possunt in ipsa humanitate vel cum vnione ad Verbum, vel absque hac vnione, humanitas posset peccare in illa distributione præmiorum, & prolatione sententiæ, nullatenus discreparet ab illa regula iustitiæ.

18. Quæ dixi circa iustitiam distributiuam proportione seruata dicenda sunt de iustitia legali, quæ per se respicit bonum commune totius Reipublicæ. Et ideo quando in conferendis beneficiis prætermittitur dignior, & eligitur minus dignus, siue dignior sit munitus titulo oppositionis per edicta siue non, peccatur non solum contra digniorem prætermissum, sed etiam contra Rempublicam cuius communi bono non consulitur. Cæterum si prætermisso digno, eligatur indignus peccat Princeps in Rempublicam contra iustitiam commutatiuam, & restitutio debet fieri communitati; quia ex pacto obligatur Princeps non eligere indignos ministros; quoniam Principis officium, & distributoris officiorum Reipublicæ primario ordinatur vt dentur Reipublicæ ministri sufficientes; secundario vero vt dentur digniores, quia dum præficitur dignus, aliqualis seruatur æqualitas; secus si eligatur indignus, ac proinde primario debet intendi vt vitetur inæqualitas ministri insufficientis; secundario vero vt eligatur dignior: cum igitur secundario intendatur dignioris electio, non est imponenda obligatio restituendi, licet peccet mortifere, qui digniorem prætermittit. Sicut propter eandem causam non tenetur restituere citra casum oppositionis digniori prætermisso; quia non intenditur primario vtilitas illius, sed communitatis. Cum igitur, vt supra aiebā assurgat mirabilis, & indicibilis pulchritudo Reipublicæ

Iustitia legalis in Christo.

Iustitiæ legalis munus.

Princeps eligens ministrum, indignum Reip. restituere cogitur damnum illatū.

Secus si eligat minus dignum, prætermisso digniore.

publicæ Sanctorum, dum in distribuendis præmiis gloriæ seruatur ordinata illa distributio, & Christi Domini sit illa præmia in particulari, distribuere postquam constitutus est in statu glorioso, quãdo ipse dixit Matt. 28. & Marci 10. *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra* quia tunc desiit esse in statu passibili, & humili, seu ab instanti mortis, in quo nostra redemptio fuit consũmata, oportebat vt Christus per iustitiam legalem consuleret communi bono societatis sanctorum, ex quo motiuo liberauit animas sanctorum detentas in limbo, vt societati sanctorum Angelorum iungerentur, & commune bonum ordinis supernaturalis beatifici mirum decorem, seu splendorem compararet.

Marc. 10.

19. Contra hanc iustitiam legalem, quæ dum non læditur (vt aiebat Aristoteles 5. Ethic.) magis splendescit, quam Lucifer, & Vesperus, peccaret Christus si per impossibile non ita distribueret præmia gloriæ, vt commune bonum societatis Sanctorum totam illam inexplicabilem consonantiam, & venustatem acquireret; quia Christus ex vi sui muneris tenebatur se accommodare diuinis legibus adeo consulentibus illi communi bono. Quare si per impossibile negligeret Christus tectam illam distributionem peccaret contra iustitiam commutatiuam, & distributiuam respectu priuati, & contra iustitiam legalem respectu congregationis Sanctorum. Fuit tamen actus Christi Domini prout oriebatur à iustitia legali laudabilis in genere moris etiam quando hic & nunc tenebatur ita distribuere illa bona, quia licet teneretur non præmittere illud commune bonum non tamen cogebatur illi consulere ex illo motiuo, quemadmodum, qui ex iustitia commutatiua debet alteri centum, satisfacit debito si reddat centum ex motiuo distincto à formali obiecto iustitiæ commutatiuæ.

20. *Princeps eligens ministrum indignum non peccat contra iustitiam legalem.*

Neque propter dicta existimes Principem qui prætermisso digno eligit indignum & peccat cõtra iustitiam commutatiuam in Rempublicam, vt supra aiebam, peccare etiam contra iustitiam legalem; quoniam sufficienter prouidetur bono communi, quando Princeps ex iustitia commutatiua cogitur illi consulere quatenus commune bonum est: nam cæteris paribus, & respectu eiusdem magis obligat iustitia commutatiua, quam legalis, & ideo cessat obligatio ex iustitia legali, quoniam iustitia legalis de se ordinatur ad prouidendum bono communi, & obligat ipsum non prætermittere, quoties non adest strictior obligatio erga illam communitatem qua talis est.

21. *Iustitia cõmutatiua respiciens bonum cõmune specie differt ab ea quæ bonum particulare respicit.*

Vtrum iustitia commutatiua respiciens bonum commune differat specie ab illa, quæ respicit bonum priuati, sub lite esse poterit. Negat Raynaudus lib. 3. de virtutibus sect. 1. cap. 6. n. 76. contra Lessium lib. 2. de virtutibus cap. 1. n. 11. in fine & Rebellum p. 1. lib. 1. q. 3. n. 12. quia non multiplicatur ratio iuris, & debiti, quia vtrumque ius est strictum. Verius tamen videtur esse virtutes specie distinctas propter maximam distantiam inter ius priuatum, & ius communitatis. Quemadmodum iustitia legalis differt specie ab aliis, quia respicit bonum commune vt tale, & quemadmodum iustitia erga Deum differt specie à iustitia erga homines propter magnam diuersitatem inter ius Dei & ius hominis. Sic etiam Religio differt specie à Dulia per quam coluntur sancti. Consequenter etiam Prudentia quatenus ordinatur ad regendum aliquem in particulari differt specie à Prudentia ordinata ad regendam communitatem; quia bonum commune cæteris paribus adeo superat bonum alicuius priuati, vt in genere moris constituere debeat obiectum formale diuersum. Ius igitur communitatis diuerso modo videtur obligare propter illam referibilitatem, qua partes referuntur ad bonum totius; quemadmodum & ius Dei diuersimode obligat ad illud non lædendum. Eaqueproptet diuersæ erunt iustitiæ in genere moris per quam restituitur fama, & per quam redditur pecunia; quia etiam moraliter est diuersum specie ius, quod homo habet erga formam, & quod habet circa pecunias nam in bonis fortunæ singula sunt æquiualenter alia, non vero æquiualent famæ.

22. *Prudentia, qua propriæ reguntur actiones specie differt ab illa, per quã reguntur alienæ.*

Ex dictis fit Prudentiam quatenus ordinatur vt homo dirigat se ipsum differre specie à Prudentia per quam diriguntur actiones morales aliorum, vt in præcedenti sect. dixi, & Prudentiam quæ inclinat ad regendos alios adhuc multiplicari specie quatenus ordinatur in bonum priuati, vel potius communitatis. Quod autem congregatio hominum qui per Prudentiam Principis reguntur sit magna vel parua, non multiplicat moraliter specie Prudentias, quia in his abitur in infinitum.

23. *Iustitia punitiua in Christo non est diuersa à commutatiua vel legali.*

Est etiam in Christo Domino *Iustitia punitiua* eliciens actus laudabiles moraliter. Hæc tamen iustitia in Christo Domino non est diuersa à commutatiua vel legali nam; nam Christus ex officio iudicis tenebatur Deo ipsi ad punienda delicta, sicut custos ex officio cogitur non permittere excidium illorum bonorum, quæ ipsi tradita sunt in custodiam. Reipublicæ vero Sanctorum tenebatur ex iustitia legali, quatenus bono communi vniuersi expedit punire peccata, & iustorum præmia splendidius emicant considerata castigatione peccatorum. Non tamen peccaret Christus contra Iustitiam commutatiuam respectu societatis Sanctorum quamuis per impossibile nollet punire delicta; quia iudicis officium non à Republica illa, siue congregatione sanctorum; sed à solo Deo accepit. & ideo solum Deo tenebatur ex officio. Congregationi autem sanctorum tenebitur, quatenus Deus Christo præcepit addicere æternis cruciatibus peccatores in statu peccati mortalis decedentes ex hac vita, præceptumque fuit impositum propter pulchritudinem vniuersi, & congregationis sanctorum, qui non adeo pulchrum redderent vniuersum per illam manifestationem diuinæ misericordiæ; & munificentiæ, nisi castigatione peccatorum pariter enitesceret attributum diuinæ iustitiæ. Et quia lex iuxta finem quem respicit, specificat culpam, quæ contra legem committitur, ideo non posset non peccare Christus contra iustitiam legalem respicientem bonum commune, si per impossibile non puniret sontes.

* *
*

DISP.



DISPUT. LVII.

De aliis virtutibus Christi Domini, quæ dicuntur partes potentiales iustitiæ.

SECT. I.

De virtute Religionis.

1\. Religionis obiectum formale. ALia etiam causa cur iustitia inter virtutes morales enumeretur prima est, quia in tota sua latitudine comprehendit etiam Religionem, quæ hominem ordinat ad Dei cultum, & est omnium virtutum moralium nobilissima, quoniam excellentius obiectum respicit, & propius quam cæteræ Deo appropinquat, licet proxime non moueatur à Deo tanquam à ratione formali sed ab honestate actuum reuerentiæ erga Deum, quos Religio vult ponere. Dicitur vero diuina excellentia esse obiectum formale *cui*, quoniam Religio vult cultum propter excellentiam Dei, non quia excellentia Dei sit ratio proxime motiua, vt perperam nonnulli existimarunt, quoniam proximum motiuum est cultus. Sic etiam proximum motiuum iustitiæ commutatiuæ est æqualitas debita, non autem ius, quamuis dicamus aliquid alteri reddi propter ius: nempe tanquam fundamentum reddendi non tanquam propter formale motiuum in rigore sumptum; nam potest quis displicere in iure alterius, ex suppositione tamen iuris vult æqualitatem seruare. Sic etiam potest quis displicere sibi in persona Regis, & velle illi exhibere cultum ex suppositione quod Rex est; & qui cum displicentia erga Regem soluit tributum amat honestatem solutionis tributi, Rex autem non est proximum motiuum soluendi tributum. Dicitur autem diuina excellentia esse motiuum remotum religionis, & reddi cultum propter ipsius excellentiam; quia excellentia est fundamentum reddendi, & particula *propter* solum denotat hoc fundamentum, quemadmodum dicimus alteri reddi quod suum est propter ius, quod habet in talem rem; quoniam ius est fundamentum debiti, & motiui proximi reddendi æquale. Et sicuti iustitia respicit ius eius, cui æquale rependitur, ita Religio excellentiam Dei: nam ipsi Religioni assignandum est aliquod peculiare fundamentum specialis suæ honestatis. Aliqui dicunt hoc fundamentum ex parte Dei esse rationem primi principij; quia intendit Religio uereri Deum tanquam principium creationis, & gubernationis rerum omnium independenter tamen ab illo titulo Religio potest protestari excellentiam eius, & nostram erga illum summissionem; quia in omnibus diuinis perfectionibus importatur ingens excellentia Dei.

2\. Quodnam prædicatum diuinum sit fundamentũ religionis. Sic docuit Damascenus orat. 3. *de imaginibus fol.* 5. Deum adorari Latria Primo propter supremum dominium; Secundo propter supremam gloriam, & sanctitatem; Tertio propter maximam beneficentiam erga nos; quarto, quia ab ipso speramus omne bonum; quinto quia ipsum offendimus. Qua etiam ratione pronuntiat S. Tho. 1.2. quæst. 102. art. 3. ad 8. holocaustum offerri Deo propter supremam maiestatem, & excellentiam sibi intrinsecam; hostiam vero pacificam vt supremo benefactori, & hostiam pro peccato, quoniam saluator est. Creatio autem aliudve beneficium in nos collatum dicitur, non motiuum proximum, sed remotum; quia illis regulariter excitamur ad cultum. Et in hoc sensu etiam ipsa excellentia intrinseca Dei est motiuum remotum virtutis Religionis: quatenus à complacentiá erga excellentiam Dei excitamur ad volendum cultum Dei propter honestatem ipsius cultus. Idemque habitus infusus Religionis colit Deum propter hanc excellentiam huius attributi, aut illius; quia omnia sunt formaliter æqualis perfectionis, & ideo actus nostri non differunt in genere moris pro varietate illorum attributorum licet differant physice. Imo licet attributa essent formaliter ex parte obiecti inæqualis perfectionis, tamen in vi constituendi naturam diuinam summo cultu dignam deberent conuenire, quemadmodum licet multi dicant animum rationalem in perfectione physica superare excellentiam gratiæ habitualis, tamen iustus ratione gratiæ habitualis redditur dignus excellentiori cultu quam ratione propriæ naturæ rationalis. Quod si darentur partes quasi integrantes habitus infusi Religionis, omnes illæ constituerent vnicam religionem, quia Religio respicit pro fundamento excellentiam diuinam in genere, & hæc pars peteret sibi vnire alias partes, quæ respicerent particulares excellentias Dei, nam quemadmodum intentionaliter vnit reliquarum partium obiecta, ita physice vniret partes illas; quemadmodum vniuntur naturales habitus; quia ex vi obiecti formalis habitus tendentis in rationem superiorem augetur facilitas ad rationes inferiores.

Hic habitus virtutis Religionis elicuit in Christo Domino plures actus, quorum aliqui erant debiti, & alij supererogationis. Tenebatur ex præcepto Christus Dominus cum primum conceptus est colere Deum, quemadmodum & Angelis fuit tunc præceptum vt colerent Christum, quoties enim Deus ex præcepto subiecit sibi Angelos præcipiendo ipsis vt ipsum adorarent, verisimile est tunc ipsum Christum fuisse ex præcepto subiectũ Deo. Quemadmodum post generalem resurrectionem supremumque iudicium, quando Deus Pater cuncta Christo subiiciat, tunc & ipse Christus ex præcepto subiicietur Deo Patri. Ita intelligo verba Pauli 1. Corinth. 15. v. 28. *Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc & ipse Filius subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, vt sit Deus omnia in omnibus.* 3.

Quamuis tamen ex præcepto teneatur tunc Christus se ipsum qua hominem subiicere Deo Patri, ille actus est moralis, & laudabilis; quia ita per affectum tendebat in obiectum vt quamuis subiectio illa non esset sub præcepto, illam lubens exequeretur. Imo quamuis præcepta fuisset tali affectione conditionata ferebatur in obiectum vt quamuis illam actionem omittere posset, minime illam omitteret. Motiuum etiam actionis non erat sub præcepto. 4.

Ex virtute Religionis Christum elicuisse votum negat S. Thomas 2. 2. q. 84. art. 4. ad 3. dicens Christum nihil vouisse quoniam habebat voluntatem firmam in bono. Alij vero affirmant emisisse votum, idque confirmant ex verbis Psal. 21. *Vota mea Domino reddam*, qui locus intelligi- 5. An Christus eliceuerit votum. *Psal.*

tur de Christo, vt communiter declarant interpretes cum glossa. Quibus non parum fauet Hieronymus ibi dicens: *Vota Christi sunt natiuitas, vel passio, vel mysterium corporis, ac sanguinis eius.* Præsertim si Hierony. associes Basilium, & Theodoretum, dum addunt votum ibi proprie significare promissionem. Eaqueptopter non immerito P. Suarez tom. 2. in 3. p. disp. 28. sect. 2. docuit esse probabile Christum in primo suę conceptionis instanti voto se Deo consecrasse ad redimendos homines, & in hunc finem omnes actiones, ac passiones vitæ suæ voto obtulisse, & similiter nuncupasse votum perpetuæ virginitatis. Id tamen non omnino affirmat, ne nouam, & incertam cognitionem asseueranter docuisse videatur. sibi tamen extra dubium erat non obstante vnione humanitatis ad Verbum fuisse voti capacem, & obligationis inde subortæ, sicut se poterat obligare homini per veram promissionem. Similiter statuit vt certum, votum non tantum fuisse possibile Christo, verùm etiam non fuisse indecens, minusue conueniens, vti non erat indecens habere præceptum aut orare, vel sacrificium offerre, putatque sibi non refragari S. Thomam. Idem repetit tom. 2. de Relig. lib. 3. cap. 1. & late prosequitur.

Hierony. Basil. Theodo.

6. Nihilominus idem Suarez in relect. de libertate diuina sect. 2. an. 15. putat promissionem in homine necessariam esse vt vltra propositum addat firmitatem in bono, & immobilitatem prout in homine reperiri potest, & hoc declarat quia de Christo vt homine etiam docuit S. Thomas 2. 2. q. 88. art. 4. ad 3. nihil vouisse, quia habebat voluntatem firmatam in bono. Vnde intulit Soarius voluntatem omnino firmam in bono, qualis est diuina non posse habere specialem promissionem distinctam à proposito, & simplici assertione, quia ex vi diuini propositi firmatur diuina voluntas ad talem actionem. Hæc tamen non videntur cohærentia cum his, quæ ex ipso nuper retulimus; præsertim cum. 3. p. loc. cit. supponat votum nec solum, nec præcipue esse propter firmandam voluntatem, sed propter offerendum Deo obsequium, & eleuandam materiam voti ad nobiliorem ordinem; cum tamen in præfata relect. n. 16. supponat totam rationem voti, aut promissionis, siue obligationis, quæ proposito adiungitur, esse, vt id quod ex se mutabile est, fiat aliquo modo immutabile & inde concludit promissionem in Deo non distingui à proposito, & simplici assertione, quæ omnia confirmat ex variis locis S. Thomæ, quæ solùm probant ideo expedite votum, quia per illud voluntas nostra immobiliter firmatur in bono, non tamen probant propositum Dei & assertionem simplicem esse formaliter promissionem, vt postea ostendam cum de virtute Fidelitatis sermo fiat.

7. Est tamen satis verisimile Christo non fuisse opus voto, & non fuisse voti capacem, licet fuerit capax præcepti; quia promissio (vt latius dicam dum disputemus de præcepto Christo Domino subeundi mortem in redemptionem humani generis) tendit in vnum è duobus, vel in vtrumque simul, nempe ad firmandam voluntatem in gratiam promissarij, vel ad tribuendum ius ipsi promissario; & quia Deus omnes operationes Christi habebat sub perfectissimo dominio, ideo non censetur acceptare nouum & longe inferius ius consurgens ex promissione, si præcisè sistendum sit in acquisitione noui iuris, & non firmetur amplius voluntas in bono. Neque negari potest eum qui potest variis titulis exigere aliqua opera vt debita ex iustitia, & nihilominus statuit ea non exigere, non æstimare comparationem noui iuris, si præcisè sistatur in acquisitione noui iuris. Sicut si debeas Petro centum ex iustitia, & promittas ex fidelitate soluere debitum, non æstimaret Petrus promissionem, si tua voluntas per ipsam non magis firmaretur quam antea. Sed neque ex alio titulo expediebat Christum vouere; nam per votum non magis firmaretur in bono voluntas Christi: etenim hæc firmitas altiori modo tribuebatur ratione vnionis hypostatiæ, & visionis beatæ. Hæc ratio non militat in præcepto; nam præceptum ordinatur vt subiiciatur is, qui obedit, & ostendat exercitio operis se constitutum esse sub iurisdictione alterius; sicut etiam dominus proprietaris potest exigere rem suam iure proprietatis.

Verisimilis ratio, vt Christus nō fit capax voti, etsi sit capax præcepti.

8. Iuxta hæc probabiliter negatur possibilitas obligationis fidelitatis, aut iustitiæ in Christo respectu Dei, licet admittamus posse purum hominem obligari etiam ex iustitia Deo ipsi; non quia per illam obligationem detur jus Deo, quod non haberet in actu primo ad exigendas illas operas, sed quia Deo permittente vsum illum, poterat homo negare illum citra iniuriam, & vult homo ipse vt non obstante illa permissione diuina sibi deinceps non liceat non exhibere illud opus, & ex iustitia se obligat: quoniam Deus ratione suę permissionis abdicauit a se vsum rei, licet non abdicauerit dominium, & non potest licite ex suppositione illius permissionis petere opus illud; positâ autem obligatione ex parte hominis poterit Deus licite petere illud opus tanquam nouo titulo sibi debitum ex iustitia, & acceptat illum nouum titulum; quia per ipsum magis firmatur voluntas hominis in bono, specialiterque Deus sibi complacet in eo quod homo sponte sua firmetur in bono. Sic Religiosus non habens dominium rei, sed vsum, potest habere facultatem vt tradat alteri dominium rei, & facta traditione si repeteret rem peccaret contra iustitiam, & homo dum cedit diuinæ permissioni per quam non vult petere opus videns Deum petere ex iustitia opus sub conditione quod homo sponte cedat diuinæ permissioni, peccaret contra iustitiam non exhibendo opus. Christus autem exhibendo votum non firmaret magis voluntatem suam in bono ratione obligationis, quia vel nomine firmitudinis in bono intelligeretur incapacitas peccandi, & hanc independenter à promissione habebat Christus ratione vnionis hypostaticæ, vel intelligeretur physica necessitas eliciendi opus promissum, & hanc non intendit promissio quæ Deo fit; nam promissio facta Deo ita firmat voluntatem in bono, vt non impediat moralem laudabilitatem illius boni, quemadmodum Deus non acceptat promissionem, quæ non est de meliori bono.

Probabilis via defendendi, nō potuisse Christum obligari Deo ex iustitiâ aut fidelitate, quâ uis purus homo posset.

9. Adhuc tamen stando principiis etiam D. Angelici sustineri potest Christum elicuisse votum non omnino absolutum, & independens ab infallibilitate obtinendæ dispensationis si petatur: sed votum de se adferens infallibilitatem dispensationis, si hæc postuletur. Illud primum votum negat S. Thomas fuisse Christo conueniens, quia non esset vt voluntas firmaretur in bono per recessum à peccato: Christus enim ratione vnionis hypostaticæ, & visionis beatificæ erat repugnans peccato, sed neque illa promissio Deo facta esset vt voluntas magis firmaretur circa elicientiam boni operis moralis, & laudabilis in genere moris; nam potius per tale votum tolleretur formalis

Qualiter probabile sit Christum emisisse votum.

lis laudabilitas operis Deo promissi; quia tale opus non esset formaliter liberum. Tamen secundum votum per se supponens non denegandam dispensationem si petatur, poterat proficere vt voluntas magis firmaretur circa elicientiam operis promissi laudabilis moraliter, quatenus ex vi voti non erat postea pro primo signo indifferentiæ Christi Domini potestas volendi mori, verbi gratia, aut nolendi pro hominibus, non enim erat potens pro illo signo nolle mori pro hominibus, licet posset postulare voti relaxationem Quare posito voto Christi Domini moriendi pro hominibus, duplex erat superanda impotentia moralis; quarum prima esset circa petitionem dispensationis: nam Deo magis placebat non petitio dispensationis per actum incompossibilem cum tali petitione dispensationis, cuiusmodi erat voluntas tradendi semetipsum in necem pro nostra reconciliatione: secunda vero impotentia moralis, quæ restaret superanda etiam post petitam, & obtentam dispensationem, esset circa voluntatem non offerendi propriam vitam in pretium nostræ salutis; nam adhuc posita dispensatione voti Deus specialem habebat complacentiam in voluntate Christi non impediendi mortem in redemptionem humani generis, quam non habebat erga voluntatem Christi impeditiuam mortis; eratque Christus moraliter necessitatus ad amplectendum maius Dei beneplacitum, vt postea ostendemus, dum disputetur de potestate Christi ad petendam dispensationem præcepti, vbi diligentiori examine iterato excitabitur hæc quæstio. Eratque Christo Domino conueniens hoc votum non impediendi mortem, quia donaret Deo non solum vitam, sed denuo moralem potestatem illam retinendi, & iterum erat nouum motiuum obedientiæ; nam Deus præcipit vota seruari, nec non motiuum fidelitatis.

10. *Christus sacrificium obtulit.* Aliud genus actuum Religionis quibus Christus Deum coluit fuit oblatio sacrificij: Nomine sacrificij intelligitur eminentissimus cultus exhibitus Deo à Sacerdote vt publico ministro in recognitionem supremæ maiestatis per alicuius rei permanentis Deo oblatæ immutationem qua protestamur supremam Dei vitæ, ac mortis Domini excellentiam, & totam ad Deum summo iure subiectionem. Vt idcirco S. Augustinus lib. 10. de ciuit. dixerit sacrificium externum significare internum, quo natura rationalis se ipsam Deo mactat agnoscens suam à Deo dependentiam. Quod etiã scite obseruauit Euseb. 1. de demonst. cap. 10. Ideo olim manus imponebantur victimis sacrificandis, vt notum esset cunctis externam victimam substitui internæ. Inde etiam discitur causa cur sacrificium soli Deo offerri possit, vt monet Augustinus 20. contra Faustum cap. 20. Neque id latuit Ethnicos. Obseruatque Lugus de Eucharistia disp. 10. sect. 1. num 6. non differre præcisè sacrificium ab aliis Dei cultibus quatenus per ipsum protestemur supremam Dei excellentiam, vel potestatis ipsius in vitam, & mortem, nam sacrificium ex parte rei significatæ significat Deum dignum esse vt in honorem ipsius vita nostra consumatur; & ex parte modi explicati affectum nostræ destructionis, si ad cultum Dei licita esset vel necessaria. Non tamen video cur si ad hoc significandum produceretur, & extingueretur ignis non esset sacrificium. Illum porro affectum desiderari ad sacrificium videbitur indicasse Augustinus lib. 10. de ciuit. cap. 19. inquiens: *Quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde quas significamus offerimus; ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse nouerimus quam illi cuius in cordibus nostris inuisibile sacrificium nos ipsi debemus.* Clarius tamen id expressit Euseb. dict. lib. 1. demonstr. cap. vlt. *August.*

Non tamen video cur ad sacrificium non sufficiat rem immutari in honorem Dei cum protestatione supremæ eius maiestatis, vitæ ac mortis omnium domini. Neque idcirco producere ignem protestante homine se fuisse à Deo productum & posse destrui, sufficeret ad sacrificium; quia potestas vitæ ac mortis non recte innuitur sola productione rei, & ipsum Dei dominium aptius significatur ipsa destructione rei; nam per huiusmodi destructionem redditur inepta ad vsum humanum, & dominium hominis circa eam exuitur. Eaqueproptet non recte Suarez tom. 3. 3. p. disp. 73. sect. 5. aiebat solam rei eleuationem sufficere ad sacrificium; vt enim notauit Bellarminus lib. 1. de Missa cap. 2. in lege veteri simplex rei oblatio sæpe eleuabatur coram Domino, nec tamen censebatur sacrificari. 11. *Quid requiratur, & sufficiat ad sacrificium.*

Christus qua homo erat fuit proprie sacerdos, vt inter aliòs optime ostendit Bernal hic disp. 60. à num. 8. vbi improbat locutionem aliquorum Recentiorum dicentium Christum fuisse Sacerdotem quatenus Deus homo; quoniam licet Christus per ipsam Deitatem veluti formam dicatur fuisse constitutus sacerdos, hoc non sufficit vt dicatur sacerdos quatenus homo Deus, nam illa forma significatur in obliquo, sicut quando quærimus an vt homo fuerit infinite sanctus; nam quantumuis Deitate constituatur infinite sanctus, constituitur illa tanquam forma importata in obliquo; non aliter ac homo in ratione iusti, seu potentis condigne mereri gratiam habitualem constituitur per gratiam habitualem importatã in obliquo. Hæc tamen ratiocinatio supponit falsum, nam homo quatenus iustus, seu potens condigne mereri habitualem gratiam, dicit in recto gratiam habitualem, & similiter humanitas Christi vt infinite sancta significat in recto infinitam sanctitatem. Ratio vero illius asserti petenda est; quia licet humanitas per Diuinitatem reddatur infinite sancta, non tamen efficitur Deus; natura autem humana, non vero diuina est, quæ offert sacrificium: natura namque sacrificium offerens exercet actum cultus, & submissionis tanquam superiori: natura autem diuina non respicit Deum vt superiorem. 12. *Christus quà homo proprie Sacerdos.*

Obtulit Christus sacrificium sui ipsius cruentum. Neque inde fit Martyres in sui oblatione fungi sacerdotio. Ratio discriminis, quæ communiter adfertur est, quia Sacerdos esse debet publica authoritate institutus ad offerendum; quia sicut sacrificium vt proprie tale sit debet authoritate publica institui, ita & Sacerdos. Hoc colligitur ex Paulo ad Hebræ. cap. 5. *Omnis namque Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his, quæ sunt ad Deum, vt offerat dona, & sacrificia.* Et paulo post: *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur à Deo tanquam Aaron,* vbi asseritur commune esse cunctis sacerdotibus, vt sint ad sacrificium offerendum constituti: Christus autem constitutus fuit sacerdos publica & summa authoritate iuxta illa verba Psal. 109. ver. 5. *Iurauit Dominus, & non pœnitebit eum: Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedec:* Martyres vero non fuerunt publica authoritate constituti ad sacrificium celebrandum, licet ex priuata ipsorum intentione fuerit in Dei cultum, & in protestationem supremæ Dei potestatis in vitam 13. *Cur Martyr in sui oblatione sacerdotio non fungatur.* *ad Hebr. 5.* *Psal. 109.*

vitam, & mortem. Mors autem Christi, vt voluntare Dei & ipsius Christi sufficienter constituebatur in ratione signi per ipsam voluntatem Christi principis Ecclesiæ in se habentis eminenter voluntates totius reipub. ad instituenda signa, & sacrificia authoritate publica: hæc autem authoritas non erat in Martyribus, & quamuis in ipsis esset illa non vterentur, quia erat contra præceptum Dei. Hæc responsio probabilis.

14. Potest tamen contra responsionem obiici de ratione sacrificij non esse quod instituatur authoritate publica; nam seclusa prohibitione diuina vel humana, quisque posset sibi deligere signum per quod Deum coleret hoc genere cultus; ac proinde sæpe Martyres ignorantes prohibitionem offerendi sacrificium, illud offerrent dum se morti offerunt. Cardinalis de Lugo dicta disp. 9. de Eucharistia n. 11. docet, P. Vasquez impugnasse Soarium negantem seclusa prohibitione diuina, aut humana posse vnumquemque deligere sibi signum per quod sacrificium Deo offerret Non tamen illud negauit Soarius, sed potius disp. illa 74. sect. 4. affirmat præcisè spectata rei natura esse in quauis priuata persona potestatem instituendi sacrificium saltem ad suum proprium & priuatum vsum. Lugus loc. cit. negat illud futurum verum sacrificium. Rationem reddit, quia sacrificium est signum ad placitum humanum politicum, & in ordine ad commericum humanum, & ideo debet esse signum ex institutione publica habens vim, & potestatem significandi. Neque opus vt illa significatio actu cognoscatur à Repub. si semel sit signum institutum ab habente authoritatem, cui alij conformari debent postquā ad notitiam ipsorū significatio peruenerit. Quod fundamentum satis probabile est, Et confirmari potest primo; quia Martyres per oblationem non possunt verum offerre sacrificium; hoc enim illis est prohibitum, & nihilominus mors ipsorum ex priuata eorundem intentione fuit in Dei cultum, & protestationem supremæ Dei potestatis in vitam, & mortem, igitur non offerunt sacrificium, quia ipsi non sunt instituti sacerdotes per publicam potestatem, neque mors instituta est ad hoc significandum ex vi institutionis factæ per publicam potestatem. Huic tamen obiectioni aliter respondebitur infra. Multumque videtur esse de nomine in quæstione illa. In Ecclesia non esse nisi vnicum sacrificium, nimirum Eucharisticum probat optime Soarius to. 3. 3. p. disp. 74. sect. 4. Additque probabile esse non habere Ecclesiam potestatem ad instituendum aliud sacrificium.

15. Secundo confirmatur, Sacerdos qua talis dum sacrificium offert habet specialem vim impetrandi; & ideo iuxta Paulum ad Hebræos. 5. *Constituitur pro hominibus in his; quæ sunt ad Deum vt offerat dona, & sacrificia pro peccatis*, quia scilicet non est sacerdos, qui per oblationem sacrificij non habet peculiarem vim ad impetrandum, & non est minister publicus nomine totius populi deputatus: alioqui quilibet qui ignoranter priuata authoritate conaretur offerre Deo sacrificium, esset vere sacerdos; nam sacerdos & sacrificium mutua quadam relatione connectuntur. Nisi quis contendat nomine Sacerdotis non comprehendi omnem offerentem sacrificium, sed illum qui vt minister publicus illud offert. Quia nō apparet sacrificia Abelis, & Caini Genes. 4. fuisse vlla authoritate publica instituta.

ad Heb. 5.

16. Obtulit Christus sacrificium cruentum in cruce iuxta Paulum ad Ephes. 5. *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem, & hostiam Deo in odorem suauitatis*. Et ad Hebræ. 5. 7. 8. 9. vbi concludit. *Christus assistens Pontifex futurorum bonorum per amplius, & perfectius tabernaculum non manu factum, id est non huius creationis, neque per sanguinem hircorum, aut vitulorum, sed per proprium sanguinem introiuit semel in sancta, æterna redemptione inuenta*. Significat Apostolus quod Christus accedens in mundum natus sit sacerdos & Pontifex vt per proprium sanguinem intraret in sancta, nobisque æternam redemptionem inueniret. Vnde Theophyl. inquit: *Non dixit factus, & electus, sed accedens Pontifex, hoc est in hoc ipsum veniens. Non prius accessit, & deinde casu ita eueniente factus est Pontifex, sed scopus cur in terram deueniret Pontificatus erat*.

Theophy.

17. Obiectio. Sit iam communis obiectio, in vero sacrificio sacerdos hostiam mactare debet: Christus autem non se mactauit in cruce, ergo non obtulit proprium sacrificium. Respondent nonnulli licet sacerdos debeat aliquomodo concurrere ad occisionem hostiæ necessarium non esse vt illam occidat; sed sufficere si illam occasioni exponat. Hæc responsio sumitur ex S. Tho. quæst. 47. art. 1. asserente ideo Christum verum obtulisse sacrificium; quia libere acceptauit mortem, ac proinde fuit causa indirecta suæ mortis.

18. Respondit Bernal. Obiicit Bernali quoniam non impedire non est efficere, sed neque acceptare est causare actiue, sed passiue: sacerdotis autem est mortem efficienter inducere. Quare respondet ipse Christum Dominū licet non fuerit causa mortis suæ quà talis, videlicet per violentam crucifixionem: tamen absolute fuit vera causa moraliter efficiens suæ mortis in ratione mortis: quia vere eligit vitam mortalem, & mortem, & in electione vitam subiecit morti. Adhuc restat difficultas: nam illa voluntas per quam Christus eligit vitam passibilem, & mortem, non fuit vera causa moraliter efficiens illius nefariæ crucifixionis, igitur neque fuit causa vt cruente moreretur, nō ergo Christus per sacrificium cruentum, neque per proprium sanguinem introisset semel in sancta. Secundo, Si Christus haberet voluntatem terminatam ad substantiam mortis, & ex tali voluntate oriretur mors ipsa secundum substantiam, ideo esset, quia ex tali voluntate Christi dimanaret permissio prauæ voluntatis Iudæorum, seu crucifixorum Christi atqui illa permissio nequit licite ordinari in illum finem, vt suppono ex à me dictis tract. de Prædest. vbi monstraui Deum non posse permittere peccatum ex intentione efficaci, aut inefficaci pœnitentiæ. Tertio licet Christus posset multis de causis licite sibi mortem oppetere, redemptio tamen hominum non cuiuis morti Christi erat promissa, sed violentæ morti non inferendæ nisi per nefariam voluntatem; hanc autem mortem non appetebat Christus.

Eius responsio impugnatur.

19. Probabilior responsio. Melius responderet quis Christum Dominum etiam post vulnus inflictum causatiuum mortis, & post illatum nocumentum potuisse, si voluisset vitam conseruare: nam potuisset obtinere dispensationem præcepti, & sic mortem recusare, & donum impassibilitatis consequi: ex suppositione autem læthalis vulneris inflicti voluit mortem vt inferendam per causas iam existentes, & necessario operantes, & ita fuit causa suæ mortis & se ipsum obtulit Deo Patri in sacrificium pro nostra reconciliatione. Ex quo etiam colligitur cur Martyres mortem voluntarie acceptantes non obtulerint Deo cruentum sacrificium; secùs vero Christus Dominus: quoniam Martyres licet quandoque ante inflictum vulnus, seu

seu illatum nocumentum possint declinare mortem, & conseruare vitam; tamen post incussum vulnus, vel applicatam causam, quam effugere non valebant, non erat in ipsorum potestate non mori: Christus vero etiam post inflictum lethale nocumentum potens erat illi resistere, & elegit mori ac nocumento cedere, & ideò per voluntatem positiuam moraliter causabat mortem, volendo vt causæ actiuæ necessario non impedirentur, sed potius mortem ipsam causarent. Non tamen idcirco Christus se ipsum occidit; ille namque proprie dicitur homicida, qui infert alteri vel sibi nocumentum de se mortiferum, non vero qui posito tali nocumento iustas ob causas mortem exoptat, licet illam possit impedire.

20. Neque, qui sibi mortem desiderat, se ipsum occidere dicitur; quia nemo licite potest se ipsum occidere, tametsi possit honeste sibi mortem optare; quoniam corporalis vitæ bonum prudenter postponitur aliis, esto ingens bonum sit, quia mors potest esse occasio maioris boni; non tamen potest homo se ipsum occidere; quia non est dominus vitæ suæ; destructio namque rei est actus proprij dominij. Non tamen video cur animo rationali vnito corpori non posset Deus tradere dominium supra vnionem itaut possit se ipsum interimere. Ob id que non videtur firmum fundamentum quo Lugus disp. 10. de iust. n. 9. probat nullum posse se ipsum occidere.

An ex diuina dispensatione possit quis se ipsum occidere.

21. Absolute dicendum est Christum obtulisse verum sacrificium: quia per veram actionem externam significauit se ipsum tradere tortoribus. Non quidem sufficeret ad sacrificium mere passiue se habere externe, & acceptare mortem interne, sed requiritur actio exterior per quam victima exponatur occissioni, vt si sponte se exponat furori inimicorum, & externe manifestet se ipsum offerre: nam quemadmodum ad sacrificium sufficit rem exponere modo dicto inimicorum furori.

Germana obiectionis solutio.

22. Fuit etiam Christus vere sacerdos; quoniam certum est Christum in cœna obtulisse sacrificium; non tamen est æque certum sumpsisse hoc Eucharistiæ sacramentum, & inde aliqui inferunt sumptionem non pertinere ad essentiam sacrificij sed solam consecrationem. Potestque affirmari ideo illud sacrificium consistere in Consecratione quia ex vna parte ex vi verborum quasi separatur anima à corpore, quia verba operantur vt significant, & de se constituunt corpus sub speciebus panis; non tamen animam, & præterea corpus ponitur ineptum ad functiones vitales corporeas, & ad humanos vsus moraliter moritur, quia redditur comestibilis, aut potabilis. Ob idque Nyssenus orat. 1. de Resurrectione appellat consecrationem à Christo factam in cœna vltima ante occupationem violentæ mortis. Consentiuntque Leo serm. 7. de Pass. & Hesichius lib. 2. in Leuiticum sufficitque ad sacrificium si corpus ex vi actionis consecratiuæ non ponatur cum substantiali vita animæ, & ponatur moraliter mortuum, in ordine ad functiones vitales corporeas, reddaturque comestibile.

An sacrificiũ Eucharisticũ consistat in sola consecratione.

Sect. II.

De virtute Pietatis.

1. Significata diuersa huius vocis *Pietas* obseruauit Augustinus 10. ciuit. cap. 1. Sæpe namque cum Religione confunditur, & cultores Dei dicuntur pij: idololatræ autem, & peccatores impij. Alias etiam confunditur cum misericordia, & ideo ipse Deus etiam dicitur pius. Vsurpatur tandem pro virtute erga parentes officiosa, & dicitur quædam protestatio charitatis nostræ erga connaturalia principia producentia. Formale obiectum huius virtutis dicitur cultus, & subuentio parentum eo quod fuerint principia secundaria ortus nostri, & educationis.

Pietatis iura plus astringi prolem patri, quam matri, communis docet sententia cum S. Thom. 2. 2. quæst. 26. art. 10. quoniam ratio principij generationis in patre est longe excellentior, quoniam concurrit actiue. Et quamuis iuxta probabilem aliorum sententiam etiam mater sit principium actiuum generationis, longe efficacius concurrit paternum semen, tanquam principium necessarium: potest namque soboles procreari quamuis mater solum passiue concurrat & materiam fœtus idonem subministret: secus esset si paternum semen deficeret. Attamen ex aliis capitibus salua prærogatiua dignitatis patris, maxime commendatur obligatio filij erga matrem propter vteri fastidia, & partus periculum, & cruciatus, propter alimenta quæ tribuit immulgens vbera labris infantis. Quod si mater hæc munera postrema nutricibus amandet, in filio etiam refrigescit pietas. Cæterum quando filius patrem ignorat maiorem honorem debet exhibere matri, quia soli ipsi debet pietatis officia, vt monet Synesius Epist. 3. 2.

Cur Pietatis iure strictius adstringatur filius patri, quàm matri.

Circa Pietatem Christi Domini erga Matrem suam plura ex his colligere possumus: nam Christus debet Matri suæ causalitatem quam exercent matres erga filios; ipsa enim produxit vnionem inter animam, & corpus supplente Spiritu sancto concursum, quem in eandem vnionem præstat virile semen; petit enim genitus esse ab vtroque parente efficienter, & ex vi efficientiæ participare similitudinem in natura. Fœminæ vero non concurrunt efficienter ad substantiam vnionis geniti medio semine; nam mulieres non emittunt verum semen, vt docet Galenus, licet pro opposita sententia citari solear) lib. 1. de sanitate tuenda; Aristoteles lib. 5. de generatione animalium cap. 19. & 20. & cum eo plures alij. Quod idem docet vniuersa Theologorum schola, si Scotistas, & aliquos alios excipias. Quod idem, si fides adhibenda sit historiis, maximè firmat experientia; nam fœminæ omnino inuitæ in balneis semen virile recipientes concipiunt, quin aliquam delectationem sentiant: igitur concipiunt quin semen emittant, igitur humor ille aqueus qui frequenter emittitur à fœmina in coitu, quando expetitur delectationem, non est necessarius ad generationem, licet sit maxime conueniens, quoniam natura nihil operatur frustra. Alia omitto efficacia fundamenta, quæ ex variis casibus moralibus descendunt; quia nos cogunt ad aliena, minusque pudica diuertere. Maior potest esse quæstio in pluribus brutis fœmineis an verum semen emittant: nam plurimi volunt nullum esse vulturem marem, & absque coitu omnes vultures gigni; quod satis indicant nonnulli ex Ecclesiæ Patribus licet Albertus Magnus lib. 10. cap. 7. putet non esse habendam fidem huic historiæ. Similia de aliis animalibus referuntur, & de pluribus piscibus certa est, quoniam carent maribus distinctis à fœminis: non enim inueniuntur mares carentes ouis ex quibus generentur alij pisces. 3.

Pietas Christi in Matrẽ.

Qualiter mater efficienter concurrat in prolem.

Ministrauit Maria in conceptione filij Dei purissimum 4.

rissimum sanguinem, non solum quia & in aliis matribus humanum corpus ex puro sanguine, & decoctiori fabricatur, vt docet S. Tho. hac 3. p. q. 31. pro se allegans Aristotelem, quod etiam insinuauit Augustinus lib. 83. quæst. q. 56. Sed etiam quia Virginis temperamentum erat singularissimum, & delicatissimum, longe superans aliarum fæminarum temperiem, quia similis debet credi filio per omnia quantum fas est. Et ideo Caietanus in opusc. de spasmo Virginis ait dissonare rationi Virginem ægritudinem aliquam passam fuisse, quemadmodum (vt idem author sumit ex Chrysostomo) non fuit conueniens Christum morbo aliquo languere. Idemque asseruit Caietanus lib. 7. cap. 10. Consonat Albertus magnus apud Dionysium lib. 1. de laudibus Virginis art. 34. inquiens: *Quemadmodum corpus*

Alb. Mag: *Christi quod Deus supernaturaliter per se ipsum formauit est perfectissimum, atque pulcherrimum in natura, quod fieri potuit secundum statum viæ; sic corpus Virginis ad hoc immediate ordinatum fuit perfectissimum in pulchritudine, quod potuit esse in mortali corpore fœmineo secundum statum viæ operante natura.* Et ipse Dionysius in lib. de Virg. art. 36. ait credibile esse Virginis carnem de se suauem odorem spirare, licet ne delicias amare videretur non perciperetur. Accedit etiam singulari Spiritus Sancti prouidentia sanguinem Virginis, ex quo efformatũ fuit Christi corpus effectum fuisse purissimum, quemadmodum singulari Dei prouidentia (vt probati authores docent) eius aspectus carnalium actus extinguebat, cultusque singulari splendore radiabat. Debitor igitur extitit Christus respectu Virginis illius corporis pulcherrimi, & bonæ complexionis, quæ est efficax causa boni intellectus.

5. Præter hæc; quoniam Christus caruit patre secundum humanam generationem, & nihil materiæ ad formationem corporis Christi non subministrauit, ideo plus debuit Christus Deiparæ, quã cæteri filij matribus: nam materiam ex qua formatur corpus viri non ministrat sola fæmina sed etiam vir, licet vir solus emittat semen necessarium ad generationem hominis, & actiue concurrens ad productionem animalis; nam multæ partes decisæ à viro ad generationem animalis non sunt stricte semen, sed materia ad formationem corporis, licet late tota illa materia dici soleat semen. Quemadmodum integrum granum frumenti dici solet semen, quamuis sola illa fibra, quam amputant formicæ, vt sibi prouideant de alimento sit propriè semen: Vnde obiter intelliges, quamuis concedatur Virginem Deiparam nõ solum ministrasse suum purissimum sanguinem, sed etiam humorem illum album qui communiter appellatur semen fœmineum absque aliquo prurituu, & voluptate, & quin deferretur per consuetos naturæ meatus ad Christi formationem, adhuc optime explicari posse, quod canit Ecclesia de Christo Domino: *Et procedens homo sine semine*

Quo sensu intelligatur, Deiparam ministrasse semen in formatione Christi.

nam fœmineum semen non est proprie semen, etsi late ita dicatur, Sic etiam & ipse sanguis ex quo formatur fœtus appellari solet semẽ. Sic etiam facillime explicatur Anselmus lib. de conceptione Virginis cap. 8. & alij Patres indicantes Virginem ministrasse suum semen ad formationem Christi. Ministrasse totam materiam corporis Christi, quã informauit anima Christi in primo instanti conceptionis Christi; & quantum ad hoc Deipara præstitit, quod pater præstare solet in generatione filij. Quamobrem ex hoc capite duplicatum honorem illi debet Christus. Rursus, si quando mater tantum certa est vt docebat Synesius epist. 3. debet filius matri duplicem honorem, eo quod destitutus sit patre, cui dimidiam pietatem exhibere debebat licet reuera mater non plus præstiterit quam si pater esset certissime notus, igitur quando mater non solum præstat perfectissime munus matris, sed etiam præstat materiam corporis integre, quin aliquid materiæ decidatur ex parte, vt in casu nostro contigit, debebitur matri duplicatus honor aut saltem nouo titulo singularis honos.

Non defuit qui cum putasset semen fœmineum non minus esse actiuum, quam maris, pariter asseruerit Deiparam sicut suppeditauit omnem materiam ad formationem Iesu, ita præstitisse totum concursum, quem virile semen præstare potest, ideoque vocauit Mariam matripatrem, & patri matrem. Id nobis etiam admisso illo principio philosophico de actiuitate fœminei seminis nobis maximè displicet; quoniam dum Ecclesia prædicat Virginem concepisse Christum operante Spiritu sancto, denotat Spiritum sanctum suppleuisse præcipuum concursum viri, & non solum effecisse vt materia apta breui esset in vtero Virginis; quoniam Christus perfectiori modo est de Spiritu sancto, quam aliquis homo esset à dæmone immittente subito virile semen intra fœmineum vas modo apto ad generationem, igitur concedendus est Spiritui sancto influxus, quem semen virile præstaret, ergo non fuit in Deipara totum semen, quod erat necessarium ad generationem viri. Firmo discursum. Quando Concilium Toletanum X. & Ecclesiæ Patres inquiunt Spiritum sanctum non esse patrem filij incarnati videntur supponere Spiritum sanctum habuisse efficientiam, quam habent parentes, & occasione huius suppositionis nos monere volunt ne Spiritum sanctum appellemus patrem Christi. Ideoque P. Suarez tom. 2. in 3. p. disp. 10. sect. 2. supponit vt certum Spiritum sanctum adhibuisse omnem vim actiuam, quam virile semen solet in conceptione exercere, & putat hoc esse de fide. Qui etiam quæst. 28. disp. 5. sect. 1. adducit Patres asserentes decuisse filium Dei non humano sed quasi diuino semine de Spiritu sancto concipi. S. Maximus serm. 3. de Natiuitate Domini, Tertullianus lib. de carne Christi c. 12. Damascenus lib. 3. Chrysostomus, seu author imperfecti homil. 1. in Matth. docent Spiritum sanctum in conceptione Christi fuisse loco seminis. Attamen locutio dicta displicet Hieronymo epist. 17. ad Damasum tom. 9. (si tamen non falso epistola ei ad scribitur) cuius sententia vera est loquendo de semine proprie, vt est quid decisum à substantia personæ generantis, quod simul emittitur cum materia fœtus. Alij autem Patres loquuntur tantũ de semine quoad vim effectiuam, quam suppleri dicunt in hac conceptione per Spiritum sanctum. Quod supplementum indicatur illo testim. Matth. 1. *Quod in ea natum est de Spiritusancto est.*

6. Sententia asserens Virginem exhibuisse totum concursum, quem semen virile præstare solet in aliis generationibus. Exploditur.

Matth. 1.

7. Aliud præterea inconueniens colligitur contra illam existimationem; nam ex ipsa fieret posse Virginem Mariam appellari absolute patrem Dei: nam & pisces iuxta historiam, quam supponit aduersarius habent veros patres, qui absolute dicuntur tales, sicuti absolute habent matres, igitur si Virgo Deipara præbuit concursum vtriusque parentis, absolute erit pater Christi. Nihilque momenti pro se adfert author hic præter aliqua testimonia, quoniam nullum plus probat, quam Mariam ministrasse totam materiam ad Christi generationem.

Exhibuit

8. Exhibuit Christus signa pietatis erga matrem suam, licet ipsam ex beneficio orto ex meritis Christi habuerit maternitatem. Estque probabile non solum Virginis maternitatem ortum traxisse à Christi meritis, sed humanitatem Christi existentem ordine executionis delegisse sibi matrem. Hoc tamen vt dixi non abstulit à Christo Domino obligationem pietatis erga matrem suam; tenebatur nanque illam colere, & illi obedire, licet præceptum affirmatiuum colendi parentes diuerso modo obligauerit Christum; quia solum obligat iuxta circunstantias occurrentes, quæ in Christo erant multo altioris rationis. Sponte vero se subdit matri, sicut & Iosepho, licet non fuerit iure obligatus; quoniam potestas excellentiæ, ac iurisdictionis, quam habebat ipse etiam erga matrem erat altissimi ordinis. Et licet Christus absque legis, seu iuris obligatione fuerit subditus matri, quidquid obligationis deerat, ipse voluntarie compleuit, & sic vixit sub obedientia respectu matris, vt postea dicemus. ad Gala. 4. Sic & Paulus ad Galatas 4. aiebat, *misisse Deum filium suum factum sub lege*, quod non ius, sed factum, non obligationem, sed vsum indicat, vt Ansel. optime exponit Anselmus sub verbis istis: *Subditus est legi non quia ipse legi quidquam deberet, sed* S.Thom. *vt nos redimeret*, & S.Thomas quæstio. 37. art. 1. *Factum* inquit, *sub lege; quia pondus legis in se sustinuit.*

9. A Christi eximia pietate erga matrem processit vt inter dolores, & angustias mortis illam commendaret Ioanni. Mortuo etiam sponso Deiparæ ipse curam habuit specialem matris. Ad illam etiam in solio gloriæ collocandam festinus accurrit vt sic quodammodo gloriosiorem redderet illum triumphum matris, quam proprium suiipsius cum admiratione Angelorum. Non permisit Christus corpus Mariæ post mortem corrumpi: nam putredo, & vermis opprobrium sunt conditionis humanæ, à quo per Christi merita liberatur corpus, quod fuit dignum habitaculum Christi. Collocauit Christus in cælo corpus Mariæ; si enim in terris remaneret videretur Christus minus curasse de matris honore; quandoquidem esset in terris incognitum absque hominum veneratione. De obedientia Christi erga parentes dicemus infra.

10. Christi pietas in Matrē eò quod Dei nutrix extitit. Pietatem debuit etiam Christus exercere in matrem suam; quia fuit Dei nutrix, lactabatque filium vbere de cælo pleno; ad integritatem enim matris pertinet esse nutricem Filij; nutrix nanque est quasi media mater, à cuius complexione multum puer contrahit, ac proinde ad maternitatem perfectissimam, qualis in Virgine, attinet munus nutricis iuxta illa verba Luc.11. *Beatus venter qui te portauit, & vbera quæ suxisti*, ac proinde sub integro conceptu matris Dei imbibitur munus nutricis Dei. Christus per virtutem Pietatis reddidit matri obsequia pro piis quibus ipsum illa gestauit, reddidit plura beneficia pro alimento lactis, quod tribuit tenero pietatis affectu. Beneficium conceptionis Christi ex parte Christus persoluit suis meritis illam immunem faciens à doloribus partus; quia maxime decebat Christum vt ortu suo non afferret illud incommodum temporale matri. Et quemadmodum illa concepit ipsum absque libidine, seu voluptate, ita oportebat vt Filius absque dolore matris nasceretur. Quod ex meritis Christi, & pietate ipsius erga Matrem suam dimanasse non est cur aliquis ambigat, licet independenter à meritis ipsius Christi hoc intelligamus esse debitum Christo Domino vt oriretur absque diuisione, aut violenta compressione, seu relaxatione partium matris; hoc enim miraculum, & alia quæ pertinent ad purissimam Christi natiuitatem absque vllis sordibus maximè decuerunt Christum propter Matris obsequium.

11. Debitum erga parentes à nobis exhauriri non posse docuerunt nonnulli. Oppositum tamen optime probat Seneca lib. 3. de beneficiis cap. 34. & 35. vt si filius vitam pro parentum liberatione exponat, adde vel parentem conuertat ad fidem Christi: tunc enim vincitur à filio beneficium à parente acceptum. Aristoteles vero dum oppositum indicare videtur, solum vult beneficium præstitum à parentibus eo quod sint vitæ, & educationis principium, nusquam adeo solui, vt soluat filium obligatione naturali qua obstringitur parenti, quia semper manet filius. Quod si in Christum & eius Matrem conuertamus mentem, apparebit illico Christi beneficia in eius matrem vicisse donum illud principij secundarij ortus Christi: nam Christus obtulit vitam suam, cum esset filius Dei, pro Virgine redimenda, aliisque innumeris donis Matrem ditauit. Adde ipsum exercitium actualis principij secundarij ortus Christi proueniens à Matre fuisse speciale beneficium ipsius Christi in matrem suam, quatenus à Christi meritis dimanauit illa dignitas Deiparæ. Quare quemadmodum merita nostra sunt dona Dei, ita proportione seruata Maternitas Virginis fuit donum descendens ab ipsa humanitate Christi.

12. De Pietate Christi in S. Iosephum. Ambros. Pietatem etiam licet diuersæ rationis sit, agnoscere debemus in filiis adoptiuis erga adoptantem. Hanc filiationem adoptiuam adeo commendat Ambrosius epist. 43. vt quodammodo eam præponat naturali, ita pronuncians. *Aut natura filios suscepimus, aut electione. In natura casus est, in electione iudicium, magisque in adoptatis offendimur, quam in genitalibus filiis. Quia genitales filios esse degeneres ad naturam refertur: adscitos vel adoptione, vel copula dedecores esse non nisi errori adscribitur.* Vnde colligit Cassiodorus lib. 4. epist. 2. quandam nobilitatem huius filiationis præ naturali; quia naturæ beneficium datur absque præmeditatione, gratiæ autem est voluntarium. Idem quoque dicendum est de patre putatiuo habente solicitudinem ex affectu, & authoritatem paternam. Quo fit vt in Christo fuerit Pietas erga Iosephum: nam Christum Dominum filium Mariæ vxoris suæ quodammodo adoptauit. Ideoque scripsit Augustinus lib. de consensu Euangelistarum cap. 1. *Neque enim propterea non erat appellandus Ioseph pater Christi, quia illum non genuerat, quandoquidem recte pater etiam esse potuit eius, quem ex sua coniuge procreatum a inunde adoptasset.* Sunt nanque plura adoptionum genera: Christusque elegit fili Iosephum non solum vt tutorem, sed vt patrem, & Iosephus illam Christi voluntatem libenti animo acceptauit, & sic nomen patris merito obtinuit ab his, qui admirabilem Christi conceptionem non ignorabant. August. Ioseph Christi pater.

13. Independenter etiam ab hac adoptione tenebatur Christus pietatem in Iosephum exercere: nam Iosephus per verum matrimonium cum Deipara initum acquisiuit dominium in corpus Virginis ligatum tamen non solum ex fidelitate,

fidelitate, sed etiam ex iustitia ad non vtendum, & ex vi huius mutui dominij oriebatur obligatio in Ioseph educandi filium, quem miraculose Deus vxori tribuat: nam dominium tribuitur viro cum illo onere: hæc autem obligatio orta ex vi dominij in corpus vxoris sufficit vt si miraculo vxor filium habeat, vir eius possit dici pater. Et ideo B. Virgo Luc. 2. aiebat *Pater tuus & ego dolentes quærebamus te.*

14. Signa Pietatis Christi erga Iosephum. Signa Pietatis erga Iosephum dedit Christus: nam quia considerata præcipuè humana conditione, & origine Christus futurus erat iure subditus Ioseph, nisi ratione Diuinitatis fuisset exemptus, voluit Iosepho esse subiectus, eique parere vt patri, ac superiori, & honorem deferre. Audi Augustinum serm. 63. de diuer. cap. 11. *Non dixit erat subditus matri, aut erat subditus ei, sed erat, inquit subditus eis. Quibus subditus erat, nonne parentibus? ambo parentes erant quibus ille subditus erat, ea dignatione, qua filius hominis erat.* Et Nicephorus lib. 1. cap. 14. *Parentibus*, inquit, *quæ decebat tribuens, & competentem illis subiectionem exhibens.*

August.

Nicepho.

15. Explicatius in rem nostram aiebat Bernardus homil. 1. super missus est: *Subditus erat Mariæ, nec tantum Mariæ, sed etiam Ioseph propter Mariam*; quia scilicet Maria erat causa propter quam Christus erat filius Ioseph; non enim potuit esse illud mutuum dominium corporum inter Mariam & Ioseph, quin Christus esset filius adoptiuus Ioseph illo genere adoptionis, quæ consistit in copulatione charitatis ratione vinculi matrimonij inter Mariam, & Iosephum, per quod fiunt cor vnum, & voluntas vna, ita vt filius naturalis vnius carens patre naturali nuncupatiuè, & in ordine ad educationem ad ipsum vxoris virum pertineat & Christus eo quod esset filius Mariæ acquisiuit ius in bona Iosephi; quoniam illa voluntatum copulatio per matrimonium inter Mariam & Ioseph, ex natura sua exigebat hanc charitatis copulationem inter Iesum & Iosephum, quæ sufficit ad aliquam adoptionem: nam vt inquit Synodus Francofordiensis in epist. colum. 16. *Quid est adoptio nisi charitatis copulatio, qua pater sibi adoptione copulat filium, quem proprium non habet.* Tantaque est vis cognationis legalis, quæ exoritur ex adoptione alicuius in filium, vt Lugus de Pœnit. disp. 16. sect. 6. putet incestum inter huiusmodi cognatos non differre specie ab incestu inter consanguineos, vel affines naturales.

Synod. Francofor.

16. Iosephum corpore & anima in cælis regnare verisimile. Hinc etiam verisimile est Iosephum corpore & animo regnare in cœlis, vt non sit absque relatione illa Patris ad filium, ex qua Bernardus homil. 2. in Missus est conijcit quis, & qualis fuerit B. Ioseph; quia Ioseph non solum nomen patris Christi, sed etiam rem modo explicato participauit. Electus nanque fuit vt inquit Rupertus lib. 1. de gloria & honore filij hominis in Matth. *Vt ipse fuerit infantulo pater optimus, cuius solatio paterno puer cum Virgine puerpera sustentaretur.* Nec etiam Deus inanes titulos, & rebus vacua nomina donat, neque oportebat vt tanto titulo tanto tempore secundum illam patris adoprantis dignitatem aliquo modo priuaretur, neque relatione coniugis Deiparæ.

Ruper.

17. Paterna pietas spectat etiam ad auum. Affirmatque Raynaudus lib. 4. de virt. cap. 5. n. 389. quo iure pietatis, & arcta lege quis obstringitur patri, eadem auo, cunctisque maioribus esse deuinctum. Pro se allegat Thomam Sanchez 4. in Decalogum numero 28. licet contrarium de auo affirmet P. Suarez apud ipsum. Probat assertionem; quoniam eadem pro cunctis militat ratio, nempe esse secundaria principia, atque radices ortus filiorum. Neque vero negat hic author arctiori pietatis lege deuinctum esse filium patri, quam auo ob immediatiorem influxum, ac proinde posito quod filius alterutro tantum opitulari posset competit ius prælationis patri præ auo, & auo præ atauo, Difficultas ergo erit an eadem virtus pietatis se extendat ad cunctos progenitores etiam mediatos. Pars affirmatiua suaderi potest: quoniam omnes ascendentes respectu nepotis, & pronepotis, & cuiuslibet descendentis considerantur quasi patres & filij, quia vere sunt causæ mediatæ sine quibus secundum prouidentiam à Deo de facto statutam non existeret ille effectus. Ideoque pœna patricidij non solum comprehendit filium, qui patrem, & patrem, qui filium occidit, sed sanctos ascendentes, & descendentes in L. *Vnica*. C. de his qui parentes, *vel liberos occiderunt*. Propter eandemque rationem iure naturæ consurgit impedimentum irritans matrimonium inter huiusmodi personas.

An Pietas erga patrem differat à Pietate erga progenitores.

Hæc tamen ratio non videtur solida; quia non solum ratio principij secundarij ortus sine quo talis homo non existeret inducit specialem obligationem pietatis, sed coniunctio maior specialem obligationem secum adfert, & potest pertinere moraliter ad diuersam virtutem. Sicut propter coniunctionem specialem probat P. Coninch disp. 25. de charitate dub. 9. n. 149. in dilectione præferendam fore vxorem filiis, licet præferendus sit pater vxori. Inde etiam est vt causa necessitatis parentis obligans filium ne religionem ingrediatur non sufficiat respectu fratris au sororis, sed maior necessaria sit, vt ostendit Sanchez lib. 4. in decalogo. cap. 20. numero 29. & seqq. cum aliquibus aliis apud Bonacinam disputatio 6. de præceptis decalogi quæstio. vnica punctum 9. numero 4. Indeque infert Lugus de pœnit. disp. 16. sect. 6. n. 307. non sufficere in peccatis contra fratres ad dandam speciem illud malum de se sufficiens ad dandam speciem contra patrem. Ac rursus infert in peccatis contra cognatos alios, aut consanguineos remotiores, licet illa circumstantia adaugeat malitiam non adferre diuersam speciem in confessione explicandam, quoniam remotior est illa coniunctio, ita vt propter ipsorum indigentiam neque possit differre ingressum religionis Deo promissum. 18.

In hac re non facile est quid firmum statuere. Dicimus tamen primo specialem esse virtutem in genere moris, quæ colit patrem, aut matrem, ab illa quæ colit auum; quia propter maximam illam coniunctionem filij cum parentibus tanquam cum immediatis principiis secundariis nostri ortus peculiari, illis debetur reuerentia. Ideo coitus cum parentibus differt specie ab omnibus aliis propter singularem deformitatem, quæ nascitur ex singulari reuerentia patribus debita. Quo etiam pacto specie differt coitus cum fratre, vel sorore, licet in reliquis gradibus prohibitis transuersalibus non videatur esse differentia specifica, sed grauitas maior, vel minor non explicanda necessario in confessione iuxta probabilem sententiam. Sic etiam verisimilius est in gradibus affinitatis primum gradum 19.

Pietas erga parentes moraliter diuersa est à pietate in auos.

lineæ

lineæ rectæ differre specie ab aliis propter reuerentiam veluti paternam debitam vxori patris, vel marito vxoris secus in aliis gradibus.

20. Item Pietas patris erga filium à Pietate filij erga patrem.

Consequenter etiam diuersa virtus est in genere moris in patre respectu filij, & in filio respectu patris, licet vtraque comprehendatur sub nomine pietatis, quia speciale debitum est filij respectu parentis. Ideoque necessario declarandum erit in confessione an peccatum fuerit cum matre, vel cum filia, quia dum peccatur contra reuerentiam matri debitam non seruatur pietas erga principium immediatum ortus. Consentit Lugus loco citato disp. 16. sect. 6. qui perperam ibi num. 315. affirmat non differre specie peccasse cum patre, vel cum auo, quia Ecclesia prohibens matrimonium inter auum, & neptem fundatur in eadem ratione & motiuo reuerentiæ. Quod non videtur omnino consequenter dici: nam sect. 1. num. 143. putat specifice differre coitum cum patre ab aliis omnibus.

21. Pietas etiam in auos probabiliter efficetur diuersa à Pietate in atauos.

Dico secundo, Probabile est Pietatem quam nepos debet auo differre à pietate in atauos. Ratio est quia adhuc inter nepotem, & auum est maxima participatio sanguinis, maximaque coniunctio. Ideo licet matrimonium in hoc secundo gradu lineæ rectæ sit iure naturæ nullum; secus in tertio gradu, aliisve remotioribus propter minorem participationem sanguinis, & quia influxus aui per se respicit substantiam patris, quod non conuenit influxui immediate prouenienre ab auo.

22. Specialis Pietatis virtus in Christo erga Ioachim & Annam.

Ex his potest deprehendi excellentia meritorum aui Ioachimi, & auiæ Annæ; quoniam Christus nepos speciali adstringebatur pietatis vinculo erga illos propter maximam sanguinis participationem specialisque erat in Christo virtus ad ipsos scolendos. Dices inde hoc non colligi; sicut non deprehenditur Ioachim esse Anna sanctiorem, licet perfectiori modo concurrerit ad productionem Mariæ. Respondetur primo retorquendo argumentum, quia eadem Pietatis virtus colit Patrem, ac matrem, & peccatum contra patrem non differt specifice à peccato in Matrem, licet peccatum contra auum differat specifice à peccatis contra alios ascendentes remotiores, esto intra eandem speciem grauius sit in patrem peccare, quàm in matrem. Et ideo si filius patri tantum, aut matri opitulari possit, præferendus erit pater. Deinde potuit Anna in genere causæ moralis impetratoriæ perfectius concurrere ad conceptionem Mariæ, & sic absolute plus deberet Virgo Maria Annæ, quam Ioachimo, ac proinde, & ipse Christus maiori vinculo erit deuinctus Annæ. Hunc specialem influxum moralem in genere causæ impetratoriæ indicat Nyssenus orat. de sancta Christi Natiuitate dicens, *Annam cum prolem à Deo postularet nutu diuino fuisse confirmatam* Damascenus lib. 4. cap. 15. sub his verbis: *Quemadmodum prisca illa Anna, cum sterilitatis morbo laboraret, per orationem, ac promissionem Samuelem procreauit: eodem modo hæc etiam per obsecrationem, & promissionem, Dei genitricem à Deo accepit, vt ne hæc quoque cuiquam ex illustribus matronis cederet.* Epiphanius hæresi 79. *Virgo* (inquit) *ex Ioachim donata est Annæ, quæ per preces, & omnem diligentiam secundum promissionem patri, ac matri data est.* Et licet concedamus præces Annæ principalius Deum mouisse minime, negandum est Ioachimi preces etiam iuuasse non parum ad conceptionem Mariæ: hoc enim indicat Nysse-

Nysse. *Damasc.* *Epipha.*

nus orat. citata, & docet Germanus Archiepiscopus Constantinopolitanus in encomio Virginis; *Meus (inquit Anna) coniux, ait, Ioachim cum cum esset solus in monte, & ieiunaret quadraginta dies eadem a Deo petebat supplex.*

23. An pietas intueatur debitum erga patriam.

Dicitur etiam pietas intueri debitum erga patriam, quo peculiariter illi præ reliquis Prouinciis, vel locis obstringimur; nam affectus erga patriam non est cæteris paribus omnino contemnendus, licet prudenter magni viri non magni fecerunt illam affectionem erga patriam, quibus patria est totus mundus. Minusque debetur patriæ, quando quis in transitu nascitur, & parentes aliud oppidum incolebant: nam patria dicta est, quia & ipse pater est peculiaris patriæ possessio. Aiebant ex antiquis Philosophis nonnulli præferendam esse patriam vtriusque parentum seorsim, & parentes ambos non maiori honore, sed æquali dignos esse; vel maiorem patriæ cultum deberi quam ambobus parentibus simul, vt affirmat Nectarius ad Augustinum epist. 201. consentitque Plato in Critone inquiens: *Vt autem vti vel contra patrem, vel contra matrem, nefas est; maxime vero omnium contra patriam.* *Plato.*

24. Prima conclusio.

Vt quæstio per partes dirimatur, Dico primo siquis sortitus est patriam minime idoneam ad res spirituales perdiscendas, quoniam Prouincia illa vera fide caret, & corruptis abundat moribus non adeo deuinctus est patriæ, licet quia ipsa aliquomodo principium fuit ortus & educationis, & plura vtilia vbi perdiscit, & in ipsa sunt plures sanctissimæ leges, ideo non parum patriæ debet. Et ideo cæteris paribus patria præferenda est: imo licet sint aliquo modo imparia; quemadmodum apes non relinquunt proprium alueum, etiam si alium accommodatiorem in regione minus frigida, & melioribus pascuis abundanti inuenerint.

25. Secunda conclusio.

Dico secundo si consideretur patria vt præcisè locus natiuitatis independenter à republica incolente locum illum parum illi debemus: nam illud beneficium potius est astrorum, & elementorum, licet hoc totum comprehendi soleat nomine natalis soli. Et ideo, inter alias causas, solet esse dulcis patria, quoniam incolis eiusdem ciuitatis, vel etiam Prouinciæ, seu nationis solet esse magna ingeniorum similitudo, & propterea ciues tractantur, vt cognati, quia sunt eius patriæ filij. Vt sic autem aliquid debetur patriæ, nempe illi ciuili communitati quatenus præcisè habitando locum illum fuerunt occasio vt in illo solo sub illis astris nasceremur. Corrigendus tamen est nimius amor, qui sæpe adest, quatenus illud solum præponitur aliis melioribus inspecta natura cuiusque secundum se, & quatenus sæpissimè laudatur quædam ingeniorum similitudo non in iisdem modo ciuitatibus, sed etiam in nationibus iisdem, quæ potius vituperanda est: sunt enim potius propensiones in malum, quæ clausis oculis rectæ rationis reputantur bonæ. Corrigant magni viri amorem illum ob quem dulcius est proprium tugurium, quam vrbes peregrinæ quæ nobis sunt occasio addiscendi quæ recta sunt & agendi: quandoquidem peregrinæ vrbes sunt nobis occasio profectus spiritualis. Sic etiam plus debemus parentibus spiritualibus, qui dicuntur veluti authores nostræ vitæ spiritualis; quia per ipsos sumus Christiani, vel Religiosi, quam parentibus carnalibus, quia superiorem vitam ab illis accepimus, sine qua prodesset parum, quod à parentibus carnis habemus.

Imo & magistri parentes superare putarunt nonnulli (de quo dicemus §. sequenti) quoniam à parentibus habemus vitam animalem obnoxiam innumeris incommodis, à magistris accipimus bene esse, quatenus ab ipsis animus in ordine ad recte viuendum formatur.

25. Tertia conclusio. Dico tertio. Si consideretur patria quatenus est quædam ciuilis communitas, ad quam quisque pertinet & quæ simul fuit occasio nostri ortus, præferenda est amori parentum amor illius; quia simul cum illo titulo principij ortus, & educationis nostræ inuenitur alter boni communis longe maioris priuato. Hic tamen frequenter non consideratur ab his qui propensissimi sunt erga patriam, sed potius affectus cum natura adolevit, quasi cum ipsa consertus, ipsumque moderari conantur sapientes præclarum existimantes omnem orbem pro patriâ ducere, & omnes homines pro ciuibus habere. Soletque illa nimia affectio nisi coerceatur functiones multarum virtutum impedire, licet etiam si intra rationis gyrum sit amor, ingentes fructus pariat.

26. Christi amor in patriam ex Pietate ortus. Hic perfectus amor in patriam suam fuit in Christo Domino: nasci nanque in Bethlehem fuit electionis ipsius Christi, vt Bethlehem, quæ dicebatur minima, postea vere esset maxima, vt innueret se in terram descendisse ad exaltandos humiles. Ideo etiam hyberno solstitio, vel prope solstitium ortus fuit, vt significaretur, ab ipso nos accipere incrementa lucis, & diminutionem caliginis mentis nostræ, vt aduertit Augustinus serm. 18. de natalitiis Christi, vel alter putatus Augustinus. Quod etiam expressit idem Augustinus Psal. 132. Beda in homil. de Natiuitate Ioannis Baptistæ, Ambrosius sermo. 2. de Natiuitate Gregorius Nyssenus in oratione de Natiuitate pronuncians: *In hac die minui tenebræ incipiunt, noctisque modi augescente radio, ad defectum rediguntur. Mysterium natura exponit perspicacioribus; ac docet quid sibi velit, quod in aduentu Domini, dies crescit, nox decurtatur. Ego talia quædam dicentem, mihi videor audire creaturam. Vides noctem ad summam longitudinem progressam esse, atque vlterius currere, atque proferri desistere, & in contrarium resolui. Animaduerte quod improba peccati nox, quoad eius fieri poterat aucta, atque extremam nequitiæ magnitudinem assecuta, hodie vlterius progredi, ac sibi quasi possidendo vsu capere prohibita est; atque de hinc ad defectionem redigitur. Vides lucis radium diutius durare, & solem esse solito subliniorem; animaduerte vera lucis aduentum, qua radiis euangelicis orbem illuminat.* Sic Christus elegit Bethlehem minimam ex vrbibus in millibus Iuda, Vnde Ioan. 6. castellum appellatur, vt significaret se in exaltationem humilium aduenisse. Et ideo diuina prouidentia effectum est vt sacerdotes quando magi adoraturi Christum venerunt Ierosolymam considerantes sensum Prophetæ potius quam verba, dicerent: *Et tu Bethlehem terra Iuda nequaquam minima es*, licet Propheta dixisset: *Minima es*, quia significauit Propheta nequaquam futuram esse minimam, eo quod ex ipsa nasciturus esset Christus, & eo nascente iam erat maxima. Ideo etiam in Bethlehem; quoniam fuit patria Dauidis, qui gratuita Dei electione à pascendis ouibus ad regnum assumptus est: *Nam de gregibus ouium assumpsit eum, de post fætantes accepit eum pascere Iacob seruum suum, & Israel hæreditatem suam* Psal. 77. 76. 77.

27. Parum debuit Christus Bethlehem; quoniam in transitu natus est, non intra ciuitatem quia non erat vbi diuersaretur, sed in suburbio, seu spelunca ipsi muro adiacente, ab hominum turba, & oculis semota, & adhuc Christus fuit maxime pius erga Bethlehem volens vt ore sacerdotum prædicaretur maxima vrbs tanti Regis natali supra cæteras assurgens. Vnde Nazianzenus orat. 19. ait: *Nulla res prohibuit, quo minus simul, & parua ciuitas esset, & totius terræ metropolis.* Deipara etiam ductu Spiritus sancti locum sibi delegit, & illius vrbis incolis fuit benefica. Eiusque precibus cuncti ex innocentibus occisis iussu Herodis singularem martyrij palmam sunt assecuti: Et sunt qui putent singulos hora illa accepisse spirituale aliquod gaudium dum se adeo fœlices agnoscebant in ætate adeo tenera, vt propria morte tyranni saniem retunderét, puerumque Iesum ab insidiis eriperent. Et ideo quo magis curabant matres occultare filios, eo magis ipsi lachrymis ac vagitibus seipsos prodebant, ne palmam optatam amitterent. Illud citra dubium est fuisse maximum Christi beneficium erga tot pueros vt martyrij fœlicissimam palmam consequerentur. Quæ tunc fiebant in Iudæa, nempe in Bethlehem, & finibus eius non latebant puerum Iesum, qui singulari pietate erga illos vt fratres, quia eiusdem Patriæ, seu Prouinciæ erant filij, tot dolores in se ipso experiebatur quot pueri eius causa necabantur, quemadmodum in deserto aiebat discipulis Marc. 3. *Misereor super turbam, quia iam triduo sustinent me*, & adhuc illis promerebatur æternas gloriæ palmas, Pastoribus etiam per Angelum, quem putat Haymo fuisse Gabrielem annunciatum est gaudium magnum, quod deriuatum fuit in pastores alios, & in totam vrbem, & fines eius, ipsi nanque tres pastores narrauerunt quæ viderant Deum summis laudibus concelebrantes, & postea multi alij ad præsepe venerunt. 28.

Illustrata fuit etiam à Christo Domino Bethlehem suo pretioso sanguine in circuncisione effuso adeo festinanter in salutem humani generis. Licet enim Niceph. lib. 1. Hist. cap. 12. dixerit Christum fuisse circuncisum in domo Ioseph; in hoc audiendus non est cum compertum sit Deiparam à loco natiuitatis Christi non discessisse vsque in diem purificationis, ac proinde vt docet Epiphanius lib. 1. contra hæreses tom. 1. cap. vlt. post hæresim 20. fuit in diuersorio circuncisus, nempe in eâdem spelunca, in qua natus est; hoc enim putat P. Suarez tom. 2. in 3. p. disp. 13. sect. 3. significari nomine diuersorij, quia erat publicum, & commune receptaculum, ad quod pauperes, peregrini, & pastores confugere solebant, & dicitur reclinatum fuisse Christum in præsepio, quia non erat ei locus in diuersorio, nempe quia in spelunca illa non erat locus aptior. Verius tamen puto diuersorium appellari domus in quibus hospitium inuenire non potuerunt Ioseph, & Maria, quia in antro illo non erat requirendus aptior locus. Hoc congruit Patribus: nam Iustinus in dialogo inquit: *Quoniam Iosephus non habebat in vico illo vbi diuersaretur, in spelunca quadam, quæ vico propinqua erat diuersatus est.* Clarius Epiphanius hæresi 51. id exprimit. *Dominus Lucas dicit puerum iacuisse in præsepio, & in spelunca, eo quod non esset locus in diuersorio quibus verbis distinguit speluncam à diuersorio.*

Nyssen. Naziang. Iustin. Epipha.

* *
*

SECT. III.

De obseruantia.

1\. OBseruantia virtus est exhibens cultum, & honorem personis in dignitate constitutis, quibus ratione excellentiæ debetur. Distinguitur à pietate, & cum illa proportionem habet; nam quemadmodum pietas parentibus vt principiis secundariis nostri ortus cultum defert, ita & obseruantia cultum debitum rependit personis in dignitate constitutis, quamuis actus non dirigant nos, neque erga nos iurisdictione aliqua potiantur. Est virtus inferior pietate; quoniam Pietas respicit generationis, & educationis principia, quæ magis nobis coniuncta sunt, quam hi ad quos pertinet exterior gubernatio, aut qui ætate, sapientia aut aliqua dignitate antecedunt, quibus per obseruantiam submittimur: nam propria summissione damus alteri plurimum, magnusque apparet, dum ab altero ita effertur.

2\. Obseruantiæ munus. Eius diuisio in religiosã & politicam. Præstat obseruantia cultum debitum hominibus, vti religio Deo tribuit debitum cultum. Diuiditur obseruantia in religiosam, & politicam. Prior cultum defert ob excellentiam sacram, seu specialiter coniunctam cum cultu numinis. Vnde obseruantia naturalis huius prioris generis defert debitum cultum ob virtutem: nam per virtutem etiam naturalem euehitur homo supra alios in ordine inferiori respectu supernaturalis, qui dicitur diuinus. Quis namque non veneretur hominem intactum cupiditatibus, inter aduersa securum, in mediis persecutionibus placidum. Quare dum in hac vita videmus aliquos sanctitate fulgere, illos magno cum honore recipere debemus. Altera obseruantia dicitur ciuilis, seu politica, qua cultus alicui defertur propter humanam excellentiam, qua alijs præeminet. Cuiusmodi sunt Principes, Superiores, Domini, Magistratus, Magistri. Ideoque plures videntur numerandæ politicæ obseruantiæ vt insinuat S.Tho. in 3.dist 9.quæst.2.art.2. Durandus ibid.quæst.3. num. 8. Ricardus similiter in eodem loco art. 3. quæst.2. Vasquez vero 3.p. disp.98. cap.1. *in fine* Ragusa ibidem tom. 2. disp. 40. vnicam tantum agnoscunt ciuilem obseruantiam; quia solum differunt illæ adorationes penes magis, & minus intra eandem speciem, quemadmodum non differt specie iniustitia contra hominem ab iniustitia contra Angelum.

3\. Dentur ne obseruantiæ politicæ specie diuersæ. Hæc postrema sententia est difficilis; quoniam licet circunstantia nobilitatis personæ, in quam delinquitur non semper sit necessario explicanda in confessione, quia non resultat noua species malitiæ necessario explicanda in confessione: tamen si occidatur Princeps, aut Prælatus committet subditus peccatum specie diuersum. Sæpe tamen erit iniuria grauis contra superiorem quin committatur peccatum illud graue specie diuersum, vt si reuelem secretum quod superior vt persona priuata mihi credidit, vt obseruat Lugus de pœnit. disp. 16. sect. 6. num. 309. vbi etiam obseruat detractionem in aliqua materia graui contra Sacerdotem non semper contrahere nouam malitiam necessario explicandam in confessione; quemadmodum neque differt specie percussio hominis Christiani, & Baptizati à percussione infidelis non baptizati. Quare prudenter est iudicandum quando additur circunstantia specie diuersa etiam dum delinquitur contra ciuilem obseruantiam, ac proinde possunt etiam considerari politicæ obseruantiæ specie diuersæ. Affirmatiua pars vera.

4\. Quod etiam confirmare liceat ex virtute gratitudinis: nam quemadmodum obseruantia licet non respiciat beneficium formaliter, neque in eius compensationem intendat, fertur in excellentiam ex qua beneficium prodit, & quæ beneficium auget, ita gratitudo pro beneficio grates rependit, & respicit benefactorem in actu secundo: circunstantia autem benefactoris licet frequenter non refundat differentiam specificam necessario confitendam, aliquando tamẽ illam refundet: nam accidere poterit vt magis teneamur diligere aliquem benefactorem quam fratrem carnalem, vt si cum vitæ periculo propriam vitam, quam frater eripere volebat, incolumen seruasset, igitur similiter licet iniuria contra personam in dignitate constitutam, non semper refundat malitiam specie diuersam necessario confitendam, esto iniuriam grauem aggrauet, tamen aliquando refundet speciem necessario exprimendam in confessione contra obseruantiam ciuilem.

5\. Obseruantia discipuli in magistrum qualis. Iuxta Philosophum 9. Ethi. cap. 1. discipuli tantam obseruantiam debent magistris vt debitum illud extingui protius nequeat: nam sunt veluti parentes discipulorum, vt inter alios tradit Alexander Hierosolym. apud Nicephorum lib. 5.cap.10. Legantur Hierony. in cap.16. Ezech. & in tradit ad 1.Reg.cap.10. S. Dorotheus doctrina 4. Isidorus lib.1. de summo bono cap.20.num.6. Fauetque sacra pagina vocans *filio Prophetarum*, qui non erant nisi discipuli. Iurauit Hippocrates vt legitur in vestibulo suorum operum in hunc modum: *Præceptorum, qui me hanc edocuit artem parentem loco habiturum me, vitam communicaturum, eaque, quibus opus habuerit, impertiturum: Eos item, qui ex eo nati sunt, pro fratribus masculis iudicaturum.* Hippocra. Ennodius lib. 12. epist. 7. putat parentes vinci à magistris; *quia genuisse libidinis testimonium est, erudisse pietatis*; & morum præceptor videtur esse præstantior patre: nam pater cum voluptate operam dat liberis; magister vero artis consilio bonos efficit, & parens est, non quidem corporis, sed animi. Enno. Notatque Clemens Alexandrinus 5. stromat cap. 2. initio apud Philosophos adhuc barbaros magistrum dici regenerare, quia illuminat animum. Ideo aiebat Theodorius Arsenio (vt legitur in vita Arsenij) cui filium erudiendum commiserat: *Post hac tu magis pater eius, quam ego.* S. Basilius in Psalm. 33. ad illud *Venite filij* scripsit. *Qui Doctori se dedidit in discipulum, illius est spiritualis filius. Quicunque enim ab aliquo ad excolendam pietatem, institutionem mutuatur, is velut conformatur, & in lucem educitur: ita vt sit Magister quemadmodum mulier pregnans, quæ in vtero formatos gestat infantes.* Basil.

6\. Strictior obligatio in parentes, quam in magistros. Nihilominus tenendum est parentes præferendos esse magistris aliisque benefacto, quia cum pietas sit longe excellentior virtus, quam obseruantia, & obligamur ex pietate erga parentes; erga magistros vero ex obseruantia, vel gratitudine, nequeunt parentes non præferri. Ratio est; quia plus absolute accepimus à parentibus: nam ab his accipimus simpliciter quod simus, siue to-

tum esse secundum animam, ac corpus, quia licet solus Deus animam rationalem creet; tamen parentes sunt causa cur Deus animum rationalem creet; à magistris vero solum accipimus scientiam, aut artem, quam nec dare possent nisi prius parentes nos genuissent, à quibus etiam initialiter habemus vt possimus in æternum viuere. Quod etiam exemplo firmari potest: nam si sibi non habenti dexteram alter miraculose dedisset, & alter te scribere docuisset; prior etiam in ordine ad artem illam plus tibi contulisset, quam secundus, præsertim cum manum alter dare nequiret, & acquisita manu plures possent te docere artem illam. Fauent verba

Ecclesia.7. Ecclesiastici cap. 7. *In tota anima tua time Dominum, &c. in omni virtute tua dilige eum qui te fecit*, quibus insinuatur nos solum Deum debere præponere patri.

7. Sunt tamen in hac ratione nonnulla difficilia; quoniam ex ipsa videtur fieri non plus deberi patri spirituali, quam carnali, sed potius minus deberi ei, qui secundum Deum ita sit author vitæ spiritualis vt per ipsum factus sis Christianus, vel religiosus, cuius oppositum §. præcedenti indicauimus, quia sine vita spirituali parum prodesset quidquid à parentibus accepimus, præsertim si ponamus casum in quo deficeret spiritualis pater, si hic non adesset, quoniam deficientibus monitis istius non fuisset Christianus, aut religiosus. His accedit deficientibus etiam his parentibus sub ratione parentum illum animum rationalem filij extiturum, licet infunderetur corpori diuerso: nam ante existentiam peccati Adæ omnes animæ posterorum intelligebantur præfinitæ, secus vero corpora: nam si Adamus non peccasset diuersis cibis homines vterentur, ac proinde diuersa fuissent hominum corpora.

8. Nihilominus dicendum est in bonis naturalibus patrem naturalem præferendum spirituali; quia illa naturalis coniunctio est magis intrinseca, & naturalior. In supernaturalibus vero præferendus est pater spiritualis, quando pater non curauit bonum spirituale filij, & filius non haberet per alios bonum illud spirituale deficiente illo parente spirituali: Quod enim in promptu sint plures, qui velint esse patres spirituales extenuat rationem doni: illud enim, quasi virtute continetur quodammodo in voluntate hominis, qui pro suo libito eligit patrem spiritualem, aut in voluntate patris carnalis, qui filio præparat talem patrem. In ordine ad naturalia bona præferendum patrem, ex eo constat; quia sicut pater spiritualis seruata proportione præfertur in suo ordine, ita & carnalis præferri debet intra ordinem suum: quia nullum humanum beneficium conferri potest cum vita à parentibus donata; quia licet hic animus rationalis existeret (vt supponimus) licet hi parentes non genuissent hunc hominem, tamen si ipsi noluissent dare operam liberis non adeo cito existeret, estque maxime æstimabile viuere toto illo tempore anticipato, & ratione illius beneficij accipimus vt citius consequi possimus supernaturalem beatitudinem.

9. Quare si magister non sit etiam pater spiritualis non debet aliqua ratione præferri patri, licet tantum potuerit esse beneficium magistri, & tanta spes spiritualis profectus illius, & tam exigua fructus, & emendæ patris, & tam dignus incremento spirituali magister propter maximam coniunctionem cum Deo, vt possit præferri fortasse magister.

Explicemus modo qua ratione Christus exercuerit actus virtutis obseruantiæ. Difficultas est; 10.
quoniam obseruantia cultum defert superioribus, qui sunt authores nostræ gubernationis: Christus autem nullum habuit humanum superiorem. Et licet Deus sit superior respectu Christi vt hominis; Deus tamen non colitur per obseruantiam distinctam à religione, & ideo supernaturalis obseruantia, quæ diuiditur in *duliam*, & *hyperduliam* differt à religione. Et licet obseruantia se extendat non solum ad eos qui actu nos gubernant, aut iurisdictionem habent, sed etiam ad illos qui nos gubernare idonei sunt ratione excellentiæ, quam habent (quidquid sit an duæ istæ obseruantiæ specie differant, de quo differemus §. sequenti) tamen nulla creatura censeri potuit idonea vt illi Christus esset subiectus; quia ratione vnionis hypostaticæ illi debebatur dominatus, & iurisdictio in creaturas omnes. Si autem spectemus excellentiam magistri, quam respicit discipulus, dum ipsi defert cultum; Christus nihil didicit ab vlla creatura. Denique si consideretur obseruantia senibus debita; quoniam vt ait Aristoteles 9. Ethicorum cap. 21. *omni seniori honor pro ætate reddendus est assurgendo, & sessione cedendo, atque huiusmodi cæteris*, tamen ratio cur seniores debeant obseruantia coli non militat in Christo; quoniam neque princeps senes sibi subditos obseruantia colit propter solam senectutem, quia si nuda temporis antiquitas consideretur; non vero virtutes, quæ illam affectari debent, eo quod à cupiditatibus senes immunes censentur, exiguum erit momentum ad inducendum debitum obseruantiæ: vt enim ait Salomon. Sap. 4. *Senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata. Cani etenim sunt sensus hominis, & ætas senectutis vita immaculata.*

Exercuerit Christus virtutis obseruātiæ actus.

Aristo.

Sap. 4.

Vt omnes has difficultates breuiter dissoluamus, adnotare sit esse actum virtus obseruantiæ exercere actus externos ipsius eo fine vt alij exemplo ducti afficiantur erga formale obiectum obseruantiæ; quia neque iuxta hanc republicam politicam, & communem hominum existimationem deest absolutum exercitium, seu opus externum, neque motiuum formale in quod directe fertur illa virtus. Imo in subiecto de se potente elicere operationem externam, quamuis actu illam non eliciat, si efficiat actus conditionatos respicientes obiectum formale virtutis procedunt illi actus ab illa virtute, vt in eo qui per accidens nequit dare eleemosynam, inuenientur actus eliciti à virtute misericordiæ, qui licet sint conditionati respiciunt formale obiectum illius virtutis. Similiter licet obedientia stricte sumpta (vt in §. sequenti dicetur) prærequirat ex parte obiecti præceptum superioris in ordine ad plures actus, tamen esse possunt actus eliciti ab eadem virtute licet non sit actu præceptum superioris: nam si quis considerans beneplacitum superioris non præcipientis velit exequi, quod superiori placet intuitu cuiusdam præuiæ ac perfectissimæ dispositionis ad parendum superiori quando præcipiat, & vt auferatur periculum resistentiæ, ille actus elicietur à virtute obedientiæ, quia respicit formaliter intrinsece motiuum obedientiæ. Qua etiam ratione si quis existimaretur superior ex aliquo errore, & nihilominus is, qui non tenebatur parere, velit 11.

nihilominus

nihilominus externe obedite non minus, quam alij, qui vere sunt subditi, vt alij imitantes exemplum sibi propositum non resistant voluntati superioris, sed sponte ferantur per amorem in obiectum formale obedientiæ, eliceret actum procedentem à virtute obedientiæ.

11. *Actus obseruantiæ elicuit Christus.* His præsuppositis non difficulter datur intelligi Christum Dominum effecisse plures actus elicitos à virtute obseruantiæ: nam soluere tributum Principi actus obseruantiæ est; Christus autem soluit tributum, vt constat ex Matth. cap. 17. vbi dicitur Christum pro se, & pro Petro soluisse staterem in ore piscis repertum, id est duo didrachma, alterum pro se, alterum pro Petro. Hesselius Matth. 18. ait Christum secundum humanitatem tributum debuisse; quoniam vt ait Paulus ad Galatas 4. *Factus est sub lege*, & loquutum fuisse secundum diuinitatem cum ait, à tributo se fuisse immunem. Certum tamen est Christum nulli creato principi tributum debuisse, neque legi veteri subiectum fuisse; dicitur autem factus sub lege quia illam sponte ad impleuit, quamuis minime teneretur.

11. Elicuit prætetea actus obseruantiæ erga magistros apparentes: nam Christus inuentus est à parentibus in templo sedens in medio doctorum audiens illos, & interrogans, ipse licet dicatur esse in medio, humi sedebat, quoniam de more erat vt qui humi sederent differentes doctores audirent, interrogarent, & quandoque respondetent. *Ambro.* Colligitur mos iste ex Ambrosio 1. Corinth. cap. 14. *Hæc (inquit) traditio synagogæ est, quam nos vult sectari Diuus Paulus; quia Christianis scribit, sed ex gentibus factis, non ex Iudæis: vt sedentes disputent seniores dignitate in cathedris; sequentes in subselliis, nouissimi in pauimento super mattas. Quibus si reuelatum fuerit dandum locum dicendi præcipit; nec despiciendos, quia membra corporis sunt.* *Cur Christus dicatur sedisse in medio Doctorum.* Dicitur fuisse in medio doctorum non quia in loco doctorum sederit, vt optime obseruat noster Maldonatus in illum locum, & nos colligimus ex Ambrosio supra, quia significat idem esse, sedere in medio doctorum, & sedere inter doctores, nempe humi ad pedes alicuius sedentis etiam ad pedes alterius, quia doctores in orbem editiori loco sedebant, deinde occupabant subsellia; nouissimi in pauimento super storeas humi stratas, & ad pedes magistrorum. Hanc consuetudinem retinebant Esseni teste Philone lib. *Quod omnis probus sit liber* inquiens: *Philo.* *Quoties synagogas adeunt pro ætatis ordine seniores ad seniorum pedes considunt, & ad audiendum se componunt*; cum enim omni ex parte iuxta parietes oporteret esse aliquos, si discipuli non erant nisi ad pedes magistrorum, necesse est, vt magistri occuparent totum gymnasium quasi in orbem, & in medio ipsorum essent omnes discipuli ad pedes magistrorum; vel saltem omni ex latere erant sedilia parata magistris, deficientibusque magistris, qui tot sedilia occuparent, curabant discipuli humiliores non esse nisi ad pedes alicuius magistri. Et ideo Paulus Act. 22. ait fuisse eruditum secus pedes Gamaliel; quia humi ad pedes Gamalielis præceptoris sui sedere curabat.

12. Per tres dies cum doctoribus disputauit, non enim est cur dicamus distulisse interrogare vsque in diem tertium, & licet omnes stuperent super interrogationes, & responsa ipsius; tamen pro singulari obseruantia ipsius erga doctores, qui putabantur ipsius Magistri, humi semper super stoream, siue mattam consedebat. Credibileque est cum viderent puerum sapientissime loqui, adeo vt stupescerent, voluisse collocare Christum in aliquo altiori subsellio, ipsum tamen singulari quadam obseruantia, & verbis gratia, & humilitate plenis hunc honorem recusasse. Interrogauit illos Christus, vt coniectare licet, num ex scripturis colligeretur Messiam iam venisse, & post audita responsa doctorum variis argumentis partem affirmatiuam efficaciter ostendebat. Idque colligere possumus ex verbis Christi Domini ad Matrem: *Quid est quod me quærebatis? nesciebatis quia in his, quæ patris mei sunt oportet me esse*, id est, nesciebatis oportere me ostendere venisse Messiam; nam vt hoc mundo notum fiat missus sum à patre, venit namque lumen *Ad reuelationem gentium, & gloriam plebis tuæ Israel.* Ita intelligenda sunt verba illa quæ sequuntur: *Et ipsi non intellexerunt verbum*, quia neque Maria intellexit tunc oportuisse vt tam cito ostenderet Christus iam venisse Messiam, idque coram doctoribus publice ostenderet duodecimo ætatis anno, quando potissime pueri ingenium inclarescit. Quia hoc non cognouerunt parentes inquirebant eum inter cognatos, & notos, & nescierunt remansisse in Ierusalem. Quæstionem illam sublimem de aduentu optatissimo Messiæ humi sedens proposuit, quia quemadmodum qui diues erat pauper fieri voluit, vt nos eius inopiâ ditaremur, ita Magister omnium discipulus videri voluit, vt singularissimæ obseruantiæ nobis daretur exemplum. 13.

Denique vt alios obseruantiæ terminos prætercam, de illa, quæ maiores natu respicit loquendum est, quibus debetur obseruantia, quia sapientiores existimantur, & senes à cupiditatibus censentur remotiores. Quando autem antiquitas temporis est perexigua, si adhuc iunior obseruantiæ debitum recognoscat maximam comparat laudem; præsertim si iunior, seu ætate minor sit dignitate aliqua, sapientia, aut virtute maior. Vt nobis relinqueret exemplum non prætermisit Christus hoc genus obseruantiæ, dum à Ioanne baptizari voluit. *August.* Quod explicat Augustinus tract. 5. in Ioannem inquiens: *V. accipiens quod inferius erat ab inferiori, ad id quod superius erat hortaretur inferiorem.* Ideoque conueniens fuit vt Spiritus Sanctus visibiliter descenderet in specie columbæ ne multi existimarent Ioannem esse maiorem. *Cyril.* Vnde Cyrillus Ierosolymit. cathec. 17. *Spiritus Sanctus (inquit) descendit cum Dominus baptizaretur, ne baptizati dignitas lateret.* Quæ ratio sumitur etiam ex Chrysost. homil. 12. in Matth.

Sect. IV.

De Obedientia.

1. Obedientiam sub obseruantia contineri docent non pauci, qui videntur sequuti S. Tho. 2. 2. q. 80. art. 1. ad 3. Debemus namque obedire superioribus, quos colimus, non tamen cuilibet superiori, seu duntaxat præcellenti, sed habenti iurisdictionem, seu potestatem obligandi. Obedientia vsurpari solet pro actu exequente beneplacitum superioris potentis præcipere, licet actu non præcipiat. Sumiturque hæc doctrina ex Angelico magistro 2. 2. q. 104. art. 2. asserente perfectum obedientem non solum non expectare expressum præceptum, quoniam implicito contentus est, sed insinuatione facta beneplaciti superioris, statim obedire; quoniam sola illa superioris voluntas minime habet vim præcepti sufficit

ficit vt subditus sit perfectus obediens. Ibidemque art. 5. explicans tres gradus obedientiæ ait in hunc modum: *Sic ergo potest triplex obedientia distingui, vna sufficiens ad salutem, quæ scilicet obedit in his ad quæ obligatur; alia perfecta, quæ obedit in licitis, alia indiscreta, quæ obedit etiam in illicitis.*

S. Tho.

2\. Lessius tamen lib. 2. de iustitia cap. 46. n. 28. & Sanchez lib. 6. in Decalogum cap. 1. volunt ita respicere beneplacitum superioris non esse munus virtutis obedientiæ, sed alterius specialis. Hæc sententia ex parte vera est, dummodo non neget virtutem illam licet non sit stricte obedientia, sortiri etiam nomen & naturam obedientiæ. Sic facilem habent conciliationem testimonia S. Tho. Colligiturque non obscure hæc expositio ex verbis eiusdem S. Tho. ibid. art. 3. ad 1. in quo docet, *Obedientiam procedere ex reuerentia quæ exhibet cultum, & honorem superiori, & quantum ad hoc sub diuersis virtutibus contineri, licet secundum se considerata, quatenus respicit rationem præcepti sit vna specialis virtus.* Quibus verbis aperte monstrat obedientiam non esse vnicam tantum virtutem, & ex parte confundit illam cum religione, qua ratione explicat cur sit melius obedire, quam sacrificium offerre, quoniam obedire est potior actus religionis, per quem Deo offertur propria voluntas, quam offerre victimam. Similiter ait pertinere ad obseruantiam, quando quis obedit ex reuerentia erga prælatum; & tamen non est dubium, quin hoc modo possit subditus exequi consilia superioris. Quando vero loquitur de obedientia vt specialis est virtus, semper affirmat respicere rationem præcepti, vt intelliget qui legerit art. 2. ad 1. Ideoque ad 3. inquit *Proprium autem obiectum obedientiæ est præceptum*, Et in solutione ad 4. assignat discrimen inter reuerentiam, & obedientiam, quia reuerentia directe respicit *personam excellentem*; obedientia vero respicit *præceptum personæ excellentis.*

An respicere beneplacitũ superioris sit munus obedientiæ.

Obiectum formale obedientiæ prout est specialis virtus.

2\. Est tamen aliqualis difficultas cur eadem virtus non respiciat præceptum superioris, & eiusdem beneplacitum, saltem quando præcipere potuit in illa materia, & noluit, vt subditus maiori cum suauitate exequeretur opus illud: sicut enim superior, cum præcipit sua lege facit, vt res quæ iubetur inde habeat specialem quandam bonitatem respectu voluntatis subditi, ita & voluntas superioris potentis illud opus præcipere, & nolentis, vt moueat blande subditum præstat vt obiectum illud ratione dicti beneplaciti specialem habeat bonitatem, & hæc bonitas vt abstrahit ab eo quod omissio rei, quam vult superior vt subditus exequatur, sit illicita, vel duret licita potest esse obiectum specialis virtutis. Sicut castitas non solum inclinat abstrahere ab illicitis sed etiam à licitis verbi gratia ab vsu matrimonij. Veruntamen S. Thomas dicto art. 5. ad 3. putauit esse actum generalis obedientiæ illum, per quem quis se conformat beneplacito superioris in his quæ præcipi à superiore non possunt, & in quibus subditus non tenetur obedire.

An eadem virtus respiciat præceptũ superioris, & eius beneplacitũ.

3\. Dico primo, Stricta obedientia, quæ specialis est virtus non respicit tantummodo actus illos, qui actu sunt sub præcepto lato à superiori. Nam præuenire præceptum superioris, & velle placere superiori nondum præceptum promereri, vt sic subditus sit perfecte dispositus ad obediendum quando adsit præceptum, continet præstantissimum actum obedientiæ: nam sicut qui vellet laborare vt sic lucraretur aliquid vnde redderetur aptus facere eleemosynam, laboraretque ex affectu dandi postea eleemosynam, eliceret verum actum misericordiæ, & qui eo fine laboraret, vt postea solueret debitum nondum contractum, sed contrahendum postea, efficeret actum elicitum à virtute iustitiæ; nequit enim signari alia virtus à qua dimanet; alioqui neque qui submitteret oculos, ne domum pulchram intuerentur, vt sic disponeretur ad illos submittendos quando adsit periculum contra castitatem, efficeret actum immediate elicitum à castitate. Fauet expresse huic conclusioni P. Suarez tom. 4. de relig. lib. 4. cap. 14. n. 16.

1\. Conclusio.

4\. Dico secundo. Non est actus elicitus à virtute speciali obedientiæ ille, quo quis vult exequi quod superiori placet, quamuis in hoc attendat, excellentiam superioris potentis præcipere; quia licet circunstantia talis personæ, nempe superioris specialem habeat vim mouendi, maiorem, & alterius rationis, quam habeat voluntas alterius amici: tamen illa circunstantia personæ vt sic præcisè considerata potius eleuat opus ad peculiarem rationem obseruantiæ, quam obedientiæ; attenditur namque præcisè excellentia personæ cuius beneplacitum subditus exequitur. Quare sicut virtutis religionis est complacere in cultu Dei propter diuinam excellentiam, ita eiusdem virtutis erit complacere in exequutione diuini beneplaciti propter excellentiam Dei eo modo respectam, quo respicitur à religione. Quamobrem non probo quod ait Suarius dicto capite 14. numero 17. vbi sentire videtur actum illum elici à virtute speciali obedientiæ, sic enim non differret obedientia à religione, & obseruantia. Indeque idem author infert dari in religioso subdito obligationem quandam naturalem conformandi voluntatem suam cum voluntate sui capitis, quoniam naturalis ratio deposcit vt inter voluntates illas sit subordinatio, licet ex voluntate legislatoris non ponatur præceptum obligans etiam ad veniale, *quia turpis est pars quæ sine causa discedit à toto*, ac proinde aliqua obligatio nascitur ex natura rei saltem sub veniali ex quacunque ordinatione superioris. Hanc obligationem sufficere putat vt inueniatur obiectum proprium obedientiæ, vt est specialis virtus, quia tacitè seu indirecte interuenit aliqua ratio præcepti.

2\. Conclusio.

5\. Hæc mihi difficilia sunt. Ac primo existimo, non peccare religiosum, qui transgreditur regulam non obligantem sub peccato ex aliquo fine, seu causa, quæ sibi videtur honesta, licet exercitium illius operis sit minus bonum, quam non violare regulam. Legendus est P. Vasquez 1. 2. quæst. 96. art. 4. disp. 158. num. 16. optime docens, illum qui transgreditur regulam ex aliquo fine honesto, vt fieri potest, elicere opus virtuosum, tametsi materialiter contra regulam operetur. Neque tunc pars absque causa discedit à toto, sed potius ex honesta causa; operatur namque bonum opus ex honesto fine. Videatur S. Thom. 2. 2. quæst. 186. art. 9. ad 1. vbi explicat modos, quibus transgressio regulæ ad culpam non obligantis, potest esse peccatum, nimirum quoties ex negligentia, vel libidine, aut contemptu prædicta transgressio fit. Neque nomine negligentiæ intelligit simplicem voluntatem qua quis velit transgredi regulam; sed quando non ex alia causa quam ex quadam animi desidia seu negligentia mouetur ad violationem regulæ quia rationi dissonat ita moueri absque rationabili fine. Nomine vero libidinis nimiam cupiditatem intelligit erga rem ex qua si fiat opus, quamuis non sit contra regulam, erit culpa venialis. Euoluatur Caietanus dicto art. 9. ad 1. dub. 4. nec non P. Valentia

Honestè potest quandoque religiosus transgredi regulã non obligãtem sub peccato.

Valentia 2. 2. disp. 10. q. 4. punct. 5. ad finem vbi subiungit communiter interuenire culpam aliquam in violatione talis regulæ; quoniam facile subintrat torpor aut libido.

6. Neque percipio cur dicat Soarius in tali casu interuenire tacite, seu indirecte aliquam rationem præcepti: nam si loquatur de præcepto naturali, hoc non est tacitum, seu indirectum; sed potius expressum, & directum iuxta suam sententiam; si autem loquatur de præcepto humano, nullum est tale præceptum etiam tacitum, & indirectum. Quare tunc non esset stricta obedientia per comparationem ad superiorem humanum, sed per ordinem ad diuinum, ac proinde licet voluntas superioris, qui vicem gerit Dei habeat adiunctam specialem dignitatem, & excellentiam, non ideo subditus erit formaliter obediens, quia vult conformare voluntatem suam cum beneplacito superioris.

7. 3 Conclusio Quo differant Religio & obseruantia à virtute Obedientiæ. Dico tertio. Differunt religio, & obseruantia, à virtute obedientiæ: quatenus obedientia non tendit in superiorem vt illi aliquid proprie tribuat, quemadmodum religio Deo defert cultum sed in rem præceptam ratione illius bonitatis, quæ moraliter in ipsa consurgit ex præcepto Dei. Fatemur excellentiam superioris communicare rei præceptæ bonitatem in genere moris, & rem ipsam eo quod per superiorem iussa fuerit, peculiarem participare bonitatem in genere moris: nam quemadmodum aliqua sunt obiecta se ipsis honesta, & conformia naturæ rationali, ita obiectum de se aptum constitui sub præcepto superioris, eo quod actu sit sub præcepto, peculiarem honestatem, seu consonantiam cum natura rationali suscipit: sicut enim debitus ordo in gubernatione postulat vt superior ex vi suæ authoritatis possit reddere illicitum obiectum, quod alias liceret, ita exigit vt ratione præcepti, idem obiectum singularem sortiatur honestatem. Hanc igitur honestatem, quæ obuenit obiecto ratione præcepti formaliter amat singularis virtus obedientiæ. Et quia Deo conuenit potestas præcipiendi ratione suæ infinitæ excellentiæ, in qua talis potestas radicatur; in superiori autem creato potius intelligitur excellentia ratione potestatis seu authoritatis ad imperandum, ideo obedientia erga Deum differt formaliter specifice ab obedientia erga homines, quemadmodum supra dixi iustitiam erga Deum, & homines specifice differre; quia ius Dei fundatum in suprema ipsius excellentia est altioris ordinis. Vnde quemadmodum diuersimode respondemus quærenti cur Deo deferimus debitum cultum, & cur illi redditur quod ex iustitia sibi debetur; nam priori interroganti respondebitur Deo deferri cultum debitum, quia supremam habet excellentiam, quam protestamur exhibitione cultus; posteriori autem quæsito vt respondeamus non recurrimus immediate ad supremam Dei excellentiam; sed ad ius ipsius Dei: ita cum inquiritur cur Deo obediamus, non est respondendum immediate, quia est summè excellens, sed quia præcipit vt superior, & suo præcepto constituit obiectum speciali modo consonum rationi, vt supra explicuimus; quoniam obedientia constituitur per ordinem ad superiorem extrinsece duntaxat informantem materiam præceptam, id est vt conferentem tali materiæ fundamentum illius honestatis, seu illam honestatem obiectiuam, quam per se respicit virtus obedientiæ, & quæ resultat in illa materia ex præcepto superioris.

Obedientia erga Deum specificè differt ab obedientia erga hominem.

8. Obiectio. Non tamen desunt qui putent non esse quærendam hanc differentiam inter religionem, & obedientiam: quoniam si religio respicit aliquomodo personam, cui cultum exhibet, tanquam personam cuius bonum extrinsecum quæritur, ita & obedientia. Vel è contra si obedientia solummodo respiciat superiorem vt extrinsece informantem materiam, quæ præcipitur, ita & religio solum indirecte & extrinsece respiciet diuinam excellentiam, quatenus ab ipsa deriuatur specialis honestas in cultum. Ex dictis tamen sufficienter excisa manet hæc cogitatio licet dandum sit aduersarijs eum, qui obedit, moueri formaliter à debito; quamuis non sit debitum exercendi rem præceptam sub motiuo obedientiæ. Nam mouetur, qui exercet actum virtutis obedientiæ ab honestate, quæ resultat in obiecto, *eo quod materialiter constituatur debitum ratione præcepti*: Cæterum non respicit debitum, quatenus persona cui obedimus est digna, cui tale debitum persoluatur, sed quatenus dum obligat suo præcepto ad culpam, pariter in obseruatione præcepti deriuatur peculiaris honestas. Ideoque ad obedientiam non sufficit respicere personam vt potentem obligare, sed vt actù suo præcepto obligantem.

Præoccupatur.

9. Motiuum formale obedientiæ. Communiter asseritur ex doctrina S. Tho. 2. 2. q. 104. art. 2. ad 2. præceptum superioris, vel ipsius authoritatem esse motiuum obedientiæ. Quod ita intelligendum est vt actus obedientiæ formalis essentialiter respiciat præceptum superioris tanquam formam constituentem illam honestatem materiæ; motiuum tamen est aggregatum resultans ex ipsa materia, quæ præcipitur & præcepto ipso extrinsece informante materiam. Sic etiam iustus diligitur à Deo amore amicitiæ quia iustus est; formaleque motiuum diuinæ amicitiæ non est sola iustitia, seu habitualis gratia nobis inhærens, sed homo iustus: etenim gratia non diligitur à Deo amore amicitiæ sed homo iustus ratione gratiæ; ita quod formaliter amatur per actum obedientiæ est materia constituta honesta per præceptum non tamen solum præceptum. Imo potest esse displicentia formalis circa præceptum, & adhuc elici actus formalis obedientiæ; quia licet quis doleat, quoniam sibi imponitur præceptum, tamen ex suppositione præcepti fertur per amorem in honestatem, quæ resultat in illa materia ex præcepto superioris, in quo casu etiam est aliqua complacentia erga præceptum, quatenus ex suppositione quod existit (licet illi displiceat absolute suppositio), communicat bonitatem materiæ præceptæ.

10. Christi obedientia. In hac meta attingamus breuiter, quæ de Christi obedientia fusius dicentur infra, cum ostendatur fuisse sibi impositum strictum præceptum de subeunda morte in redemptionem humani generis; quam obedientiam perfectissime compleuit, licet admiserit in se affectum naturalem fugiendi mortem: nam ille affectus de se consentaneus naturæ bene institutæ, & moderatæ, non retardabat, neque minuebat efficacem actum obediendi, & ideo nullam afferebat imperfectionem. Est tamen adhuc difficultas, quia illa complacentia de fugienda morte videtur inclinare ad peccatum. Respondet Lugus disp. 22. sect. 1. aliud esse tristari ac dolere de obiecto aliquo, aliud vero per appetitum resistere: nam si esses in vitæ discrimine nisi dares nummos centum, doleres de iactura nummorum, cæterum affectus non resisteret, neque pugnaret pro retinendis pecuniis. Sic caro Christi tristabatur, ac dolebat de patibulo crucis absque contradictione aliqua

Naturalis affectus non moriendi eum Christum nō impellebat ad peccatum

Responsio Cardinalis Lugo

aliqua, seu repugnantia. Vnde ait verba illa. *Spiritus promptus est, caro autem infirma* neutiquam exponenda esse de Spiritu, & carne Christi, sed discipulorum, vt obseruant passim sacræ paginæ interpretes (si Nyssenum lib. contra Appollinarem excipias) quos monet Christus vt orent, vt sibi caueant à carnis infirmitate, licet Spiritus tunc esset promptus.

11. *Non satisfacit.* Non omnino difficultas præciditur hac responsione; quia licet verba illa *Spiritus promptus est, caro autem infirma* illi faueant: alia sunt verba, quæ indicant voluntatem aliquam in Christo non moriendi, qualia sũt hæc *Transeat à me calix iste*, id est prætereat à me mors hęc horribilis. Quare facilius dicitur illum affectum resistere morti conditionate vt colligitur ex oratione illa, *si possibilis est* nempe *si vis*, vt notat Augustinus lib. 3. de consensu Euangelistarum cap. 4. Quare pro illo signo non intelligebatur Christus videns absolutum Dei decretum de non impedienda morte suâ adeo terribili, licet cognoscebat præceptum sibi à Deo impositum, & potestatem petendi, & obtinendi dispensationem. Christum pro illo signo non cognouisse absolutam, & efficacem Dei voluntatem, ne ipse Christus recusaret mortem, significant etiam illa verba: *Veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu*; non enim peteret cum illa moderatione si pro signo illo firmum Dei decretum præcognosceret; nam vltra diuinæ voluntatis terminos non egreditur eo quod pro tunc non sciebat positiue in signo illo Patrem absolute & efficaciter velle ne mortem recusaret, & frustra diceret: *Volo Pater si tu etiam vis*, si pariter intelligeretur scire Patrem nolle.

Vera responsio.

12. *An independenter à præcepto elicuerit Christus actus obedientiæ.* Est tamen difficultas an Christus independenter à præcepto sibi imposito elicuerit actus peculiaris virtutis obedientiæ dum semper operabatur quod Deo superiori magis placebat? Tenentur affirmare qui docent ad strictam obedientiam nullum requiri ordinem ad proprium præceptum existens aut futurum, sed sufficere beneplacitum superioris. Dicendum nihilominus est præcisè exequi beneplacitum superioris non sufficere ad actum virtutis strictæ obedientiæ. Si tamen eo motiuo subditus voluntatem superioris exequatur, vt si perfecte disponatur ad non resistendum præceptis superioris, sed illi exacte obediendum, tunc elicitur actus perfectæ obedientiæ quia amatur illa præparatio ad obediendum ex ipso formali motiuo obedientiæ vt supponimus. Hoc autem non videtur locum habere in Christo; nam independenter ab illa præuia præparatione erat perfectissime dispositus ad obediendum diuinis præceptis. Nihilominus licet ex illo capite non fuerit in Christo stricta obedientia fuit tamen in ipso propria obedientia, dum amauit peculiarem honestatem quæ extrinsece communicatur materiæ, quam superior vult, eo quod superiori placeat. Etenim quemadmodum superioris præceptum, vt diximus supra, extrinsece informat materiam præceptam, illique communicat specialem honestatem, ita superioris beneplacitum materiam illam extrinsece informat, eique tribuit peculiarem aliam honestatem, quæ potest etiam appellari honestas obedientiæ, vt specialis virtus est, ita vt obedientia quatenus est specialis virtus possit accipi propriè, & non stricte & sic respicit beneplacitum superioris, modo dicto si autem vsurpetur stricte erit alia virtus specialis quæ dicitur obedientia stricta. Vel si eadem virtus infusa vtramque illam honestatem respicit, eius motiuum in genere, seu specificatiuum erit honestas, quæ accidit obiecto ex voluntate superioris, siue hæc superioris voluntas sit præceptiua, siue non; nam ab hoc abstrahit illa ratio formalis generica.

Exequi beneplacitum superioris præcisè non sufficit ad strictam obedientiam.

Quomodo beneplacitũ superioris det honestatem actui.

Hæc si vera sint aliam optimam recipient explicationem testimonia, quibus nonnulli probant obedientiam specialem non respicere præceptum superioris necessario, sed indeterminate vel præceptum superioris, vel ipsius beneplacitum, & hæc est perfecta obedientia, quatenus est remotior ab inobedientia, quâ quis resistit præcepto superioris. Tamen hæc non est appellanda stricta obedientia. Hoc significauit Laurentius Iustinianus opus. de mundi contemptu, vbi Christo Domino tribuit proprium moriendi præceptum, & statuit absque illo non fore puram obedientiam. Specialis etiam erit ratio respectu diuini beneplaciti vt ipsum extrinsece informans materiam tribuat illi specialem honestatem obiectiuam; quia diuinum beneplacitum est prima regula nostræ moralitatis, & ideo si Deo placeat magis obiectum de se minus bonum, constituitur respectu nostri obiectum melius, nam maius Dei beneplacitum amplectens melius operatur. Hanc obedientiam tota vitæ suæ periodo continuauit Christus, qui frequenter aiebat se descendisse de cœlo vt faceret voluntatem Patris, & hunc esse ipsius cibum, quamque doctrinam non esse suam, sed eius, qui misit illum, significans illis verbis se nihil loqui nisi iuxta maius beneplacitum Patris. 13.

Sect. V.

Gratitudo qua ratione Christum obligabat & necessitabat?

Gratitudo virtus est obseruantia ignobilior quoniam illa ad superiores absolute ordinatur, hæc vero etiam in priuatas personas, licet is qui contulit beneficium, ipsa elargitione doni constituatur aliqua ratione superior. Formale gratitudinis obiectum est compensare beneficium acceptum, seu aliquid retribuere in aliqualem veluti compensationem beneficij. Neque enim ad gratitudinem necesse est reddere æquale pro beneficiis acceptis; sic namque Deo grati esse non possemus, nihil enim possumus Deo reddere, quod non sit beneficium à Deo conceptum, ipsumque bonum opus, quo gratias Deo referimus, est nouum Dei beneficium ratione cuius obligamur ad nouum exercitium Gratitudinis. Est igitur scopus gratitudinis aliquid exhibere alteri, quia & ille contulit beneficium; nam velle præbere signa æstimationis, & recordationis beneficij per se est valde honestum, idque naturalis ratio docet, & ferarum exempla indicant, nullum namque animal est adeo immansuetum, quod beneficijs non mitigetur, amant armenta pastores suos, & feræ, quæ ab hominibus quandoque à morte eripiuntur, conantur rependere beneficium, & deferre veluti seruitutis pensum. Quod si bruta gratitudinis perceptione carentia amant eos qui in ipsa sunt benefici, quomodo fieri poterit vt animal rationis particeps non agnoscat debitum gratitudinis. 1. *Obiectum gratitudinis.*

Deo tamen ob infinitatem titulorum quibus ei obstringimur non possumus pares referre grates, quoniam ex nihilo fecit vt essemus, rationis dono muniuit, omnis nos vallat creatura, ac piore

protegit per prædiuitem erga nos beneficentiam. Quare licet per omne vitæ tempus gratias Deo agere non intermitteremus tam longe erimus à iusta retributione ac si benefactoris non recordaremur, præsertim cum & quælibet operatio nostra sit beneficium ipsius Dei; quomodo namque gratiam referet æqualem, cum per hoc ipsum, quo gratiam refert, beneficium Dei accipit nouum. Quid si incipimus expendere beneficium Incarnationis diuini Verbi, & alia innumera naturalis & supernaturalis ordinis? Cæterum quoties singulare aliquod beneficium à Deo accipimus tunc specialiter tenemur ipsi gratias agere, & grauiter obligamur non diu differre gratiarum actionem. Ideo aiebat Ambrosius orat. de obitu Satyri: *Quod si homini non referre gratiam simile homicidio iudicatum est, quantum crimen est non referre Deo.*

Ambro.

3. Obligare præceptum diligendi Deum super omnia, si grande beneficium à Deo acceperis, docent Sotus lib. 2. q. 3. art. 10. *Versic. responsio horum.* Toletus lib. 4. summæ cap. 9. n. 10. Valentia 2. 2. disp. 3. quæst. 19. punct. 1. casu 4. Hoc tamen non probo, quoniam firmo fundamento caret. Etenim ex beneficij receptione satis est si iure naturæ obligeris ad referendas gratias. Neque teneris sub mortali exhibere statim gratiarum actionem, sed potes illam aliquantulum differre. Puto tamen tam grande esse posse beneficium à Deo acceptum, vt iure naturæ consurgat tunc obligatio diligendi Deum super omnia: si enim alicui reuelaretur sua prædestinatio, teneretur diligere suum benefactorem, & vltimum finem, plus quam seipsum; quia sicut consentaneum est creaturæ rationali vt suum creatorem cognoscat, & amet, quando certo cognoscit ab ipso creatore æterna beatitudine donandam. Sic etiam per se loquendo cum primum homo assequitur vsum rationis tenetur diligere Deum super omnia, si præceptum aduertat. Non tamen tenebitur sub mortali statim Deum diligere, sed poterit aliquandiu amorem differre; licet aduertat se primo tunc vti rationis vsu; nullus tamen reperitur qui cognoscat tale instans esse in quo primo potitur vsu rationis; Quando tamen homo sufficienter cognoscat obligationem resultantem ex iure naturæ, tenebitur non differre nimis dilectionem Dei super omnia graui obligatione, & sub veniali tenebitur statim elicere prædictam dilectionem.

An præcepto diligendi Deũ super omnia constringamur quotiescumque ab eo magnum beneficium accipimus.

Qualiter obligetur homo ad diligendum Deum super omnia cum primùm assequitur vsum rationis.

4. Dixi adeo magnum posse esse beneficium vt obliget non solum referre Deo gratias, sed etiam diligere Deum super omnia, quoniam gratitudinis officium non solum est *Beneficij æstimatio* saltem ex affectu, & animo dantis, *Benigna acceptatio, Gratiarum actio, Grata commemoratio*; verum etiã aliqualis *recompensatio.* Imo aduertunt Philosophi plus esse rependendum, quam sit acceptum; si enim solum reddatur æquale, non tam videbitur solutio gratiæ, quam redditio debiti, tantundem namque accepisti; cum igitur homo aliquando teneatur ex gratitudine aliquid Deo reddere, & tunc id contingat, quando insigne aliquod beneficium à Deo recipit neque aliquid possit conuenientius assignari quod retribuat, quam dilectionem Dei super omnia, hanc tenebitur Deo tribuere.

5. Ex his quisque colliget quanta fuerit obligatio in Christo Domino agendi gratias Deo, & Deum diligendi in primo suæ conceptionis instanti: quoniam ipsius humanitas tunc accepit beneficiorum maximum, nempe summam communicationem cum Deo per vnionem hypostaticam; tunc eius anima habuit perfectissimam visionem beatificam, & virtutes in gradu illo eminentissimo infinite superante virtutes repertas in pura creatura; vt supra cumulatè diximus. Eaque propter prima difficultas oritur, qua ratione, illa beneficij æstimatio, & gratiarum actio &, amor ille fuerit in Christo Domino laudabilis in genere moris; quoniam obligatione naturali ad id tenebatur, ac proinde non poterat non elicere talem actum; si quidem erat omnino impeccabilis. Si quis diceret illam obligationem naturalem non esse determinate pro illo primo instãti in Christo Domino, sed pro illo vel sequenti; quia illa obligatio talis erat, vt de se relinquat locum vt ipsius adimpletio sit laudabilis in genere moris; nam difficulter explicaret qua ratione illa gratiarum actio fuerit laudabilis in genere moris etiam quoad substantiam, nec non dilectio Dei. Etenim Christus adimpleuit illud præceptum pro primo instanti, & laudabilitas illius operis interni, seu amoris Dei super omnia cadit supra totam substantiam actus & non solum supra circunstantiam accelerationis; quia licet esset necessitas eliciendi aliquem amorem Dei, non tamen erat necessitas eliciendi ipsum cum honestate morali, ac proinde non solum æstimanda est acceleratio, sed laudabilitas etiam ipsius operis. Neque, simile est quod affertur ex illo qui anticipata solutione extinguit debitum; in quo casu liberalitas non cadit supra substantiam solutionis debiti, sed supra circunstantiam accelerationis: etenim in hoc casu non attenditur laudabilitas moralis operis, sed vtilitas quam accepit creditor ex anticipata solutione quę non est tanta gratiose concessa, quanta esset si totum illud bonum daretur omnino gratiose, & absque obligatione donandi illud postea: at vero in nostro casu non loquimur de æstimabilitate, quam adfert Dei dilectio, quatenus abstrahit à libera vel necessaria, sed de æstimabilitate morali, ad quam nulla erat necessitas etiã in æquiualenti. Neque solum anticipatur laudabilitas operis, sed absolute efficitur opus laudabile cum potuerit non effici hoc vel illud opus laudabile, & ideo nõ solum est æstimabilitas propter anticipationẽ laudabilitatis, sed propter absolutam existentiam illius quoad substantiam laudabilitatis. 6.

Quo pacto fuerit hæc gratiarũ actio moraliter laudabilis.

Probabilis opinandi modus.

Adhuc tamen ista egent fusiori discussione. Certum namque est illum actum fore minus laudabilem propter necessitatem eliciendi aliquem ex illis duobus, quam si nulla esset cognitio sufficiens ad potestatem eliciendi actum per quem nollet Deum diligere in illo instanti, neque in sequenti. Si tamen cogitatur de instanti, per accidens omnino videtur esse respectu determinationis voluntatis, quod voluntas sit necessitata elicere amorem Dei in sequenti instanti B. si non eliciat illum in instanti A. Vrgebat præterea obligatio pro illo primo instanti. 7.

Vera resolutio.

Facilius ex aliis capitibus intelligere erit illam gratiarum actionem, & dilectionem Dei super omnia esse laudabilem in genere moris nõ solum quoad circunstantiam, verum etiam quoad substantiam. Primo quia affectus ex modo tendendi ferebatur in Deum, & gratias agebat independenter ab obligatione naturali, ita vt ex vi affectus eodem modo amaretur Deus, & illi referret gratiam quamuis nulla esset naturalis obligatio. Quo etiam pacto Christus (vt dixi supra disp. 57. sect. 2. num 12.) merebatur in obseruatione aliorum præceptorum naturalium, verbi gratia, in carentia mendacij. Secundo quia licet esset tunc illa naturalis obligatio agendi gratias Deo, & illum

illum diligendi, tamen Christus potuit tunc elicere duplicem actum gratiarum actionis, & dilectionis Dei, obseruareturque præceptum per quodlibet illorum, & esset moralis laudabilitas quoad substantiam vnius actus, quia hic vel ille potuit absolute omitti. Sic licet esset necessitatus Christus Dominus elicere hunc numero actũ si pariter cum illo eliceret alium numero actum, illic amor secundus esset laudabilis, ac meritorius quoad substantiam; quoniam tota illa substantia est quid omnino libere superadditum vltra id, ad quod erat necessitas, quemadmodum si intensio fiat per gradus æqualis perfectionis non minus meretur homo per tertium gradum eo quod eliciatur simul cum secundo, quam si eliceretur seorsim ab illo secundo. Vide quæ dixi loco nuper citato.

8\. Christus erat moraliter necessitatus ex lege gratitudinis erga Deum ad eligendã vitam passibilem.

Inquiritur rursus, Vtrum cognitio tantorum beneficiorum, quæ Christo fuerunt concessa eo fine vt per mortem suam redimeret genus humanum, necessitauerit Christum lege gratitudinis saltem moraliter ad eligendam vitam passibilem, & non impediendam mortem, & exequendum hoc speciale Dei beneplacitum? Placet pars affirmans, quam probo ex verbis Christi Domini. *Pater si possibile est, transeat à me calix iste: veruntamen non mea voluntas, sed tua fiat*, vbi significatur aliqua impossibilitas ex parte Christi, eo ipso quod Deus intelligatur specialiter volens vt Christus se se offerret in nostræ salutis pretium, Et ideo illa verba *si possibile est* iuxta Augustinum lib 3. de consensu Euangelistarum cap. 4. idem significant ac *si vis*, quia beneplacitum Patris quandam moralem impossibilitatem ad oppositũ constituit in Christo. Quo eodem fundamento postea reiiciemus nonnullos ex nuperis existimantes æque placere Deo mortem Christi seu obedientiam qua mortem acceptauit, ac petitionem dispensationis præcepti, quam Christus potuit petere: hoc enim minimè congruit verbis illis: *Pater si possibile est, transeat a me calix iste: veruntamen non mea voluntas, sed tua fiat.* etenim si æque Patri placeret petitio dispensationis præcepti, & sic Christum declinare mortem, non dixisset: *Si possibile est, transeat à me calix iste*: potius namque diceret: *Et si possibile sit vt transeat à me calix iste, nolo tamen vt in hoc mea voluntas, sed tua fiat.*

9\. Obiectio P. Bernal.

Hanc tamen necessitatem moralem in Christo non declinandi acerbam illam mortem late impugnat P. Bernal disp. 52. sect. 5, n. 6. ex verbis Christi apud Matth. cap. 26. v. 53. *An putas, quia non possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum*, vtique ad me eripiendum si vellem: at si hæc potestas esset tantum physica, & non moralis, cuiusmodi est potestas, quam habemus ad vitanda omnia venialia collectiuè, inidonea fuisset illa Christi locutio. Vt si dicente Petro, velle preces fundere vt Paulo daretur speciale priuilegium vitandi cuncta venialia, Paulus obsisteret inquiens, An putas, quia non possunt vitare cuncta venialia collectiue?

10\. Respondetur illam necessitatem moralem non declinandi mortem fuisse in Christo absque renitentia passionum, quæ rationem præoccuparent. Placebatque Christo Domino illa moralis necessitas, & impossibilitas actus oppositi, quoniam erat maior inclinatio ad bonum, & ad exequendum diuinum beneplacitum, & ideo aiebat suum cibum, esse facere voluntatem Patris & sibi iucundissimum fore bibere calicem, quem dedit illi pater: quando autem omnino sponte ob vehementem inclinationem moralem quandam subimus necessitatem eligendi aliquid honestum, & honestas est quæ nos allicit dum quis conatur nos auertere ab illo bono, rectè dicimus, cessa ab hoc conatu, an putas quia nos possumus nos ipsos priuare illo bono, sed quia non expedit nec rationi congruit nolumus non amplecti illud bonum. Exemplo id declaratur, Si quis virum prudentia, optimoque iudicio præditum, vellet absque causa occidere, putans hoc illi placere, rectè in tali euentu vir ille prudens obsistens diceret: *Ne facias rem hanc* an putas quia *Si vellem non possem me occidere*, & nihilominus erat impotens moraliter se occidere: & hic est sensus illorum verborum, *An putas quia si ego vellem, non exhiberet mihi Pater plus quam duodecim legiones Angelorum.* Neque obstat illam voluntatem fuisse Christo difficilem, quia illa difficultas non erat nisi conformis suo beneplacito, & inclinationi. Quemadmodum rectè diceres, An putas quia si vellem non possem me ipsum occidere.

Ex quo etiam apparet non vnica differentia inter potestatem Christi ad impediendam mortem & potestatem nostram ad vitanda cuncta venialia collectiue: quia nemo nostrum potest dicere, *Si semel vellem vitare cuncta venialia, illa vitarem actu*: at vero Christus verissime diceret, *Si semel vellem vitare mortem illam actu vitarem*: Estque multo maior difficultas in vitandis venialibus cunctis, quam in habendo aliquo proposito pro breui tempore vitandi omnia venialia, & ideo est verum quod quamuis homo vellet modo vitare cuncta venialia per longum tempus, non illa vitaret, quia difficultas postea consurgens esset alterius rationis ab illa quam quis haberet circa existentiam illius propositi. Quod neque esset efficax si rectè deprehenderetur impossibilitas moralis obiecti. Deinde homini non est iucundum tantam experiri difficultatem in obseruantia omnium mandatorum, & ideo non volens experitur tantam difficultatem: at vero Christo erat iucundissimum pro redemptione humani generis se tradere in mortem, & ideo dicere poterat. *Morior quia nolo recusare mortem, quoniam à mea libera voluntate pendet mori & non mori, & nullam habere necessitatem moralem moriendi*; à nobis autem non pendet nullam habere necessitatem moralem non peccandi moraliter, quia licet de præsenti haberemus voluntatem nobis physice possibilem adhuc postea haberemus necessitatem moralem peccandi. 11.

Discrimen inter potestatẽ Christi ad euitandã mortem, & nostrã ad euitanda omnia venialia collectiue.

Præter id, Petrus vt Christo placeret, volebat illum eripere è manibus hostium circunstentium, cui occurrit Christus dicens: Tu vt mihi quid gratum exhibeas conaris me liberare à morte ista; an putas quia si mihi gratum foret non mori non exhiberet mihi Pater plusquam duodecim legiones Angelorum. Significare itaque voluit Christus non aliqua vi extrinseca inimicorum, sed ex inclinatione suæ voluntatis mortem non recusasse, & neminem tollere animam suam, sed ipsum ponere illam à se ipso, vt ipsemet Christus Ioan. 10. clarissimè docuit. Alia plura quibus prædicta impotentia moralis non moriendi in salutem nostram expeditius propoponitur adferam postea, dum explicetur impotentia moralis Christi Domini ad eliciendum actum minus perfectum. 12.

Tertio & vltimo requiri potest an Deus respectu Christi habuerit actum Gratitudinis? seu 13.

vtrum

Acceptauerit ne Deus ex Gratitudine satisfactionē Christi. vtrum ex Gratitudine acceptauerit Deus satisfactionem Christi? Sententiam affirmatiuam tradunt P.Vasquez 1. p. disp. 83. & 84. & 1.2.disp. 213. & 214. nec non in præsenti disp. 23. Lorca de Gratia disp. 44. & alij ex Complutensibus sequuti P.Vasquez. Idque aliqui probant inductione, quia non agnoscunt aliam virtutem ex qua Deus acceptauerit Christi satisfactionem. Hoc tamen fundamento non licet vti, quia plures sunt virtutes ex quibus Deus acceptauit Christi satisfactionem, quarum vna fuit specialis virtus infinite æstimans satisfactionem Christi, & illam acceptans quia erat infinite condigna.

14. Alij vero cum P.Suarez tract.de merito c. 30. num. 18. Bernal. hic disputatio. 9. sectio. 1. negatiuam sententiam amplexantur; quia gratitudo ex proprio suo conceptu tendit in compensationem beneficij accepti, vt docet S.Tho. 1. 2. quæstio. 106. art. 1. in corpore, & ad 3. Deus autem beneficium accipere nequit. Neque valet (inquiunt) Deum remunerare ex propria gratitudine alterius rationis à nostra; quia licet illa Gratitudo ex aliquo capite deberet esse alterius rationis, quemadmodum obedientia erga Deum differt ab obedientia erga homines, tamen debent conuenire in obiecto formali, nempe in aliqua exhibitione ob beneficium acceptum, ratione cuius aliquo modo dicitur compensari beneficium acceptum.

15. In hac re primo abstrahere velim in proprietate vocis Gratitudinis, & oportet considerare posse homines, operari & præcipue Christum Dominum operatum fuisse, in gratiam Dei, propter eius amorem, & vt illi placeant. Aliunde etiam certum est honestum esse aliquid facere in gratiam eius, qui multa fecit mihi grata. Neque hoc erit pura liberalitas; nam attendebat Deus proportionem meritorum Christi, & similiter attendit proportionem meriti cum præmio, dum ex illo motiuo remunerat merita iustorum, Deus enim non mouetur ex actu naturali laudabili in genere moris ad cōcessionem prēmij supernaturalis,quamuis complaceat in tali actu. Quare negare non licet esse peculiarem virtutem in Deo, qua vult acceptare satisfactionē Christi,quia Christus Dominus licet nullum Deo contulit beneficium,efficiebat opera ex motiuo placendi Deo,& opera condigna remuneratione, & grata Deo. Etenim quemadmodū est specialis virtus,quæ respiciat aliquam compensationem beneficij tribuentis vtilitatem capienti, ita assignari debet virtus peculiaris, quæ versetur in concessione rei gratæ, quasi in compensationem actionis gratæ, & obsequij exhibiti. Poteftque appellari gratitudo late hæc virtus, quia excedit rationem liberalis donationis,nam sumit occasionem eo quod actionem exercueris alteri gratam, & de se dignam vt illi correspondeat beneficium concessum ab illo in cuius obsequium fuit exhibita actio illi grata.

Sect. VI.

De Affabilitate Christi.

1. Affabilitatis munus. AFfabilitas, seu comitas iuxta Aristotelem 4. Ethi. cap. 6. versatur circa actiones omnes ad humanam, socialemque vitam, ac conuersationem spectantes; præsertimque ad colloquia cum aliis, dum sic attemperantur ac reguntur vt proximo grata sint & hominem doceant in ciuili vita. Non se extendit ad moderatos iocos quatenus cadunt in ipsius iocantis leuamen, hoc enim est proprium Eutrapeliæ spectantis ad partem temperantiæ, licet non solum sistat in actione, & conuersatione seria, verum & in honestate iocosa quatenus est debita, seu conueniens vitæ sociali. Ex quo patet obiectum formale huius virtutis esse honestatem vitæ socialis in actionibus, ac colloquiis cum aliis. Differt ab amicitia, quoniam affabilitas præcisè vt talis non vult proximo bonum ex complacentia in proximo, sed solummodo spectat debitum vitæ socialis, tanquam formale motiuum, & ideo eadem efficit etiam apud ignotos,quibus cum nulla intercessit familiaritas. Obiectum formale. Ab amicitia discrimen.

2. Cum beni-gnitate identitas. Confundunt nonnulli Affabilitatem cum benignitate, quæ differt à clementia, & misericordia. Quæ resolutio mihi non displicet, licet nomine affabilitatis significetur præcipuè quatenus respicit honestatem, seu debitum vitæ socialis in colloquiis: nomine autem benignitatis significetur eadem virtus, quatenus respicit alias actiones; præsertim quoties adiungitur beneficentiæ, & propter debitum vitæ socialis quis sponte est paratus ad benefaciendum in oblectationem aliorum, non tam ex complacentia erga ipsos,quam erga honestatem vitæ socialis. Quare Affabilitas erit virtus binomia.

3. Quos affabilitatis actus exercuerit Christus. Si hanc virtutem in ordine ad colloquia cum aliis consideremus, plurimos ipsius actus in Christo Domino contemplari licet; neminem nanque spernebat, nullum infimæ conditionis abiecit, siue Iudæus esset, siue Samaritanus;nam ad colloquia cum despicatissima Samaritana se demisit, ab illa potius quam à Seraphinis potum aquæ petiit, & cum ipsa affabiliter sermocinatur. Petiit aquam ex puteo Iacob, & pollicitus est aquam salientem in vitam æternam. Non rogatus Messiam se esse perspicuis verbis illi declarat. Non ira respondebat interrogantibus Iudæis, qui ipsi non discendi, sed arguendi causa rogabant, de quibus Ioan. 10. dicitur: *Circundederunt eum Iudæi, & dicebant ei: Quousque animam nostram tollis? Si tu es Christus* (id est si tu es Messias) *dic nobis palam.* At non respondit; Ego sum qui loquor vobiscum. Voluit etiam Christus primitias gentium illa manifesta declaratione suæ dignitatis honore afficere: nam Samaritani quoque, & non solum Iudæi expectabant Messiam. Ioan. 10.

4. Obiectio. Ex hac tamen benigna collocutione Christi cum Samaritana potest obiici; quoniam discipuli *mirabantur, quia cum muliere loquebatur*, non ergo erat Christo familiare affabiliter loqui cum hominibus infimæ conditionis. Hanc fuisse causam admirationis discipulorum videtur colligi ex Patribus: nam Chrysostomus scripsit: *Mirabantur discipuli facilitatem, & incredibilem Christi humilitatem; quod tam clarus, & tanti nominis, pauperem, & Samaritanam mulierem benigne alloqui non dedignaretur*: Cyrillus; *Stupent discipuli tantam Saluatoris humanitatem &c.* Origenes: *Mirantur discipuli, quod ita ipse, qui tam magnus esset cum muliere loqueretur.* Explicandi tamen sunt Patres quatenus discipuli mirabantur ratione circunstantiarum quæ ibi concurrebant; quia & cum Samaritana, & alienigena loquebatur, & sciebant discipuli non consueti Chrysosto. Cyrill. Dissipatur.

uti Iudæos cum Samaritanis, vti & ipsa Samaritana mirabatur Christum ab illa potum petiisse. Simulque mirabantur quod solus cum sola, etsi loco publico, colloqueretur; hoc enim erat Christo insolitum, licet affabiliter segereret cum omnibus, seruata in moribus, & colloquiis grauitate. Ideoque discipuli adeo reuerebantur magistrum, vt nullus ausus fuerit interrogare *quid quæris, aut quid loqueris cum ea*: quia licet discipuli non ignorabant Christum neminem, pauperem licet, & abiectæ conditionis despicere, ea affabilitatis signa nusquam videtant.

5. Inquiri potest an omnia verba, quibus Christus se affabilem hominibus ostentabat, fuerint Christo Domino præcepta? Affirmant Toletus in verba illa Ioan. 10. v. 18. *Hoc mandatum accepi à Patre*, Annot. 16. §. *Sit igitur prima conclusio*, & illud Ioan. 12. v. 49. *Quia ex me ipso non sum locutus.* Vbi & noster Maldonatus. Consentit Aluare de auxiliis libro 12. disputa. 22. num. 18. & de Incarnat. disputatio. 46. num. 12. Præcipuum huius placiti suffulcrum sumitur ex verbis Christi Ioan. 12. vers. 49. *Quia ego ex me ipso locutus sum nihil: sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam, & quid loquar.* Neque sufficienter exponuntur verba (licet ab Augustino, & aliis ita exponantur) de Christo vt Deo, quoniam verba illa *ipse mandatum mihi dedit*, satis ostendunt Christum fuisse locutum de se ipso vt homine. Huic obiectioni respondebitur infra, dum idem excitemus dubium de aliis actionibus.

6. Non omnia, quæ Christus fecit illi erant iniuncta præcepto. Oppositum tamen verius puto; quia non omnia quæ Christus gessit fuerunt ipsi iniuncta sub præcepto; alioqui etiam illi fuisset iussum vt nullam peteret dispensationem præcepti, & sic laudabilitas operationum ipsius subduceretur, nullumque eliciuisset opus meritorium: si autem non omnia illi fuerunt sub præcepto iniuncta, non est cur dicamus verba omnia quæ affabiliter locutus fuit fuisse à Patre præcepta. Sed potius quemadmodum fuit illi data optio petendi, vel non petendi dispensationem præcepti, oportebat vt ipsi etiam daretur optio aliquid affabiliter loquendi: quoniam decens erat vt sicut nobis fuit exemplar obediendi præceptis, ita & amplectendi consilia. Quemadmodum beatis non omnia sunt à Deo iniuncta. Videatur Augustinus tom. 4. libro 2. de serm. Domini in monte. Quis etiam sibi persuadeat fuisse Christo iniunctum vt oraret *Pater si possibile est transeat à me calix iste*, cum potius illi præceptum fuisset vt calicem acceptaret. Neque Christo erat iniunctum vt potius illo tempore, quam alio sequente mox futuro moreretur. Imo oppositum liceat sumere ex illis verbis sæpe à Christo repetitis, *Nondum venit hora mea*, id est tempus moriendi à me electum potius quam à Patre iniunctum.

7. Confirmatur. Si cuncta quæ Christus gessit, fuissent ei à Patre iniuncta, diceret. *Ego quæ mihi sunt iniuncta facio semper*; quemadmodum aiebat Ioan. 8. *Ego, quæ placita sunt ei, facio semper*; & Ioan. 10. vers. 19. *Hoc mandatum accepi à Patre meo.* Et cap. 14. v. 31. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Aliquando etiam saltem pro aliquo signo rationis operatus est Christus præscindo non solum à præcepto Patris, sed etiam ab speciali ipsius beneplacito cognito vt tali: cum enim Lucæ 22. aiebat *Pater si vis*

Ioan. 8. Ioan. 10. Ioan. 14.

transfer calicem istum à me; nam conditionalis illa *si vis* non apponeretur, si certo pro illo signo constaret Christo Domino de beneplacito Patris. Idemque significant verba Ioan. 12. *Nunc anima mea turbata est. Et quid dicam? Pater saluifica me ex hoc hora.* Hæc enim verba iuxta interpretationem Cyrilli Alexandrini in illum locum, Augustini tract. 52. in Ioan. & aliorum Patrum correspondent illis, quæ Christus dixit, Matth. 8. *Pater mi, si possibile est transeat à me calix iste*, seu Luc. 22. *Pater, si vis, transfer calicem istum à me.* Cum igitur his verbis Christus à Patre liberari ab imminenti morte efflagitet, & voluntas Christi non fuerit contraria diuinæ voluntati, manifestum est pro illo signo præscindi à diuino beneplacito, & consequenter etiam à diuino præcepto; illa enim quæ Deus Christo præcepit (vt postea fuse dicemus) specialiter Deo placebant.

Aliquando operatus est Christus præscindêdo pro aliquo signo à maiori Dei beneplacito.

8. *ad Heb. 5.* Hinc deducitur plana intelligentia illius loci ad Hebræ. 5. *Qui in diebus carnis suæ preces, supplicationesque ad eum, qui possit illum saluum facere à morte, cum clamore valido, & lachrymis offerens, exauditus est pro sua reuerentia.* His nanque verbis Apostolus alludit ad preces illas, quas Christus in horto obtulit dicens. *Pater, si possibile est, transeat à me calix iste*: cum tamen non videatur Christus exauditus; si quidem potuit à Patre liberari à morte, à qua tamen non fuit liberatus. Cæterum præsto est responsio; quia Christus præscindebat à beneplacito Patris actu existenti, & non intelligebatur Christus pro illo signo sciens Patrem velle vt pro salute humana moreretur, & petiuit in se adimpleri voluntatem diuinam, iuxta ipsius verba: *Veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu; non mea voluntas, sed tua fiat: propterea veni in horam hanc.*

9. Affabilitas Christi in actionibus. Dixi supra affabilitatem versari non solum circa colloquia cum aliis, sed circa totum ambitum actionum ad humanam, socialemque vitam spectantium, quas homo ita attemperat, vt proximo gratæ sint, & non asperæ existimentur. Hoc in Christi conuersatione resplenduit, vt per viam familiaritatis, & affabilitatis homines ad se traheret, non enim conueniens erat austerum vitæ genus profiteri, licet non pauca exercuerit austeritatis opera, nam quandoque discurrebat docendo, quin haberet vbi caput suum reclinaret vt aduertit Chrysost. homil. 38. in Matth. & ieiunauit quadraginta diebus, & non raro mendicare elegit, ipso volente esse cum necessitate mendicandi, docentque non pauci nudis pedibus incessisse. Mihi etiam placet pro aliqua temporum varietate nudis pedibus incessisse vt etiam austeritatis præberet exempla, licet frequenter sandaliis fuerit vsus. Ita sentit S. Antoninus 3. p. hist. titu. 23. cap. 1. §. 1. ex quo facile dissoluuntur cuncta, quæ pro vtraque parte afferuntur. Affabilitatem Christi in actionibus commendat Chrysostomus dicta homil. 38. in Matthæum, inquiens: *Illam autem viuendi viam, quæ ieiunio claros efficit, Ioanni omnino postea dimisit; ipse vero publicanorum, & peccatorum mensas elegit, vt publicanos, & peccatores saluaret.* Ideoque oportebat vt communibus vestibus vteretur, quia non recte sibi cohærent vestis aspera, & mensa vulgaris, seu communis. *Chrysost.*

Dum etiam egit Christus vitam moderatissimam, quæ in austeram potius quam in blandam declinaret, se etiam præbuit affabilem; quia sanctitatis opinio multum 10.

multum animos conciliat; & sic attenta hominum fragilitate cuncta temperauit, vt melius ipsos lucri faceret. Ita tamen vt austeritatis diminutio, nihil minueret perfectionis. Finis ergo considerandus erit, & proportio mediorum cum ipso. Ideo licet Christus Matth. 10. inter dixerit discipulis calceorum vsum & Lucæ etiam 10. illis verbis: *Nolite portare sacculum, neque peram, neque calceamenta.* Tamen sandalias illis concessit vt quandam communem viuendi normam tenerent. Apostolos sandaliis vsos fuisse sumitur ex Marci. 6. illis verbis: *Præcepit eis nequid tollerent in via, nisi virgam tantum: non peram, non panem, neque in zona æs: sed calceatos sandaliis.*

Luc. 10.

Mar. 6.

11. Controuerti potest, num omnes istæ actiones quibus Christus affabilem se exhibuit fuerint ipsi à Pietate ex præcepto iniunctæ? Autumant fuisse iniunctas Toletus, Maldonatus supra; quia illa omnia pertinebant ad redemptionis fabricam, & vt ipse inquit Ioan. 6. vers. 38. *Descendi de cælo non vt faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Respondetur cuncta, quæ Christus gessit, pertinuisse ad perfectionem, seu complementum fabricæ redemptionis, non inde tamen colligi potest omnia fuisse illi iniuncta; quia filius Dei naturalis in pluribus Patris beneplacitum, solum secluso præcepto decenter amplectitur, quemadmodum non est illi impositum præceptum, cuius pro suo libito non posset dispensationem obtinere; sic enim melius agitur cum Filio Dei naturali. Id denotatur sub illis verbis Matth. 11. v. 26. *Ita Pater, quoniam sic placitum fuit ante te, omnia mihi tradita sunt à Patre meo.* Quasi Christus diceret, Omnium mearum actionum determinatio meæ voluntati fuit concessa; quia licet descenderit de cœlo vt faceret voluntatem Patris, tamen penes ipsum erat potestas discordandi à maiori Dei beneplacito, & non redimendi genus humanum: quoniam vt pronunciat Anselmus libro 1. cur Deus homo capite 9. *Nihil deberet dare nisi quod volebat.*

An ei fuerint omnes impositæ sub præcepto à Patre? Ioan. 6.

Matt. 11.

Ansel.

12. Quod si de redimendo humano genere solum habuit præceptum pro libito suo infallibiliter dispensabile, de rebus aliis minoris momenti nullum habuisse præceptum existimare debemus. Præsertim cum Dei beneplacitum (vt postea dicemus) vim habuerit necessitandi moraliter Christum ad exequutionem obiecti: præceptum vero, quà tale erat non necessitabat moraliter non petere dispensationem illius. Suam tamen diuinitatem iussus exponebat iuxta illud Ioan. 12. v. 49. *Ipse mihi mandatum dedit, quid dicam, & quid loquar*, tunc enim de Diuinitate ipsius sermo erat, cuius manifestatio maximam habebat coniunctionem cum redemptionis opere.

Ioan. 12.

13. Non omnia fuisse Christo Domino iniuncta probat Petrus Hurtado disputatio. 77. sectio. 6. quia nihil aliud agere nisi quod à Domino præcipitur est proprium serui inutilis. Non placet discursus quoniam certum est potuisse Deum cuncta Christo imperare. Quicunque ex seruis nihil aliud agit præter iussa à Domino, dicitur à Christo Domino Luc. 17. v. 7 seruus inutilis, non quidem domino; sed sibi ipsi, quia nihil per opera supererogationis lucratur, quo possit se redimere. Illeque ad summum potest dici inutilis seruus, quia omittit facere opera non iussa, quibus peculium colligat: si autem omnia sibi sunt iniuncta non dicetur inutilis, quoniam inutilis appellatur, eo quod teporem non excutiat, & negligat peculium ex operibus supererogationis comparare.

Sect. VII.

In quo differant Clementia, Mansuetudo, & Misericordia in Christo reperta.

Svnt qui velint Clementiam esse eandem specie virtutem cum Mansuetudine. Et reuera sunt maximè affines, si mansuetudo dicatur virtus ad alterum. Melius tamen alij Clementiam Misericordiæ attexunt propter maximam affinitatem. Ideoque Tullius vice Clementiæ Misericordium nominauit, vt notauit Augustinus lib. contra Adimantum cap. 11. Differunt tamen, quoniam Clementia versatur circa remissionem pœnæ, quæ poterat iuste infligi; ac proinde pœna est obiectum materiale remotum huius virtutis. Proximum vero materiale obiectum erit remissio, seu temperatio. Formale autem obiectum, seu motiuum Clementiæ est ipsa conformitas remissionis, seu temperationis pœnæ cum natura rationali. Honestum nanque, est dum commune bonum aliud non efflagitat communem naturam reuereri remittendo, vel temperando pœnam. Præsertim cum subito quodam impetu, potius quam destinatâ voluntate, vel ex fragilitate potius, quam ex peccandi studio scelus committitur. Circunstantiæ etiam quandoque reddunt honestissimam remissionem, aut temperationem pœnæ, vt si mediatorum preces, quæ exaudiri promereantur, interueniant, vt expendit Chrysostomus homil. 20. ad pop. Est igitur Clementia apud Senecam libro 2. de Clementia capite 3. *Temperantia animi in potestate vlciscendi*, quia scilicet inclinat animum ad lenitatem in pœna exigenda, & formaliter tendit in remissionem, seu moderationem pœnæ. Remittit ergo Clementia pœnam, quæ absque iniustitia poterat infligi, & consentaneè ad leges generales. 1.

Clementiæ obiectum materiale.

Obiectum formale.

Differre à misericordia putant non pauci, quemadmodum Misericordia differt à charitate naturali erga proximum: quoniam Misericordia *inclinat*, ad alienam miseriam beneuole subleuandam. Per se nanque honestum est communi naturæ subuenire, vt dare manum naufrago, exuli hospitium, egenti stipem. Est nanque homo in commune auxilium natus, & consequenter cuique, vt par est, subueniendum; nam & sapiens propter honestatem subueniendi egenti improbum coriget, afflictis subueniet, eosque solabitur, & omnes calamitosos propitius respiciet. Hinc oritur dissidium illud inter Philosophos, ac Theologos an Misericordia sit virtus distincta à charitate erga proximum. Negantem partem eligunt Lorca 2. 2. disp. 33. de charitate numero 9. Ægidius Coninc di put. 26. de act. supernaturalibus numero 32. Bannez 2. 2. quæstio 3. art. 3. dubitatio. 1. Raynaudus de Virtut. libro 4. sectio. 2. capite 5. numero 113. quoniam obiectum formale misericordiæ, nempe miseriæ alienæ subleuatio includit ipsummet obiectum formale charitatis: nam velle alienam indigentiam subleuare est velle 2.

riarum possumus in infinitum abire, & ideo si peculiaris aliqua miseria determinaret peculiarem habitum, darentur infiniti habitus infusi in voluntate iusti.

9. Porro Christi Misericordiam enunciat nobis cœlestis ipsius doctrina. Christus enim illam impetriit ex motiuo pellendi à mundo errorum tenebras, seu miseriam illam quâ homines tenebantur, quantumuis Philosophia, & eloquentia florerent. Fecit hoc Christus per seipsum in frigore, fame, siti, fatigatione, æstu, publice, ac priuatim, passimque eam ingerens, ruditati discipulorum suam doctrinam accommodabat, ingenij tarditatem sustinebat, ad crassas, parumque attentas interrogationes benignissime respondebat. O mirum spectaculum cernere sapientiam illam assidue occupatam in edocendis rudibus ingenij crassitiem sustinendo, seque suauissime eorum captui accommodando. Nos prætetea suis meritis liberauit à summa miseria peccati, quæ vel habet malitiam simpliciter infinitam in genere demeriti, si peccatum mortiferum sit (vt in primo tomo probabile esse diximus) vel saltem tantæ est malitiæ vt nulla pura creatura etiam diuinitus, quauis gratia prædita, possit pro illo satisfacere ad æqualitatem. Ab hoc immenso pondere, quo homo grauabatur, & in infernum trahebatur, liberauit hominem, se constituens veluti reum diuinæ iustitiæ, & proprio sanguine ac morte sua deleuit chirographum decreti, quod erat aduersus nos, & nos liberauit à morte sempiterna. Misericordia facit *Christum Iesum, qui est ad dexteram Patris interpellare pro nobis*, vt inquit Apostolus ad Rom. 8. & ad Hebr. 7. *Semper viuens ad interpellandum pro nobis.* Repræsentat merita sua, quæ non possunt exhauriri, & obtinemus diuinam protectionem, & eius merita auertunt flagella etiam temporalia. Omnes nostræ miseriæ, tota illa scelerum colluuies inundans mundum ab initio vsque ad finem illi præsens fuit, & ab his miseriis mundum eripere volens iustam satisfactionem obtulit. *Vere languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit.* Ab initio suæ conceptionis misertus est nostri; tunc enim erat in sua potestate eligere vitam passibilem & non redimere genus humanum; voluit tamen proprio sanguine nos redimere.

ad Rom. 8.

10. Quia Christus in Matris vtero fuit adeo misericors erga humanum genus, colligit magnam misericordiam Deiparæ Bernardus serm. 1. de nuptiis Canæ Galileæ, inquiens. *Quidni de fonte pietatis procederet nisi pietas? Quid mirum si pietatem exhibent viscera pietatis? Nonnè qui pomum in manu tenuerit dimidia die, reliqua diei parte pomi seruabit odorem? Quantum igitur viscera illa virtus pietatis affecit, in quibus nouem mensibus requieuit.* Et serm. 2. *Si piè à nobis virgo fuerit pulsata, non deerit necessitati nostræ. Quoniam misericors est, & mater misericordiæ. Nam si compassa est verecundia illorum, à quibus fuerat inuitata, multo magis compatietur nobis si piè fuerit inuocata.*

Bernar.

11. Propositis obiectis Misericordiæ confortauit Angelus Christum mœrentem Lucæ 22. quoniam Angelus proponebat illi vberrimos fructus Misericordiæ toto orbi futuros, dum per eius merita à seruitute peccati redimendus erat, & à tenebris errorum ad cognitionem veræ fidei tot gentes erant peruenturæ, totque animæ liberandæ quæ tanto cum desiderio ipsius aduentum in limbo expectabant, cœlestesque per ipsius mortem erant restaurandæ.

Qua ratione Angelus proposito obiecto misericordiæ confortauerit Christum.

Est tamen difficultas quomodo Christus ab Angelo confortatus fuerit proponendo ipsi eius motiua ad solatium, quin aliquid ab ipso didicerit. Supponit nanque cum aliis Bernal. disp. 38. sectio. 2. numero 22. ex S. Hieronymo, Hilario, Cyrillo, Bernardo, Damasceno S. Thoma confortationem Angeli in eo constitisse, quod Angelus proposuerit motiua apta, ad mitigandum dolorem & robur augendum; ac proinde admittendum est reipsa Christum fuisse confortatum ab Angelo. Quorsum enim illa apparitio fieret, si Christo veram consolationem non attulisset. Neque illa confortatio (quidquid P. Vasquez dixerit disputatio. 56. cap. 2.) præcisè fuit Christum laudare, seu eius mirari fortitudinem, Quemadmodum homini naufrago non exhibetur solatium eo quod laudes animi dotes, nisi proponas bonum morte obtinendum. Imo acerbius cruciatur dum eius ingenium, animique dotes laudantur, nisi proponatur aliquod bonum tolerantia, & morte assequendum.

At inquis solatium adferre videre aliorum compassionem, & societatem. Præsertim cum Christus in medio silentio noctis voluerit discipulos esse sibi socios, ipsisque dormientibus apparuerit Angelus prodiscipulus. Ita Lugus disp. 21. sect. 2. numero 22. Quibus adiungit Bernal disp. 38. sectio. 3. venisse Angelum plurimis aliis forsitan stipatum, etsi solus ipse Christum fuerit alloquutus. Quemadmodum cum aliis plurimis, pastoribus apparuit quamuis solus ipse verba fecerit. Perpendit solitudinem in noctis horrore non parum mœrorem attulisse Christo, & Angelorum multitudinem solatium attulisse. Adiungit Angelum blande summaque cum reuerentia erexisse Dominum postratum, vultuque in terra defixum, tersisseque sanguineum sudorem pulueri commixtum. 13.

Quo pacto Lugus, & Bernal difficultatem soluant.

Nihil in his reperies quod difficultatem euacuet. Tum quia videre aliorum compassionem solatium non adfert nisi inde aliquod denuo appareat motiuum ratione cuius putet, qui mœrorem patitur, non esse dignum tali pœna, seu labore aut esse compassione dignissimum, quod Christum anteà non latebat, qui sciebat cogitationes ipsorũ. Imo & aliorum compassio sæpe dolorem auget; quia viuidius apprehendit non esse causam cur ita crucietur. Tum quia in Angelo non erat compassio; hæc enim significat affectum tristitiæ ex aliena miseria, qui affectus non est in beatis, sed Christum confortabat mente tranquilla, nullis aculeis doloris compunctus. In nobis vero quia sumus tristitiæ capaces ea compassio sæpe pullulabat. Tum quia quoties quis se priuat sponte aliorum consortio, non accipit solarium ex illorum præsentia: Christus autem ad manum habebat Angelorum præsentiam, & ideo paulo post Petro dixit. *An putas quia non possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum.* Tum tertiò, & maxime, quoniam Angelus; non tam præsentia, quam verbis Christum confortauit vt tradunt Chrysostomus serm. de S. Trinitate post medium, Epiphanius hæresi 69. Theophilactus ad illum locum Luc. 22. Bernardus sermo. 1. de S. Andrea, aliique ex Patribus vt mox videbimus. 14.

Impugnantur.

Quod addidit Bernal, nimirum Angelum magna cum reuerentia Christum humi iacentem erexisse, sanguineumque sudorem immixtum pulueri detersisse non caret aliqua difficultate; 15.

difficultate: quoniam perplures putant hoc non quadrare textui sacro: nam ex ipso colligunt sudorem sanguineum non accidisse nisi post discessum Angeli: etenim sacer textus habet: *Et positis genibus, orabat dicens, Pater, si vis transfer calicem istum à me. Veruntamen non mea voluntas, sed tua fiat. Apparuit autem illi Angelus de cælo confortans eum. Et factus in agonia, prolixius orabat. Et factus est sudor eius sicut guttæ sanguinis decurrentis in terram*; ex quibus verbis colligunt perplures sequuti P. Vasquez 3. p. quæst. 12. disp. 56. Angelum confortasse Christum ante sudorem sanguineum; post colloquium vero Angeli, & confortationem creuisse dolorem, & sanguineum sudorem emisisse. Ideoque supponit noster Granados 3. p. tract. 8. disp. 4. sect. 3. n. 19. Christum nihil cœpisse solatij ex verbis Angeli, cum post Angeli confortationem habeatur in Euangelio, quod factus in agonia prolixius orauerit, & sanguinem sudauerit. Mihi tamen satis probabile est quod docuit Bernal; quoniam Angelus missus fuit vt Christus dolorem temperaret, neque oportebat Christum tantisper dolorem moderari, & statim maiori anxietate affligi. Credibileque est Christum tam in prima, quam in secunda oratione & tertia pro summo angore animi sanguinem sudasse: abstersoautem rer sudore ab Angelo assistente ad discipulos rediisse. Confortatio Angeli effecit ne adeo inualesceret animi angor vt miraculo opus esset ne Christo mortem afferret, & tandem obtinuit, ne tantus esset angor vt sufficeret postea ad causandum sudorem sanguinis vt dicemus infrà.

16. Duplex alia Cardinalis solutio reiicitur.

Inquit rursus Lugus loco citato pulcherrimum Angeli aspectum, splendorem, gloriam mirum in modum recreasse sensus, & appetitum internum Christi, qui vndique angebatur obiectis terribilibus: etenim gaudium de vno obiecto lenit dolorem de aliis. Hoc etiam non satisfacit difficultati: Tum quia, vt supra dixi, & ostendemus postea, Angelus non tam adspectu, quam verbis Christum confortauit. Tum etiam quia falso supponitur gaudium de vno obiecto lenire dolorem de aliis, quin minuatur attentio. Ratio ergo cur reperiri nequeat in nobis summa delectatio, & summa tristitia est, quia existente altero affectu vel non attenditur ad obiectum alterius, quoniam absorbetur animus à magnitudine prioris, aut tam exigua est attentio vt non sufficiat vt inualescat affectio.

Cur in nobis summa delectatio & summa tristitia simul reperiri nequeant. Prima.

17. Secunda.

Respondet prætereà idem author Angelum solatium exhibuisse Christo Domino gratias agendo pro passione quam ingrediebatur: etenim gaudemus videndo aliorum gratitudinem pro his, quæ patimur. Item Angelus Christo fuit solatio laudando eius fortitudinem; quoniam laus nostra in ore alieno parit lætitiam. Sed contra est quia Christus independenter à colloquio illo Angelico, & apparitione cognouit Angelorum gratitudinem, quia ob redemptionem humani generis crucem sustinere decreuit: si autem non obstante cognitione tantæ gratudinis omnium Angelorum laudantium, & bene dicentium Christum, tantum elegit habere mœrorem, minime eo quod audiret voces significantes gratitudinem vnius Angeli, quam ipse nouerat independenter ab illis vocibus tantum caperet solatij. Ad hæc, laus nostra in alterius ore ideo lætitiam parturit, quia sic certiores reddimur de bona opinione, quam apud alium habemus; at vero si perfectissimè cognoscatur aliena opinio, laus nihili habetur, nisi in peculiarem aliquem honorem redundet.

Postremo inquit Bernal loco citato num. 34. Angelū obtinuisse ex Christo vt de sui afflictatione (quæ voluntaria illi erat remitteret nonnihil. Sed contra est primo, quia precibus obtinere vt alius mœstitiam deponat, si non proponat causam deponendi tristitiam, non est confortare illum; solum nanque beneplacitum vnius Angeli absque proportione alicuius motiui non videbatur sufficiens causa vt reliquis applicatis Christus cessaret à tristitia: nam motiua, quæ causabant tristitiam durabant, petitio autem Angeli in conspectu talium causarum nisi aliunde appareret aliquod motiuum vehemens deponendi tristitiam, non erat sufficiens causa vt Christus dolorem mitigaret. Causa illius sudoris erat dolor pro peccatis cunctorum hominum, & consideratio æternæ damnationis tantorum hominum, qui damnandi erant, licet ipsemet Christus eligeret mori pro salute ipsorum. Quod si vt refert noster Maldonatus Matth. 26.) vir robustus, ac bene valens vt in se sententiam capitalem audiuit sudore sanguineo fuit perfusus, & alij præ dolore ad lacrymas sanguineas deplorarunt, qua ratione Christus Dominus intellectu superans perspicacitatem Seraphinorum perpendens peccata hominum fidelissimâ staterâ, & perpendens dolorum, & tormentorum omnium pondus, quæ passurus erat pro ingratis, & æternis flammis damnandis, si ipse eligeret vitam passibilem, quamuis pro ipsis suæ passionis merita applicaret, non emitteret sudorem sanguineum; preces que Angeli non auferebant motiua, quæ angorem causabant, neque adferebant noua motiua, quæ illum lenirent; credibile ergo non est ob solas preces Angeli dolorem mitigasse. Secundo reiicitur, quoniam ex Patribus constat Angelum aliqua proposuisse præter preces, quæ fuerunt causa mitigandi tristitiam vt infra explicabo. 18.

Postrema P. Bernal. solutio. Vrgetur.

Vt hæc difficultas expedite dissoluatur aduerte, Christum non omnia, quæ sciuit, semper actu cogitasse, & verba Angeli fuisse occasionem vt excitaretur aliqua cognitio in Christo, quam saltem pro primo signo, & independenter à verbis Angeli non intelligebatur habere. Neque propterea Christus aliquid didicit ab Angelo; discere nanque proprie loquendo supponit ignorantiam talis obiecti, & illud non sciuisse nec pro suo libito scire posse: Christus autem pro suo libito ad tristitiam acrius sentiendam voluit non considerare actu per scientiam infusam, alia, e, motiua quæ dolorem possent mitigare & illa motiua mente velare, quæ angorem possent acuere. Ex diuino autem beneplacito accessit Angelus proponens Christo Domino motiua in signis misericordiæ erga tot miseros, qui per suum sanguinem erant redimendi, seu potentiam ipsius, & robur ad superandam diaboli tyrannidem erga homines, & detrahendi ab inferis animas Sanctorum Patrum, & comparandi sibi regnum omnium creaturarum per merita passionis. 19.

Vera propositæ difficultatis enodatio, & quomodo Angelus Christū confortauerit.

Hæc fuit mens Chrysostomi tom. 3. serm. de Trinit. dicens: *Non robur accepit* (videlicet Christus confortatus ab Angelo, *sed glorificationem Angeli dicentis, Tuum est regnum & imperium domine*, quia per merita suæ passionis à dæmonis seruitute misericorditer homines erant liberandi, & Christus regnum erat obtenturus. Similia habet Theophylactus in illum Lucæ locum scribens *Nonnulli sic dictum explicarunt curiosius; quia apparuit ei Angelus glorificans eum, & dicens, Tua est Domine fortitudo. Et hæc quidem sic se habent*; quia scilicet tanta erat Christi fortitudo, & ipse erepturus 20.

Chrysost.

Theophy.

Ioan. 12. ptutus nos erat de potestate tenebrarum. Quod ipse Christus passioni proximus testatus est Ioan. 12. v. 31. inquiens: *Nunc Princeps huius mundi eiicietur foras.* Vnde Augustinus serm. 197. de August. tempore scripsit: *Veniens Christus fecit de Diabolo quod in Euangelio* (Matth. 12. v. 29.) *scriptum est. Nemo potest intrare in domum fortis, & vasa* Epipha. *eius diripere, nisi prius alligauerit fortem.* In hunc scopum dirigenda sunt verba Epiphanij hæresi. 69. (quæ pro se adducit P. Vasquez loc. cit.) & in Ancorato dicentis: *Admiratione ductus Angelus dicebat ad ipsum, glorificans, & benedicens proprium Dominum in stadio consistentem: Tua est adoratio, tuum est dominium, tua est potentia, tua est fortitudo.* Idque satis in rem nostram explicat S. S. Titus. Titus: *Angelus* (inquit) *non citra illustrem laudem, pronamque adorationem eiusmodi oratione eum affatus credi potest: Tua Domine est virtus, tua est potentia; tu enim aduersus mortem, infernum, & diabolum, victoriam, & regnum obtinuisti.* Quasi diceret, Tu propria morte obtentuturus es regnum, debilibus futurus es robur; à Diaboli potestate eos eripiens? Etenim per mortem crucis nobis ad Eph. 1. meruit remissionem peccatorum, & primam gratiam. Et vt docet Apostolus ad Ephes. 1. *Instaurare omnia, quæ in cælis, & quæ in terris sunt in* Psal. 2. *ipso.* Et sibi meruit regnum & dominium mundi iuxta illud Psal. 2. *Postula a me, & dabo tibi gentes, &c. Reges eos &c.* Quo loco ad id probandum August. vtitur Augustinus lib. *de vnitate Ecclesiæ* cap. 7. & 8. & præterea ex Paulo ad Rom. 14. *Christus in hoc mortuus est, & resurrexit, vt viuorum, & mortuorum dominetur.*

21. Christi mansuetudo. Postrema difficultas esse poterit circa mansuetudinem, quam diximus moderari iram, & inquiri potest fuerit ne ira in Christo Domino, quæ habuerit pro motiuo offensam Dei? Qui ponunt in Deo iram, vt P. Suarez in opusc. de diuina iustitia sect. 2. n. 5. consequenter admittent fuisse iram prædictam in Christo Domino. In sententia vero P. Vasquez 3. p. disp. 62. cap. 5. n. 41. hoc est difficilius; putat namque tristitiam se habere tanquam obiectum iræ, quatenus intendimus compensare tristitiam præcedentem, & vicissim dolorem inferre; inde namque fit Christum vt expendit Lugus disp. 23. sect. 5. non habuisse iram habentem pro motiuo formali offensam Dei, sed offensam ipsius Christi.

22. Sunt etiam qui existiment ideo in Deo non esse iram, quia de ratione iræ est appetere vindictam ob diminutionem intensiuam boni; Deus autem hanc diminutionem boni pati nequit: Hi autem consequenter coguntur asserere neque in Christo fuisse iram, quæ respiceret pro motiuo offensam Dei, quia Deus ratione offensæ solum amittit aliquod bonum extrinsecum, quod simul cum intrinsecis non efficit maius intensiue: Deus enim æque bonus esset intensiue quamuis solum haberet bona intrinseca, illique deessent illa bona extrinseca.

23. Quamuis in Deo non sit propriè ira, fuit tamen proprie in Christo. Nostrum assertum sit: Licet in Deo non sit proprie ira, tamen in Christo fuit ira respiciens pro motiuo offensam Dei. Non est inquam ira in Deo, quoniam hæc versatur circa vindictam arduam, & difficilem: Deo autem nulla vindicta est ardua seu difficilis. Fuit vero ira in Christo, quia habuit affectum respicientem vindictam sibi arduam ex motiuo offensæ Dei: etenim cum timore mortis vitia Iudæorum publice execrabatur ipsosque reprehensione castigabat. Iudex vero, qui absque difficultate, dolore aut timore punit delinquentem non dicitur irasci. Forsitan etiam ira est affectus petens dimanare ex tristitia, in aliquod veluti remedium illius mali de quo quis tristatur, vt quia Christus Dominus tristabatur de offensis, quæ contra Deum ab hominibus committebantur, volebat punire illas; ex tristitia namque concitatur animus, quia alter contemnit, quæ contemnenda non sunt, hæc autem concitatio animi ex tristitia fuit in Christo Domino cõmotio aliqua carnis in materia iracundiæ. Itamque definit Aristoteles 2. Reth. cap. 2. *Appetitũ vltionis cum dolore propter apparentem immerito vel in se, vel in suos contemptum*, Cum dolore inquam, seu tristitia, ac proinde differt à dolore, seu tristitia licet petat procedere ab illa. Fauentque Damascenus lib. 2. capite 16. Nyssenus lib 4. cap. 14. seu potius Nemesius de natura hominis cap. 21. asserentes iram componi ex tristitia, & desiderio, quia scilicet est affectus desiderij per se petens dimanare ex dolore seu tristitia; nam quemadmodum strictus amor est causa desiderij vel gaudij, ita tristitia per se est causa alicuius desiderij; quod desiderium vindictæ per se procedens à prædicta tristitia dicitur ira. Ex qua doctrinâ oritur fundamentum asserendi iram esse specialem passionem aliqua ratione distinctam à desiderio; quia scilicet est peculiare desiderium per se postulans oriri ex tristitia, seu dolore. Recognoscatur S. Thom. 1. 2. quæst. 23. art. 2. 3. & 4. & quæst. 46. art. 2. 3. & 6 supponens iram esse passionem distinctam à simplici desiderio vindictæ.

Sect. VIII.

De Amicitia, & Liberalitate Christi Domini.

PRimo inquiritur sit amicitia virtus specialis nec ne? Esse virtutem specialem inficientur. 1. Sit ne amicitia specialis virtus. P. Valentia 2. 2. disp. 3. quæst. 1. p. 2. Vasquez 1. 2. disp. 204. num. 39. Picolom. gradu. 7. cap. 7. & 10. Ducuntur, quia amicitia nisi fundetur in virtute laudem non habet; si autem fundetur in aliis virtutibus, non tam erit virtus specialis quam virtus illa, in qua fundatur ipsa amicitia; nam illa amicitia respicit motiuum illius virtutis. Addunt alij amicitiam non addere specialem difficultatem quoniam amor amicitiæ non tam est erga alterũ, quàm erga se ipsum, ac proinde sicut ad amandum se ipsum nulla virtus specialis ponitur, quoniam amor sui per se loquendo difficultate vacat, ita nulla erit specialis virtus amicitiæ.

Propter hæc alij iudicant spectandum esse motiuum beneuolentiæ: nam si alter ametur ex motiuo alicuius virtutis, tunc amicitia non erit specialis virtus; quoniam quæuis virtus inclinat ad amandam suam honestatem obiectiuam vbicumque illa reperiatur, ac proinde si ratio amandi aliquem sit quia castus sit, virtus castitatis erit amicitiæ erga illum. Quod si plures virtutes habeant rationem motiui, vt si aliquis ametur quia castus, iustus, & obediens est, tunc si vnicus actus intrinsece respiciat omnia illa motiua, eadem amicitia ad plures virtutes pertinebit: si autem idem actus nequeat respicere omnia illa motiua, erunt totidem diuersæ amicitiæ quot fuerint virtutes quibus actuales illi amores innituntur, si autem quis ametur non ex motiuo honesto peculiari alicuius virtutis, sed ex motiuo honesto peculiari & proprio amicitiæ, vt si quis ametur quia homo est, & nobis in natura similis, tunc erit specialis virtus amicitiæ. 2.

3. Econtra contendo amicitiam esse virtutem specialem beneuolentiæ, quamuis fundetur in virtute. Licet enim virtus aliqua, aut plures sint formæ, quæ amicum reddunt amabilem; nihilominus affectus beneuolentiæ fertur in personam & mouetur ab ipsa persona quatenus per virtutem bona redditur, quod sufficienter distinguit virtutes. Sic supra dicebam distingui misericordiã à beneuolentia, quoniam misericordia respicit subleuationem alienæ miseriæ propter honestatem ipsius subleuationis, & non ex complacentia in proximo sed in ipsa honestate subleuationis: amicitia autem confert bonum amico ex complacentia in ipso, & propter honestatem ipsius obiecti constituti ex ipsa ratione formali, quæ amicum constituit bonum, & ex ipso subiecto illius boni. Idque patet in concreto hominis sancti, in quo non est sola gratia tota perfectio, quæ placet: etenim si illa gratia separata esset à subiecto, vel reciperetur in lapide, non ita placeret, sicuti placet homo iustus; quoniam amor diuinæ amicitiæ non terminaretur tunc ad solam gratiam, vel ad concretum resultans ex ipsa gratia & forma lapidis, in qua reciperetur, signum ergo manifestũ est non amari concretum illud propter solam perfectionem formæ, sed propter perfectionem consurgentem ex tali forma & tali subiecto.

Quamuis fundetur in aliis virtutibus adhuc erit amicitia specialis virtus beneuolentiæ.

4. Potestque amicus, licet propter virtutem ametur, non tam amari formaliter propter habitum, quam propter bonitatem, quam supernaturalis habitus communicat subiecto independenter omnino ab operatione resultante ex habitu. Idque clarius cernitur in ipsa gratia habituali: potest namque amari proximus propter gratiam habitualem sibi inhærentem, & tunc non minus honeste diligitur, quam si amaretur propter aliquam ex virtutibus, à quibus omnibus realiter distinguitur gratia habitualis. Potest rursus diligi amicus honeste propter fidem supernaturalem, aut prudentiam infusam; & nihilominus affectus quo sic diligeretur amicus minime pertinet ad virtutes illa propter quas amatur; certum namque est dilectionem illam minime attinere ad virtutem fidei, vel prudentiæ.

5. Nonnulli porrò ex authoribus qui nobis contradixisse videbuntur possunt in concordiam venire: si attendamus amicitiam in aliquo sensu posse dici non esse specialem virtutem; quia non differt à virtute beneuolentiæ, quatenus amicitia cõsideratur vt virtus: etenim si attẽdamus illud quod superaddit amicitia supra beneuolentiam comperiemus nullatenus esse virtutẽ ex parte huius beneuole diligentis alium: nam amicitia vltra beneuolentiam adiungit redamationem ex parte alterius, quod est extra sphæram virtutis illius, qui redamatur: ille enim mutuus amor solo alterius dissensu absque vlla amantis culpa dissoluitur: nemo autem inuitus priuatur virtute.

Quo sensu dici possit amicitiam non esse specialem virtutem.

6. Beneuolentiam esse virtutem quis infitebitur? Præsertim cum certum sit beneuolentiam erga Deum esse excellentissimam virtutem charitatis; neque est cur sequestretur à virtutum numero beneuolentia in proximum: si quidem omnes homines iure quodam germanitatis veluti fratres connectimur, vt eleganter inquit Ambrosius 2. de Abraham cap. 6. Beneuolentia etiam ex parte Dei, qua nos diligit quia diuinæ naturæ reddimur participes, est specialis virtus, cur ergo non erit specialis virtus illa, qua proximum diligimus quia participat diuinam naturam, aut quia nostram naturam participat. *Tolle ex vsu hominum beneuolentiam, tanquam solem è mundo tuleris, ita erit: quia sine ea vsus hominum esse non potest* Verba sunt Ambrosij. 1. offic. cap. 32. Honestumque est beneuolentiam exercere etiam erga inimicos, & ideo talis amor vt maxime laudabilis dicitur proprius Christianorum licet etiam Ethnici non exigua posteris relinquerint exempla huius virtutis.

Ambro.

Specialisque aderit titulus beneuolentiæ erga erga homines si consideretur nostrum omnium coniunctio facta per sanguinem Christi, quam describit Nazianzenus orat. 42. in fine; sumus namque in eadem spirituali vulua sati, atque adeo supernaturaliter fratres, sub eodem labaro militantes, eâdem spirituali mensa excepti: ac proinde nequit non esse honestus actus formaliter diligens proximũ ob tot insignium beneuolentiæ titulorum concursum. Potestque per se esse aliqua difficultas in amando proximum ob aliquem titulum, vt quia similis & æqualis est in scientia & prudentia; nam literatus difficulter amat aliũ, quia sibi in scientia, & ingenij acumine non est impar. Paruique momenti est in rem præsentem sit ne specialis difficultas in beneuolentia proximi; non enim modo agimus de principio habilitante ad illum amorem, sed de honestate ipsius actus. 7.

Dubitari non debet quin hæc virtus reperta sit in Christo seruatore nostro: honestissime namque diligebat proximos amore beneuolentiæ erga ipsos Aliquosque amicabiliter diligebat propter speciales prærogatiuas repertas in ipsis: nam Ioannem amore teneriori plus cæteris Apostolis dilexit, licet amore appretiatiuo plus dilexit Petrum. Illaque honestissima beneuolentia non solum fudabatur in virtute virginitatis: nam Iacobus frater Domini fuit etiam virgo vt tradit Epiphanius hæresi. 78. Imo & Iacobus frater ipsius Ioannis teste eodem Epiphanio hæresi. 58. perpetuo virginitatem coluit, sed in Virginitate coniuncta cum adolescentia, morumque suauitate, & acumine ingenij, quæ simul dignum illum efficiebant amore illo teneriori, quæ sæpius causat amoris singularis indicia. Neque Christus nisi honestissime exhibebat maiora signa beneuolentiæ erga Ioannem, vt cum recumbebat in sinu Domini vnde hauriebat profunda secreta sapientiæ. Et vt inquit Ambrosius Psam. 18. lit. 2. mirabantur alij quod seruus se supra Dominum reclinaret. Vt honestatem illius beneuolentiæ Christi erga Ioannem indicaret Euthymius, aiebat: *Ioannem diligebat Iesus plus videlicet cæteris; vt qui plus diligi dignus erat.* Quæ postrema verba honestatem obiecti clarant. 8.

Christi beneuolentia erga homines. Specialis amor in Ioannem.

Refert S. Thomas Ioann. 21. nonnullos putasse Ioannem voluntate, & dilectione diuina Christi chariorem non fuisse Petro; secus voluntate humana. Qui illo in loco refelluntur; quia quem Christus magis diligebat voluntate diuina, eundem magis diligebat voluntate humana. Etenim voluntas humana Christi amans, cum diuina omnino consentiebat, quia honestissima erat, ergo cum beneuolentia Christi erga Ioannem, quæ erat tenerior amor erga ipsum, quam erga reliquos Apostolos deberet esse iuxta diuinum beneplacitum volens vt Christus illo speciali amore Ioannem prosequeretur non posset non esse honestissima. Neque ille specialis amor fundabatur in excellentiori virtute, aut sanctitate Ioannis, vt probatum manet. Quod adhuc constat, quoniam amore appretiatiuo Christus plus diligebat eos, qui plus ipsummet Christum diligebant: Petrus autem magis dilexit 9.

Plus appretiatiue Christus Petrum diligebat, quam Ioannem.

Christum

Christum, quam Ioannes: id namque innuebat Christus interrogatione illa, *Diligis me plus his?* ergo Petrus, quia sanctior erat, amore appretiatiuo magis diligebatur à Christo Domino. Ita conciliandi sunt Patres dum aiunt Ioannem speciali dilectione præ cæteris fuisse à Deo dilectum. Sic docet Augustinus tract. 16. in Ioannem inquiens: *Ipse est Ioannes, quem Dominus Charitatem debens omnibus, tamen præ cæteris diligebat.* Similia docuit tract. 124. in Ioannem. Euthymius asserit Ioannem dignum fuisse præ cæteris diligi, nec non Theophilactus, Chrysostomus homil. 71. in Ioannem dicens: *Et alij amabantur, sed Ionnes præcipue.* Clemens lib. 5. constitut. cap. 13. *Quem Christus magis amabat*, nimirum speciali quadam dilectione teneriori quæ exterius maiora præbet amoris signa; nam cæteris altius honorabatur quoad amoris indicia, quæ maiora illi quam reliquis exhibebat. Hic autem amor appretiatiuus erga Petrum erat valde honestus, & similiter amor ille tenerior erga Ioannem qui inter causas alias mouebatur ex acumine ingenij Euangelistæ, qui ingenio antecedebat reliquos, quam causam assignat S. Thom. Ioan. 21. nec non ab adolescentia ipsius; nam erat Ioannes tunc adolescens minimus Apostolorum vt ait Hieronymus lib. aduersus Iouinianum.

10. Aliam causam specialis illius amoris Christi in Ioannem assignant Rupertus lib. 2. commentariorum in Ioannem, Beda tom. 7. in homilia Euangelij; *Dixit Iesus Petro sequere me* vbi inquit: *Tradunt historiæ, quod Ioannem de nuptiis volentem nubere Dominus vocauit, & propterea quem à carnali voluptate retraxerat, potiori sui amoris dulcedine donauit.* Quam opinionem sequitur S. Thomas 2. 2. q. 186. art. 4. & alij non pauci eratque communis tempore Ruperti. Amor ille tener Christi ferebatur ad personam Ioãnis propter speciales illas causas, seu prærogatiuas, quas Patres commemorant, & ex complacentia in persona ob illa motiua volebat exhibere illi indicia maioris amoris, vt illis indiciis in honore haberetur, licet appretiatiue magis diligeret Petrum.

11. Christi liberalitas. Cæterum quoniam amicitia, seu beneuolentia confirmari debet beneficiis, hisque non ostentatis, & sic actus liberalitatis imperat, ideo simul de liberalitate nõnulla dicere opportunitas exigit. Vbi enim amicitia non fuerit, exprobamus, si quid beneficij impendimus, & quæ minuta sunt, exagetamus: *Vbi vero fuerit amicitia* (inquit Chrysostomus homil. 2. in 1. ad Thessal.) *& abscondimus benefacta, & quæ magna sunt, modica videri cupimus*: occasioneque liberalitatis gignitur, & accrescit amicitia. Liberalitatis materiale obiectum iuxta Aristotelem 4. Ethic. cap. 1. est pecunia duntaxat & quiduis pecunia æstimabile. Ibi tamen solum designauit materiam humanæ liberalitatis ordinariam. Absolute tamen liberalitatis materia latius patet. Etenim nemo iure infitebitur Deum se maxime liberalem, & liberaliter elargiri bona nulli auro, aut lapidi pretioso comparanda, quæ sunt ipsi naturæ prorsus indebita. Quod agnouit S. Thom. 1. p. q. 21. art. 1. ad 1.

Chrysost.

Liberalitatis mate.

12. Attamen P. Vasquez tom. 1. in 1. p. disp. 86. cap. 1. num. 46. & 47. affirmat liberalitatem, quæ est specialis virtus versari circa pecuniæ elargitionem vel quid pecunia æstimabile. Refertque in fauorem suæ sententiæ S. Thomam 2. 2. quæst. 117. art. 2. Similiterque docet Magnificentiam solum versari circa magnos pecuniæ sumptus iuxta Aristotelem. 4. Ethico. cap. 2. & S. Thom. 2. 2. q. 134. art. 3. Fatetur nihilominus in Deo reperiri proprie liberalitatem, & magnificentiam in largitione donorum spiritualium; non tamen, inquit, sunt peculiares virtutes: cæteroqui etiam in nobis constituerentur peculiares virtutes circa spiritualia. Etenim qui alta, & recondita docet diceretur magnificus, & qui sine inuidia aliis scientiam communicat, diceretur liberalis. Quo fit vt in Deo sit proprie liberalitas, & magnificentia vt distinguitur contra metaphoricam, sed non contra communem, quæ non est specialis virtus.

13. Non debet restringi ad pecuniam, etiam inter homines, aut aliquid æquiualens. Non tamen video qua ratione persuadeat hic author humanam liberalitatem quæ specialis est virtus restringi debere ad materias pecuniæ æstimabiles: nam si à peculiari virtute liberalitatis procedit donare pecuniam, aut rem pecunia æstimabilem, quidni gratis donare quancunque rem aliam: etenim per se est manifestũ non posse esse specialem honestatẽ in elargitione pecuniarũ, quin sit etiam peculiaris honestas in gratuita elargitione alterius donis superioris ordinis. Quod si petamus à P. Vasquez cur res pecunia æstimabilis possit esse obiectum peculiaris virtutis, non autem alia bona, difficulter rationem assignabit. Hoc sane potius erat probandum, quam supponendum. Quare docere alium poterit esse materia liberalitatis, seu peculiaris virtutis, non minus quam pecuniæ elargitio. Similiter poterit vnus homo ex liberalitate donare alteri opera virtuosa, vt impetratoria sunt, & satisfactoria coram Deo. Quare omnia illa quæ possunt esse materia misericordiæ, possunt esse liberalitatis: solum namque hæ virtutes differunt ex obiecto formali: nam misericordia respicit leuamen alienæ misericordiæ: liberalitas vero abstrahit à miseria, & solummodo respicit bonum & gratuitum vsum rei, quæ donatur, absque aliqua intentione proprij commodi. Vnde sicut ratione obiecti formalis sublenandi alienam miseriam vna dicitur misericordia, quæ subuenit non tantum necessitatibus corporalibus, sed etiam spiritualibus, ita & ratione prædicti obiecti formalis liberalitatis vna diceretur virtus se extendens ad bona, quæ pecunia æstimari possunt, & ad alia superioris ordinis.

Quidquid est materia misericordiæ potest esse materia liberalitatis.

14. Aristoteles locutus videtur de materia liberalitatis apud homines ductos solo naturali lumine rationis, qui sic nihil donant, quin iudicent aliqua ratione pecunia æstimari posse: id enim quod magister liberaliter donare potest, donat etiam accepta pecunia, & Princeps qui subdito liberaliter quandoque honorem seu nobilitatẽ præstat, etiam accepta pecunia similia nonnumquam confert. Sæpeque in pactum venit iactura famæ aut honoris, vitæque periculum pro pecunia accipienda. Saltemque ratione ministerij in communicatione interuenientis omnia eiusmodi bona dicuntur pretio æstimabilia.

15. Christo non defuit liberalitatis materia. Quod si virtus liberalitatis Deo minime denegandа est, non erit audiendus Nazarius in præsenti quæst. 7. art. 3. cum aliis affirmans defuisse Christo Domino liberalitatis materiam, & magnificentiæ quoniam caruit pecuniis. Contra hunc authorem dixi non pauca disputatio. 53. sectio. 5. numero 5. Quibus & alia iungi poterunt ex nuper positis: nam liberalitatem, & magnificentiam potuit exercere elargitione sanctificantis gratiæ præbendo sanitatem corporis, nec non & vitam; & cum pauit quinque millia hominum liberalitatem simul cum misericordia exercuit. Videturque aperta petitio principij liberalitatis materiam tantum esse pecuniam, aut aliquid pecunia æstimabile. Neque explicari poterit

poterit cuius virtutis erit ex motiuo illo vitam elargiri, indulgentias concedere; gratias gratis datas, remissionem peccatorum: est enim honestum & consentaneum ita benefacere, ac donare, ac proinde si ametur illa honestas benefaciendi erit opus liberalitatis formaliter. Quis dubitet honestissimum esse ita bona in alios erogare: Non quia altus eget; hæc enim est honestas misericordiæ: vel quia alter nos beneficio obstrinxit, quæ est gratitudinis honestas: vel spe repensionis, sed quia per se honestum est aliis benefacere, & donare, quæ ipsi vtilia sunt, quamuis alter non patiatur miseriam. Ideoque erga beatos potest Deus exercere liberalitatem præstādo illis plura bona ipsis vtilia.

Liberalitatis motiuum.

16. In hac meta obseruare sit non solum in Christo Domino fuisse liberalitatem; sed etiam magnificentiam, quæ est extraordinaria, & insignis liberalitas, & potest dici munificentia. Sunt tamen qui doceant magnificentiam specie secerni à liberalitate; quoniam liberalitas abstrahit à difficultate, & arduitate obiecti: secus magnificentia quæ potius contra difficultatem erigitur. Ita Aureolus quodlib. 12. art. 4. ad 3. confirmationem tertiæ difficultatis, Ægid lib. 1. de regimine Princ. part. 2. cap. 19. Hæc tamen respectiua comparatio ad difficultatem per accidens se habet respectu magnificentiæ; alioqui etiam duæ species misericordiæ (idemque in pluribus aliis virtutibus apparebit) secerni deberent, quarum vna abstraheret à difficultate; alia vero quæ contra difficultatem assurgeret. Neque liberalitas aut magnificentia respicit pro formali obiecto victoriam difficultatis, potius enim fortitudo respicit tanquam obiectum formale victoriam difficultatis in quauis materia virtutum, vt postea dicam. Ideoque in Deo admittenda est non solum liberalitas, sed etiam magnificentia.

Magnificentia in Christo.

Magnificentia a liberalitate non distinguitur.

27. Essetque in Christo Domino magnificentia, quamuis de conceptu illius esset respicere arduū, & difficile: nam Christus liberaliter nobis voluit conferre gratiam & remissionem peccatorum per mortem obtinendam, & voluntariè acceptauit mortem cum tristitia, & dolore: id autem quod cum dolore ac tristitia amplectimur est aliquo modo difficile respectu nostri, licet oppositum sit difficilius, quemadmodum Susannæ difficilis erat vtraque pars, nempe peccare contra Deum, aut mortem subire. Neque obstat Christum dominium habuisse in passiones illas, seu propassiones: nam adhuc ex suo libero beneplacito habuit illos actus, quibus positis difficile erat amplecti mortem; licet in potestate Christi etat facile impedire illos: etenim licet pro aliquo signo potuisset actus doloris, & tristitiæ impediri; tamen pro alio signo sequenti, seu ex suppositione suæ existentiæ impediri non poterat, & ex illa suppositione reddebatur difficilis illa acceptatio pro illo instanti.

Sect. IX.

De Vindicatione.

1. Vindicatio formaliter respicit remotionem nocumenti, & aduersus iniuriam se defendere: Est virtus distincta à iustitia punitiua si sic præcisè consideretur: nam defensio priuata authoritate fieri potest, quæ præcise tendit in remotionem proprij nocumenti. A S. Augustino lib. 83. qq. vsurpatur tam pro priuata defensione, quam pro inflictione pœnæ, quæ rependitur pro iniuria, & confunditur cum charitate erga proximum, si punitur eo fine vt emendetur. Non tamen differt punitiua, si intendatur bonum commune si autem præcise consideretur, & formaliter ametur decentia, quæ apparet in punitione malefactoris, quemadmodum Deus punire posset creaturam rationalem peccantem (si neque producta, neque producenda esset alia creatura rationalis, aliquod ve vniuersum,) quia à recto ordine diuinæ legis exorbitare non timuit, tunc vindicatio est virtus distincta etiam à iustitia punitiua, eoque fine punit vt nihil sit informe, nihil inordinatum, sed suis locis, & gradibus dispositum: æquum enim est vt malefactori respondeat pœna, vti benefactori obsequium debitum pro beneficio, & bene operanti laus, & præmium.

Qua ratione differat à iustitia punitiua.

2. Vindicatio tamen vt sic actus virtutis non debet fieri priuata authoritate, sed superioris, ad quem solum executio huius actus pertinet. Licet priuata persona honeste possit exigere vt fiat vindicatio per publicam potestatem, vt sic aliquo modo reparetur eius iniuria, ipsamque reparationem iniuriæ amat vt per potestatem publicam seruetur rectus ordo, & sic etiam priuatus exercet actum specialis virtutis vindicationis.

Quando vindicatio sit actus virtutis.

3. Quo fit vt in Christo Domino puniente peccatorum delicta actus diuersarum virtutum considerandi sint, vel vnicus actus respiciens plura motiua. Etenim si consideretur Christus Dominus quatenus ex vi officij à Deo sibi traditi tenebatur punire homines sontes, dum Christus operabatur ex hoc motiuo exercebat actum iustitiæ commutatiuæ: nam ex hac virtute tenebatur iustitiam administrare. Si autem motiuum Christi in puniendis sontibus respiciebat commune bonum, eliciebatur à iustitia legali, quæ inclinat ad procurandum bonum totius. Si vero punire decernit quia diuina lex sic præscribit exercebitur actus obedientiæ. Quod si vindicationem statuit, quia sic congruit meritis sontis elicitur à Christo actus propriæ virtutis vindicationis. Omnesque actus Christi Domini tam satisfactorij, quam punitiui respiciunt motiuū iustitiæ legalis: est enim maxime decens vt iudex & Princeps, quoniam vt talis operatur, respiciat commune bonum. Saltemque actus quibus Christus satisfecit pro nostris peccatis, & quibus punire statuit hominum peccata, vel oriuntur ab actu procedente à virtute legali imperante tales actus vel illi actus immediate procedunt à prædicta iustitia legali, quæ inter virtutes morales est maxima, si religionem excipias.

Actus Christi punientis peccatorum delicta potest pertinere ad iustitiam commutatiuam. ad legalem. ad obedientiam. ad vendicationem.

4. Hæc potestas in Christo Domino, qua homo erat, sumendi vindictam de peccatis nostris erat ex commissine Dei, licet vnioni hypostaticæ deberetur, & illi conueniebat ratione muneris, & officij, quatenus est summus Sacerdos, ac spiritualis Rex. Et respectu hominum, qui nondum decessere è vita exercet vindicationem quos temporalibus afflictionibus, vel etiam spiritualibus iussi puniuntur propter veniales culpas, & dum peccatores priuantur vberioribus auxiliis, & in alia peccata prolabuntur, vel etiam temporales perpeti pœnas coguntur. Pertinet namque ad magnum honorem Christi vt omne hoc iudicium ipsi fuerit concessum iuxta illa verba Ioan. 5. *Omne iudicium dedit filio, vt omnes honorificent filium, sicut honorificant Patrem.* Neque est cur existimemus muneri Redemptoris non fuisse cum tota hac latitudine annexum munus iudicis, & vindicandi peccata. Imo nihil sit temporale conducens

Actus Christi satisfactorij & punitiui respiciunt motiuum iustitiæ legis.

cens ad salutem electorum quod voluntate etiam humana Christi non dispensetur.

4. Maior difficultas est nunc Christus satisfecerit vindicationi diuinæ qua poterat punire nostra peccata? Ratio dubitandi est, quia vindicatio mediocritatem postulat vt pœna non excedat mensuram delicti: atqui Christum puniri pro peccatis nostris fuit pœna superexcedens, quemadmodum ipsius satisfactio superabundans fuit ad delenda nostra peccata per condignam satisfactionem. Ideo vindicationi, per excessum opponitur crudelitas. Ideo etiam Deus nequit hominem excludere à regno ante præuisa demerita, quia voluntas absoluta puniendi causam suscipit ex delicto, alioqui esset crudelitas. Quare licet demus potuisse Deum præfinire pœnitentiam absolute ante præuisum peccatum vt absolute futurum, non tamen posset velle excludere à regno propter demerita ante præuisionem absolutã demeritorum; nam illa voluntas pœnitentiæ esset liberalis, & misericors, intenderet namque vt homo per pœnitentiam cautior, & humilior resurgeret; at vero voluntas excludens à regno esset punitiua, liberalitas autem in puniendo est crudelitas. Et ideo neque post præuisam culpam ordine rationis potest pœna infligi nisi actu existat aut extiterit reipsa delictum. Recognoscatur Augustinus Epist. 106. supponens Deum fore iniquum, si ante visum peccatum originale excluderet à regno, aut negatiue reprobaret: quia supponebat reprobationem negatiuam fuisse in Deo ex motiuo iustitiæ, idque probat ex Paul. ad Rom. 9. *Volens Deus ostendere iram* id est *vindictam iustitiæ* vt explicat S. Tho. ibi. & nos late ostendimus in tract. de prædestinat.

Qua ratione Christus satisfecerit vindicationi diuinæ.

5. His præiactis difficultas sese oculis intuentium obiicit: quoniam Christi satisfactio etiam vt vindicta, vel satispassio est superabundans, & infinite maior, & inadæquabilis per offensam secundum omnem suam realitatem, & formaliter, si sumatur vt Christi passio, & satisfactio, ergo non habuit æquinalitatem arithmeticam cum offensa ergo non fuit ex iustitia punitiua, aut virtute vindicationis quia tam punitiua, aut virtute vindicationis, quia tam punitiua iustitia, quam virtus specialis vindicationis requirunt illam arithmeticam proportionem inter culpam & pœnã, quemadmodum cõmutatiua iustitia illam intẽdit, & ideo difficile intelligitur, quonam pacto Christi satisfactio potuerit esse ex iustitia cõmutatiua, quoniã in ipsa reperitur nihil, quod considerari possit vt æquale debito, quia sub omni formalitate est infiniti valoris. & satisfactio, ac satispassio superabundans.

Rei difficultas.

6. Non tamen deest qui existimet satisfactionem Christi non fuisse superabundantem intensiue, licet eius bonitas, & valor fuerit simpliciter infinitus, & malitia peccati simpliciter finita; quia dum fatentur communiter Theologi non posse putam creaturam exhibere condignam satisfactionem pro peccato mortali, non potest in Christi satisfactione designari quidquam, quod necessarium non fuerit ad satisfaciendum pro tali culpa lethali, ac proinde nihil superabundare dicitur intensiue: quoniam tunc solum superabundare aliquid dicitur, quando reperitur aliquid vltra necessarium. Ideo omnipotentia Dei non dicitur intensiue superabundans ad creationem Angeli Michaelis verbi gratia, quia tota omnipotentia necessaria est ad creationem illius substantiæ Angelicæ, nihilque designari poterit in ipsa omnipotentia quod non fuerit necessarium omnino ad productionem illius termini.

7. Veruntamen licet daremus huic placito, quod supponit, nimirum Christi satisfactionem non fuisse superabundantem; quia nihil est in ipsa designabile, quod necessarium non sit vt fiat satis pro tali culpa; si quidem omnis satisfactio puræ creaturæ est in se sufficiens; adhuc non fit satispassionem Christi non fuisse superabundantem: etenim peccato mortali correspondet tanta pœna, quæ censetur sufficiens, & moraliter est infinite maior passio Christi Domini. Correspondetque peccato mortali grauiori pœna, quæ esset superabundans respectu peccati minus grauis, igitur à fortiori passio Christi erit superabundans, & infinite superexcedens.

Christi satispassio est superabundans

8. Falso etiam existimatur satisfactionem Christi etiam in genere satisfactionis non fuisse superabundãtem intensiue pro nostris peccatis: etenim merita Christi sub duplici consideratione possunt à nobis cogitari vt satisfactio condigna pro nostris peccatis, licet vnus titulus excedat alium: nam Christi humanitas non sanctificatur simpliciter infinite à sanctitate increata, & vt sic sanctificata dignificat opera modo sufficienti vt condigne satisfaciant pro nostris peccatis: aliunde vero persona Christi vt dignificans opera est infinite, & multo sanctior quam humanitas Christi ratione sanctitatis increatæ: quoniam humanitas vt sanctificata non est tam bona, ac ipsa persona diuina, ac proinde dignior est ipsa persona diuina vt remunerentur illa opera, quam humanitas diuinizata per Deitatem, & intensiue consurgit maior valor ex operibus Christi Domini, & persona infinita secundum se, quam ex eisdem operibus vt dignificatis à sanctitate increata, quatenus sanctificat humanitatem, quam minime reddit summe amabilem. Quo fit vt præcise considerata sanctificatione humanitatis Christi sufficienter remuneraretur opus Christi Domini, si alteri humanitati daretur in præmium alia vnio hypostatica, & sanctificatio ipsius humanitatis per sanctitatem increatam, prout hæc increata sanctitas est bona ipsi humanitati, quæ sanctitas minus bona est ipsi humanitati, quam sibimet ipsi: Deus namque amabilior est in se ipso, quam humanitas ratione præfatæ diuinæ sanctitatis. Neque confertur in præmium humanitati, nisi quod est bonum respectu illius, prout ipsi bonum est. Sic etiam sufficienter remuneratur opus puri hominis iusti, & superabundanter si iusto vt centum de nouo ratione dignitatis personæ duplicaretur gratia habitualis, quamuis actus esset remissus, & redderetur homo iustus vt duo centum. Consequenter etiam illud meritum multoties repetitum esset maius intensiue, vti duo peccata grauia, licet in se sint æqualia sunt quid maius intensiue in genere demeriti, quam vnicum tantum, quia adæquant aliud peccatum duplo maius intensiue. Quocirca actus Christi duplo melior in bonitate propria morali, dum mereretur duplicem vnionem hypostaticam dandam duplici humanitati esset maius meritum intensiue, si præcisè consideretur dignitas proueniens ab humanitate vt sanctificata. Sicut si primus actus vt sic dignificatus non haberet vim promerendi vnicam vnionem hypostaticam, & secundus actus se ipso melior polleret vi promerendi prædictam vnionem, vt subest illi sanctificationi, esset maius meritum intensiue; vel quemadmodum virtus actiua de se potens producere plures effectus simul, aut successiuè esset perfectior altera virtute, quæ solum pauciores effectus causare posset. Sic etiam Dei omnipotentia est perfectior in ratione virtutis,

Christi satisfactio in genere satisfactionis est superabundans intensiue.

virtutis, quam causa creata, non tantum, quia meliori modo producit, sed quia plura successiue producere potest nec non quia plura simul. Cognitio etiam plura obiecta repræsentans & perfectior cæteris paribus cognitione repræsentante pauciora obiecta, & notitia repræsentans plura obiecta diuersæ speciei, & inæqualia, est longe perfectior, si cætera imparia non sint, cognitione repræsentante solummodo vnicum, & melius obiectum repræsentatum ab altera notitia simul cum aliis obiectis; ac proinde intensiue perfectior erit cognitio repræsentans plura obiecta æqualia, quam notitia altera repræsentans vnicum ex illis obiectis.

9. Consectarie etiam fit licet humanitas Christi vt sanctificata per Diuinitatem sub hoc præciso respectu vim habeat promerendi vnionem hypostaticam elicito actu remississimo, & infimæ virtutis, fore alium actum intensiue perfectiorem maioris meriti intensiue. Tum quia posset mereri vnionem hypostaticam perfectiorem, multis namque nominibus poterit vna vnio hypostatica superare perfectionem alterius; poterit namque vna, vel plures perfectiones exigere, vel easdem strictius exposcere, aut identificare secum aliqua prædicata, quæ minime exiguntur ab vnione hypostatica ex genere suo. Tum etiam, quia secundus actus de se perfectior in genere moris non solum emerebitur vnionem hypostaticam, sed simul cum illa obtinebit remissionem cunctorum nostrorum peccatorum: secus autem prior actus si solum attenderetur humanitas vt sanctificata; non vero dignitas personæ infinitæ secundum se.

Vnio hypostatica potest esse perfectior vna quam alia.

10. At vero si consideretur valor proueniens cuilibet actui meritorio Christi Domini ex dignitate personæ secundum se, extenditur ad omne præmium excogitabile; ac proinde satisfactio Christi sic considerata nequit non esse superabundans pro nostris peccatis: nam valor consurgens ex ipsa sanctificatione humanitatis, quatenus vt sic præcisè illa sanctitas dignificet opera est sufficiens vt Christi satisfactio sit condigna pro nostris peccatis: illa autem satisfactio est maior (vt diximus) si consideretur dignitas ipsius personæ secundum se, ac per consequens sub hac consideratione nequit non esse satisfactio superabundans; quoniam est multo maior, quam satisfactio altera, quæ signatur tanquam sufficiens. Potestque adhuc considerari casus iuxta multorum opinionem possibilis, in quo non diuina personalitas formaliter immediate, sed potius Diuinitas copularetur humanitati, in quo euentu, licet humanitas sanctificaretur per Diuinitatem opera elicita à persona humana (supponit casus humanitatem tunc retinere propriam subsistentiam) non essent valoris simpliciter infiniti, licet sufficerent ad satisfaciendum pro nostris peccatis.

11. Fuit tamen qui diceret illam satisfactionem sic consideratam vt procedentem ab humanitate sanctificata per Diuinitatem, & abstrahendo à persona infinita satisfaciente non intelligi vt sufficientem ad delenda condigne nostra peccata. Hoc tamen procul recedit à vero; quoniam magis complacet Deus in humanitate sic sanctificata, quam displicet in peccato mortali: non enim est cur Diuinitas nequeat humanitati communicare dignitatem maioris amoris quam peccatum communicat odij: nam adhuc humanitas non esset æque amabilis ac Deus ipse. Sic etiam licet consideremus personalitatem diuinam esse formaliter minus perfectam quam Deitatem, adhuc personalitas Verbi vt condistincta virtualiter à Diuinitate tribuit sufficientem valorem operibus Christi Domini vt sint condigna satisfactio pro nostris peccatis. Ratio à priori est, quia dum humanitas vt sanctificata præstat Deo obsequium submittit excellentiam illi prouenientem à sanctitate increata, & fundamenta quæ probant merita Christi Domini esse valoris simpliciter infiniti, quia ipsa persona in se intrinsece constituit valorem, probant pariter illam satisfactionem esse sufficientem, quia humanitas intrinsece sanctificatur per Diuinitatem, & Diuinitas intrinsece constituit illud meritum: Deus autem solum se habet extrinsece respectu offensæ. Adde ad meritum necessariam non esse illam formalem submissionem excellentiæ; quia licet Christus non consideraret suam excellentiam, & existimaret errore inuincibili se esse personam non diuinam, sed humanam, eiusque humanitatem minime vnitam esse Diuinitati, adhuc eius opera essent infiniti valoris: quemadmodum opera hominis iusti inuincibiliter putantis se esse in peccato mortali sunt condigne meritoria gratiæ, & gloriæ. Neque personalitas Christi Domini dum eius humanitas operatur formaliter se submittit, quia non cognoscit neque amat per cognitionem, & amorem elicitum ab humanitate, licet constituat personam quæ se submittit. Quod autem persona dicatur se submittere, & humanitas dicatur submittere suam sanctificationem nullius est momenti ad existimandum illam sanctificationem humanitatis per Diuinitatem non esse sufficientem vt opera humanitatis sint condigna satisfactio pro nostris peccatis. Id etiam demum explanabo, & roborabo in tractatu de merito Christi.

Satisfactio Christi vt procedēs ab humanitate sanctificata per Deitatē, præscindendo à dignitate personæ infinitæ, est sufficiens ad delenda nostra peccata.

Melius respondebitur asserendo Christum dominum iustitiæ vindicatiuæ satisfecisse; quia licet hæc iustitia per se loquendo petat æqualitatem pœnæ cum delicto, non vero superexcedentem pœnam; nihilominus ex pacto poterit iudex renunciare iuri puniendi delictum sub conditione quod alter loco delinquentis velit subire tantam pœnam, quando communi bono hoc maxime expedit, & quia communi bono maxime expediebat Christum pati pœnas nostris sceleribus debitas; quia alioqui nusquam Deo exhiberetur condigna satisfactio pro offensa, neque erant homines à culpa liberandi nisi per passionem Christi; ideo sua passione vtrumque munus præstitit, nempe & satisfaciendi condigne pro offensa, & extinguendi ius puniendi hominem pœna æterna, qui sufficienter esset dispositus ad iustificationem aut reciperet sacramentum iustificans virtute meritorum Christi. Quare licet ex parte Dei intercesserit aliqua gratia, quatenus voluit acceptare passionem Christi, cum posset pœnam exigere ab ipso reo, tamen ex suppositione illius gratiæ Christus iustitiæ vindicatiuæ fecit satis, quia extinxit ius quod erat in Deo iudice ad exigendam pœnam à reo, dum Christus se obtulit tanquam reus. Habet quidem iudex ius exigendi pœnam ab ipso reo, & potest quandoque exigere à fideiussore maiorem pœnam, quam correspondere delicto independenter à satisfactione, si illa pœna necessaria sit vt fideiussor satisfaciat pro offensa; sic enim potius est gratia iudicis, & creditoris dum intercedit pactum, & constituitur alter fideiussor. 12.

Ratio ob quā Christus satisfacit iustitiæ vindicatiuæ.

Pro integra intelligentia huius responsionis notetur crescere dignitatem pœnæ ex impotentia satisfaciendi pro offensa, & ideo quando reus satisfacere nequit parti læsæ cogitur à iudice 13.

Dignitas pœnæ crescit ex impo-

aliq uid

teatiâ satisfaciendi pro offensâ. aliquid læso tribuere, confiscarique solent bona delinquentis, & applicari parti læsæ, cui minime satisfit; quia nulla punitio, & virtus vindicationis deposcit vt ei, cui non fit satis pro iniuria, applicetur aliquid quasi vice alicuius compensationis. Quare in peccato mortifero contra Deum duplex considerari potest dignitas pœnæ, vna quæ consurgit independenter ab impotentia satisfaciendi pro culpa, quæ remanere posset, quamuis Deus extrinsece condonaret gratis offensam, & homo maneret non peccator, & talis est pœna damni, & sensus æterna, qua puniuntur damnati; eadem nanque diuinitus puniri possent propter peccata commissa, quamuis Deus per extrinsecam condonationem culpam auferret: alia autem dignitas pœnæ reperitur in culpa lethali eo quod homo nullatenus possit satisfacere pro offensa: nam quia illa offensa est adeo grauis vt cuncta opera possibilia puri hominis nequeant esse condignâ satisfacti, pro ipsa acquirit Deus supremus iudex ius applicandi parti læsæ, nempe sibi metipsi, quæuis opera possibilia tali creaturæ, & exigendi ab ipsa quamcunque pœnam excogitabilem, quatenus ita fit aliqualis reparatio iniuriæ; dum enim homo punitur magis propter iniuriam illatam, tribuitur Deo ipsi maior honor, & sic quodammodo restituitur honor, dum in gratiam læsi punitur reus. Cum igitur peccato mortali sic considerato correspondeat pœna simpliciter infinita, & nulla pœna damni aut sensus possit intelligi adeo grauis, vt peccato mortali non correspōdeat iuste pœna grauior, consequens est vt pura creatura non possit condigne satis pati pro mortali, & consequenter iudex potest pacisci de acceptanda satispassione Christi fideiussoris; quia non censetur magna vindicatio, quæ absolute necessaria est vt debitū pœnę ad æqualitatē persoluatur.

14. Et vt discursus procedat absque dependentia vlla ab illo principio de impossibilitate condignæ satispassionis puræ creaturæ pro peccato mortali, sufficit supponere impossibilitatem satisfactionis condignæ pro offensa: quoniam Deus ob impossibilitatem puræ creaturæ ad satisfaciendum potuit nolle deponere odium inimicitiæ contra peccatorem nisi talis ei daretur condigna satisfactio ex parte Christi vt simul esset satisfactio, & satispassio. In hoc vindicationis virtus ex parte Dei non excedit modum, quia sistit intra limites iuris reperti in Deo ad non deponendam inimicitiā donec à fideiussore Christo talis exhiberetur satisfactio. Vindicatio autem, & iustitia punitiua licet intendant æqualitatem arithmeticā pœnæ cum culpa; non tamen intendunt equalitatem ipsius pœnæ secundum se præcisè, sed inspectis omnibus circunstantiis: pœna autem quæ secundum se censetur magna, si ex alio titulo sit iam debita, vel si duplici titulo inferatur nō erit magna sed potius parua, & adhuc poterit perdurare ius exigendi maiorem pœnam. Passio vero Christi petebatur à Christo titulo satisfactionis pro aliena culpa, & erat titulo supremi dominij debita Deo ipsi, nam illam ex illo iure poterat exigere; quare licet illam pariter voluerit exigere in satisfactionem pro pœna, non nimium exigebat inspectis omnibus circunstantiis, sed parum, & adhuc manebat cū potestate exigendi vlteriores pœnas, nisi passione illa voluisset esse cōtentus. Petiuit ergo Deus illā Christi voluntariam passionē ex duplici motiuo inadęquato nempe in satisfactionem pro nostris offensis, & in suppliciū seu vindicationem.

Qualiter vindicatio, & iustitia punitiua respiciat æqualitatē arithmeticā pœnæ cū culpa.

15. Ad hæc, Vindicatiua iustitia, & Vindicatio virtus petunt æqualitatem arithmeticam inter culpam, & pœnam, nisi fideiussor voluntarie velit sustinere maiorem pœnam; Christus autem noster fideiussor voluntarie sustinuit passionem eo inito pacto cum Deo iudice, vt sic iudex cederet iuri infligendi modo supra explicato, pœnam reo: Deus autem post tale pactum initum posuit in Christo iniquitates nostras, id est pœnas nostris sceleribus debitas acceptando pœnas, quas Christus voluntariè sustinuit loco pœnarum, quæ nostris culpis debebantur. Virtus ergo vindicationis vult pœnam quatenus rationabiliter correspondet culpæ attentis omnibus circunstantiis; illa autem passio si introspiciantur circunstantiæ, quæ interueniebant, & non redimendum aliter humanum genus, & voluntarie Christū se constituisse fideiussorem rationabiliter respondit offensis omnium nostrum.

16. Dices Christum Dominum non satisfecisse de rigore iustitiæ vindicatiuæ, licet se obtulerit ad subeundam pœnam non solum æqualem, sed maiorem quia interuenit gratia acceptationis illius passionis; quia iudex ab ipso reo pœnam exigere potest. Sed contra erit, quoniam interuenire eiusmodi gratiam minime præstat vt ex suppositione gratiæ factæ, non satis fiat ex rigore iustitiæ. Sicut si debeas equū Paulo, licet creditor ius habeat ad equum illum, si tamen acceptet pecuniam æquiualentem, extinguitur de rigore iustitiæ debitum ad æqualitatē, quia fit commutatio vnius pro alio, & quod redditur est æquiualens in valore rei debitæ, & aliunde ipsa solutio extinguit omne ius creditoris. Sic & qui dat centum pro equo soluit illum de rigore iustitiæ, licet dominus equi antecedenter ad pactum ius habeat retinendi equum: etenim si illud vult vendere non potest maius pretium postulare, quia supponimus illud esse summum pretium iustum. Cuius ratio est quia creditoris gratia se habens præsuppositiuè ad actum satisfactionis minime supplens inæqualitatem illius, non tollit neque minuit rigorem satisfactionis. Certum nanque est illum qui donatus fuisset ingenti quantitate argenti, posse ex illo argento satisfacere debitum quod antea contraxit, & resarcire damnum, quod inscio domino intulit.

17. Hæc maxime locum habent si cōmutatio pœnæ fiat in gratiam iudicis, & boni communis: Deus autem maluit Christum Dominum sustinere illa tormenta, quam nos, qui peccauimus, torqueri. Quod aperte cernitur in iustitia commutatiua; nam si creditor malit pretium recipere, quam rem ablatam, satisfacies illi reddendo pretium. Neque est cur existimes id solum locum habere in iustitia commutatiua; non autem in punitiua: nam etiam in humanis sic pœna posset imponi vt per alium posset sustineri, si id bono communi expediens crederetur. Maxime si antecedenter lege eiusmodi genus satispatiendi statutum esset, vt scite aduertit Suarez hic disp. 4. sect. 6.

Sect. X.

De Veritate seu veracitate Christi.

1. Veritas virtus moralis respicit specialē bonitatē conformitatis verborū cum cognitione. Per se nanque turpe est mentiri, seu verba menti non esse conformia; alioqui societas rationalium creaturarum maxime turbaretur. Hinc assurgit celebre illud dubium an vti liceat æquiuocatione insensibiliter: nā quando verba etiā externe æquiuoca sunt, licere vti æquiuocatione ex iusta causa tenet cōmunissima, & certissima sententia. Quoad locutiones vero mentaliter restrictas maius videtur esse dissidium. Qui vero putant id sæpe licere, confirmant suum sensum exemplo Christi Domini: nam Marci. 13. Christus discipulis quærentibus

Obiectum Veracitatis prout virtus moralis est.

bus quando dies iudicij futurus esset, responsum dedit inquiens: *De die autem illo, vel hora nemo scit, neque Angeli in cælo, neque filius hominis*; cum tamen Christus certo sciuisset diem illum, licet sub secreto illum sciuerit. Item Ioan. 7. cognatis ab ipso petentibus vt dignaretur ascendere Ierusalem ad instantem diem festum, inquit *Ego non ascendo ad diem festum istum*, nimirum manifeste; nam paulo post occulte ascendit. Ad hæc Lucæ. 24. Christus *finxit se longius ire vltra progrediens, & vale ipsis* dicens; hoc erat operibus externis vti æquiuocatione facta aliqua restrictione mentali, licita est ergo etiam verbis dicta æquiuocatio cum mentali restrictione.

Ioan. 7.

Lucæ. 24.

2. Propter testimonium illud ex Ioan. 7. affirmat P. Sanchez lib. 3. summæ cap. 6. num. 15. posse absque mendacio vsurpari sermonem de se non ambiguum, non admittentem ex se sensum illum, neque ex circunstantiis occurrentibus, cum restrictione mentali, ita vt propositio compleatur non solum verbis, sed mentali conceptione determinante verba vt alium sensum compleant non secus ac si quis alta voce proferret propositionem quæ astantium iudicio esset falsa, & submissa voce ab aliis non perceptibili nonnihil adderet, quo integer sermo redderetur verus. Confirmat, quia mendacium non est tantum quando quis verbis exprimit quod in mente non habet, sed quoties factis métiaduertatur, vt monet S. Tho. 2. 2. q. 111. art. 1. At mendax non est, qui vltra progrediens, & sociis vale dicens non vult significare animum vltra progrediendi, quamuis socij id concipiant, sed tantum vult occultare animum suum, vt docuit S. Tho. loc. cit. ad 4. igitur non mentitur qui verbis de se non ambiguis, neque ex circunstantiis non intendit aliquid significare quod non est, sed tantum occultare veritatem per restrictionem mentalē, quia mens non intēdit dicere quod verba exterius sonāt, sed ea proferre in sensu vere in méte concepto; nam mentalis restrictio est proportionata verbis, & illis adiuncta verum sensum efficit.

3. Faceturque n. 12. non esse culpam vti eiusmodi amphibologiis ioco, & causa honestæ recreationis secluso iuramento. Putat etiam non esse culpā mortalē vti his restrictionibus mentis absque necessitate iurādo amphilogicè quoties id non accidit in iudicio legitimo, vel in materia præiudiciali.

4. At tenendum est minime licere vsurpare verba quæ ex sua significatione non sunt ambigua, neque ex occursu circunstantiarum, ita vt verum sensum reddant ex mentali restrictione: secus si prudens auditor ex illis merito colligere posset aliquid tacite subintelligi licet seclusis illis circunstantiis propositio reputaretur falsa. Ratio est quia per solam externam locutionem prout ab interiori dimanat alteri homini aliquid dicimus; quia per interiorem nihil homini significamus, nihil enim poterit alicui esse signum, nisi quatenus ab eo potest cognosci: significare autem aliquid alicui, est ei esse, siue dare alicuius rei signū, ac proinde locutio solum est significatiua alteri homini quatenus exterius profertur; igitur locutio mere interna nequit complere significationem locutionis externæ, efficiendo vt exterior locutio plus, aliudve significet, quam significaret absque illa restrictione mentali. Eaque propter si res attente consideretur, nequeunt cum tali restrictione interna proferri verba, quin loquens intendat dicere falsum; quia loquens intendit proferre illa verba, quæ secundùm se falso significant, ac proinde indirecte vult significare falsum. Sicut qui scienter vult efficere aliquid directe occisiuum alterius, secundum æstimationem moralem, & quoad imputationem culpæ intendit illum occidere.

Non licet vti æquiuocatione, quando verba nec ex se, nec ex occursu circunstantiarum sunt ambigua.

Si autem ratione circunstantiarum significatio sit ambigua licebit vti tali amphibologia ex iusta causa, tunc enim implicite insinuatur alter sensus, vt si quis interrogetur à iudice an tale crimen fecerit, quod re ipsa commisit, occulte tamen, absque mendacio, licite respondebit se id non fecisse, quia cum iudex solum censeatur interrogare de criminibus, de quibus reus sit sufficienter infamatus, dum reus negat se illud fecisse ratione circunstantiarum subintelligitur, ita vt sit probabile in iudicio. Item cum quis te interrogat an aliquid de re aliqua scias, tacite interrogaris num id scias ita vt licite possis illi dicere & recte respondebis, si sub secreto illud scias, reticere. 5.

Secus si verba sint isto modo ambigua.

Quia tamen sæpe desunt verba ambigua ex sua significatione, vel ratione circunstantiarum occurrentium, ideo prædicabant Ecclesiæ Patres quauis necessitate vrgente proferendum esse sermonem; quia supponebant minime licere illas restrictiones mentales; alioqui nulla daretur mentiendi necessitas, & falso supponsuissent hæretici, qui dicebant quandoque licere mentiri ad vitandum graue damnum proximi, vel rei publicæ, necessitate vrgente hoc licere quia nulla posset esse mentiendi necessitas ad vitandum illud graue damnum, si liceret vti prædicta restrictione mentali. Perperamque Patres supposuissent posse contingere casum in quo mendacium esset omnino necessarium ad declinandum grauissimum damnum, & nihilominus nunquam licere; quoniam nulla esset mentiendi necessitas ad vitandum damnum si prædicta amphibologia cum restrictione mentali vti liceret. 6.

Ex his non erit difficile excutere aduersariorum obiecta ex dictis, & factis Christi Domini. Ac primo verba illa Marc. 13. *De die autem illa, vel hora nemo scit neque Angeli in cælo neque Filius hominis*, exponuntur de scientia practica, quæ ad sui manifestationem inclinat, siue de notitia legati, & doctoris hominum; non enim Christus hunc sciebat vt legatus, & doctor hominum, quia carebat commissione nunciandi illum diem hominibus. Interrogatur Christus vt doctor & legatus, quare cum ille non sciuerit vt legatus, & doctor, quia non habebat commissionem de hoc agendi, ex circunstantiis completur sensus, videlicet se tanquam legatum & doctorem id nescire. Ita exponuntur illa verba ab Ambrosio lib. 6. de fide cap. 8. Hieron. Chrysost. Theoph. in cap. 24. Matth. Basil. lib. 4. in Eunomium August. lib. 1. de Genes. contra Manichæos cap. 22. & lib. 1. de Trinit. c. 12. Gregorij l. 8. Regist. Epist. 42. Confirmantque hanc expositionem similia sacræ paginæ testimonia, vt illud Genes. 22. *Nunc cognoui quod timeas Deum*, id est, cognoscere te feci, & scientia ista practica vt te experimento doceret. Simile est illud ex Genes. 18. *Descendam & videbo virum clamorem qui venit ad me opere compleuerint*, ex circunstantiis namque colligitur se loqui de notitia peccatorum taliter practica vt cerneret iam plenitudinem tēporis ad agendum, & puniendum peccata vt notat Hilarius lib. 9. de Trinit. qui & ibidem aduertit Christum dixisse se nescire diē illum scientia, quæ connotaret tempus loquendi. 7.

Nunquam Christus vsus est æquiuocatione mentali. Exponuntur sacræ paginæ testimonia.

Neque dissimilis est expositio aliorum Patrum, nimirum Epiphanij in Ancorato, & Bernardi lib. de 12. gradibus humilitatis; aientium Christum practice tunc nescisse diem iudicij quia tunc non exercuerat iudiciariam potestatē; quo sensu Adam dicebatur nescire bonum & malum. Patri autem dicitur practice scire, quia omne iudicium dedit Filio. Vtebatur que Christus hac æquiuocatione;

sciebat

sciebat enim diem illum sub secreto, & volebat occultare secretum vsurpando verbum, *nescire* in illa significatione, quæ minime recedit à significatione aliqua verborum. Quemadmodum Ecc. 8. secundum translationem L X X. *Qui custodit mandatum, non sciet verbum malum*, vbi habet vulgata editio. *Qui custodit præceptum non experietur malum*. Et 2. ad Corinth. 5. *Eum qui non nouit peccatum*. Ille porrò, qui loquitur amphibologice non curat vt accommodatè ad rem de qua agitur, loquatur attentis præcisè verbis secundum se, sed attentis omibus circunstantiis, quæ aliquo modo possunt reddere sensum verum.

Eccle. 8.

2. ad Cor. 5.

8. Secundo colligitur interpretatio illorum verborū Ioan. 7. *Ego autem non ascendo ad diem festum istum*. Christus nanque secundum interrogantiū mentem aiebat se non ascensurum ad diem festum, nimirum palam & cum manifestatione sui per prodigia; hæc enim erat cognatorum postulatio, neque illi curabant de occulta ascensione: nam fratres eius, nempe consanguinei, qui non erant de numero Apostolorum, sed alij nec dum in eum credentes petebant ab ipso, vt mirabilia faceret in Ierusalem, quæ erat Iudæorum metropolis ad quam erant omnes Iudæi confluxuri ob festiuitatem, & ideo aiebant, *si hæc facis manifesta te ipsum mundo*. Quibus aiebat Dominus. *Tempus meum nondum aduenit*, significans nondum esse tempus publice & cum manifestatione signorum ascendendi in Ierusalē; nam ideo addidit; *Tempus autem vestrū semper est paratum*; illisque tacite insinuat non competere ipsis authoritaté illam adhortandi ipsum ascē. dere in Ierusalem publice cum signis, & miraculis.

9. Sensus præterea est se non ascendere vt persona publica ad festum, & quia ipse erat persona publica, & omnium magister significat se non ascendere ad festum celebrando festum ita vt illud sua præsentia redderet celebriorem. Petebant cognati vt festum illud suo ascensu celebriorem redderet, quoniam eius authoritas tanta erat, vt sua præsentia posset festiuitatem illam reddere celeberrimam, & eorum petitionem reiicit asserens se non ascensurum ad celebrandum festum, videlicet ad reddendam celebrem festiuitatem sua publica pręsentiâ, quia nondum erat opportunū tempus publice ascendēdi. Postea vero cum à se cognatos ablegasset, & ipsi abiissent in diem festū, venit in Ierusalē non manifeste, sed veluti furtim, & occulte.

10. Postremæ difficultati respondemus Christum Dominū finxisse se longius ire; quoniam ita composuit motum suum quasi volentis longius ire, eiusmodi tamen motus ex circunstantiis non significabat determinatam & absolutam voluntatem vlterius progrediendi, sed voluntatem longius incedendi nisi precibus discipulorum cogeretur ad ibi manendum. Sic etiam quoties vrbane quis asserit se non ingressurū ante alium solum significat ex circunstantiis non prius ingressurū nisi compellatur amici precibus. Christus autem volebat vlterius progredi nisi detineretur à discipulis.

11. Et licet concederemus licere aliis hominibus aliquando vti locutione externa, quæ nequeat habere verum sensum, sed solummodò falsum nisi adiuncta restrictione mentali, adhuc hoc non debet admitti in Christo Domino nobis proponente verbum Dei, neque in Deo ipso; quoniam si hoc esset possibile possemus in cunctis Sacræ Scripturæ testimoniis dubitare an forte Deus vtatur tali mētali restrictione, eo quod habuerit causas nobis reconditas ad vtendum prædicta restrictione. Et quāuis Christus Dominus, vel Deus pronunciaret se non vti restrictione mētali, possemus

Quamuis hominibus liceret restrictio mentalis, adhuc in Christo admittēda non esset.

adhuc ābigere an in illa reflexione vsus fuisset tali mentali restrictione. Ratio huius asserti est; quia Christus Dominus vt doctor omniū nostrū, & loquens nomine Dei, & Deus ipse dum volunt eiusmodi dictis super omnia credi tenētur nobis nō esse iusta erroris occasio & dum veracitas, ac fidelitas Dei exigunt super omnia credi prędicta asserta, ita exigunt ne nobis esse possint iusta erroris occasio, qualis esset si adhiberetur illa mētalis restrictio.

12. Confirmatur, Ad vtendum illa restrictione mentali non sufficeret quæuis causa, sed requireretur vt esset necessaria ad vitandum aliquod graue malum, quod aliis modis non posset facile vitari, atqui Deus quæcunque incommoda facillime aliis mediis vitare posset, ac proinde non potest vti tali amphibologia. Aliunde etiam plura habet incommóda vsus illius restrictionis mentalis in Deo loquente, & in quouis vere nomine Dei loquente, & veram Dei reuelationem proponente, quam in communi hominum collocutione, igitur licet aliquando homines licite vterentur illa amphibologia cum restrictione mentali, non ideo liceret Deo ille vsus, neque Christo Domino loquenti nomine Dei.

Cur Deo repugnat.

13. Imo firmiter asserendum est, non posse Deum nobis loqui mysteria fidei oratione adeò implexa habente sensum obuium falsum, & sensum verum adeo subobscurum, vt nemo possit verum sensum aliqua ratione assequi, aut coniicere ibi latitare alium sensum verum, præter illum qui obuius est: si enim ita Deus loqueretur, esset moraliter hominibus causa erroris, vel præberet occasionem dubitandi de veritate illius locutionis.

14. Ex dictis colligo contra nonnullos minime licere illis qui à loco peste infecto discedunt in vrbem aliam, dum interrogantur à custodibus, an ex tali loco veniant, iurare, & cum iuramento negare se ex illo loco venire, quamuis certo illis constet non esse peste infectos: quia interrogatio custodum non censetur solum esse, an ita veniant, vt sint infecti; etenim custodibus iuste præcipitur excludere è ciuitate quotquot ex illo loco venerint, siue infecti sint, siue non, propter periculum quod ciuitati subesset admittendi aliquos infectos, si admitterentur omnes qui credunt se non esse infectos. Quare nusquam cessat ratio legis in generali, licet hic in particulari iudicet se non esse infectum: quoniam si proprio cuiusquem iudicio hoc relinqueretur, sæpe consurgeret non leue incommodum, cum vix possit omnino certo constare hominem venientem ex loco infecto, non esse infectum, saltem in vestibus.

Illatio.

15. Inquiris quomodo loquendum sit iuxta nostram sententiam, quando aliquid scimus sub secreto, & alter ex malitia interrogat an id scias, & reflexe aduertit se non interrogare de notitia practica in ordine ad loquendum cum alio homine, sed cognitione ipsa secundum se, & in hoc solum modo sensu, quem frequentius verba significant? Respondeo adhuc licite responderi te nescire; quia non teneor ego respondere ad mentem interrogantis, sed satis est quod verba à me prolata habeant in se sensum verum, quia tunc non respondeo illi, quia non habet ius interrogandi sed pronuncio propositionem veram ad tegendum secretum Ita etiam si necessitas postularet, & quis interrogaret: *Vidisti canem terrestrem?* posses assertiue dicere. *Non vidi canem*. Imo & posses dicere, *non vidi*, quia illa propositio *non vidi* imperfecta est, & indicat externe aliquid suppleri in mente, & tunc poterit in mente constitui restrictio *canis marini*, quia non respondetur interroganti

Qualiter vt liceat æquiuocatione, ne detegatur secretum.

rogànti, sed aliquid assertiue pronunciatur, vt abscondatur secretum.

16. Aliter huic difficultati respõdet Lugus disp. 23. de Pœnit. sect. 4. n. 78. fatetur nanque aliquo interrogante: *Vidisti canem terrestrem?* non posse te dicere, *non vidi*, quia ex vi interrogationis cessauit æquiuocatio, & nihilominus ait si interrogeris an scias peccatum scientia confessionis? licite à te responderi, *non scio*, intelligendo de alia scientia vtili ad respondendum, quia voces semper significant scientiam loquentis directe vltra totum obiectum, quod significant explicite, & verbum *scio*, significat etiam ex institutione hominum scientiam vtilem ad respondendum: sicut qui habet vnum panem sibi omnino necessarium, vere respondet petenti panem commodatum, se nullum habere, quia nullum habet, quem pôssit commodare. Et facta quauis reflexione ex parte interrogantis semper possum negare; quia semper vltra id totum quod ille interrogat addunt voces respondentis aliam scientiam circa quam interrogans non apponit restrictionem.

Respondet Lugus.

17. Est tamen perdifficilis hæc responsio; quoniam ex parte interrogantis posset comprehendi omnis scientia, quæ additur à respondente, & potest vltimo excludi illa scientia. Etenim potest adiicere interrogans, se nullatenus agere de scientia vtili ad respondendum licite, sed potius de inutili, ita vt nullo modo fiat satis suæ interrogationi per aliquam scientiam vtilem ad respondendum licite. Secundo quia etiam si aliquis interroget: *Vidisti canem terrestrem?* posset responderi, *non vidi*, intelligendo de visione vtili ad respondendum tibi. Imo iuxta huius authoris principia sensus illorum verborum *non vidi* erit: *Scio me non vidisse* visione vtili ad respondendum tibi. Adde licet voces etiam directè, & ex institutione significent conceptus vt in Philosophia edocui, non ita illos significare vt hæc propositio: *Homo est animal rationale*, quæ ore profertur, in mente sit hæc, *Ego scio hominem esse animal rationale*; quia hanc postremam non habeo in mente nisi sub aliis vocibus. Possetque etiam procedi in infinitum in significatione illorũ verborum, *non vidi* facta reflexione supra scientiam. Denique non negaret hic author facta illa interrogatione: *Vidisti canem terrestrem?* posse dici, *non vidi canem*, quia propositio illa cum ex verbis æquiuoca sit, habet verum sensum, licet ille verus sensus non sit ad mentem interrogantis, igitur eadem ratione poterit solum modo proferre verba illa *non vidi*, quoniam secundum significationem suam habent sensum imperfectum, & aliquid mentaliter suppleri denotant. Neque debent restringi per verba interrogantis inique, sicut non debet determinari per verba interrogantis illa propositio *non vidi canem*, quia licet de mente interrogantis constet, etiam pariter constat de iniqua interrogatione, quæ responsione censetur indigna, & ideo videndum est, an verba illa independenter ab eo quod respondeant quærenti possint habere verum sensum.

Eius responsio impugnatur.

Sect. XI.

De Fidelitate Christi Seruatoris, ac primo de Fidelitate in genere.

1. Fidelitas dicitur quædam veritas factorum, & ideo nonnulli virtutem Fidelitatis non distinguũt à Veracitate; quia curare vt dictum ante prolatum conformetur factis, est quædam veritas. Vnde qui ex Fidelitate promittit, obligat se tantum ad efficiendum vt tali tempore verum sit dicere, quod id fiat, & ideo consonantia Fidelitatis, ac Veracitatis cum recta ratione eadem est.

Difficultas etiam non modica est in declaranda illa speciali virtute Fidelitatis. Et quidem à iustitia distingui fatentur communiter authores, licet Sotus lib. 7. de iust. q. 2. art. 1. in solutione 1. videatur illam cum iustitia confundere; tamen si recognoscantur, quæ docuit in relectione de tegendo secreto q. 1. memb. 1. & in 4. dist. 20. q. 2. art. 2. constabit duplicem Fidelitatis virtutem concessisse, & de vna illarum contendit eandem prorsus esse cum iustitia. Minus facile intelligitur Lessius dum Fidelitatem à iustitia distinguit, & debitum promissionis à debito iustitiæ, & pariter docet per promissionem dari ius ad rem, quod etiam ad hæredem promissarij traiiciatur; promissionemque onerosam esse vel eiusdem generis cum gratuita, licet onerosa obliget lege iustitiæ, aut suo modo pertinere ad obligationem iustitiæ. Et quod plus est probat promissionem simplicem obligare ex iustitia, quia obligatio contractuum est obligatio iustitiæ, & non oritur nisi ex promissione, ergo promissio inducit obligationem iustitiæ. Huic tamen doctrinæ plurima incommodant vt ex dicendis patebit. 2.

Sed ne Fidelitatem à iustitiæ virtute, vel iustitiæ valde affini (vt putauit ibi Lessius) distinguamus, argui poterit; quoniam Fidelitas cuius est implere promissum, obligat plus quam virtus veritatis, cuius est verificare assertum: nequit autem intelligi, quæ sit hæc maior obligatio nisi sit iustitiæ, vel virtutis iustitiæ valde affinis, ita vt per promissionem detur verum ius ad rem. 3.

Attingit hæc obiectio dubium supra insinuatum, num Fidelitas distinguatur à veracitate. Distingui affirmant Lessius loc. cit. P. Molina tom. 1. disp. 262. Meratius de iustitia disp. 19. sect. 8. Gaspar Hurtado disp. 1. de matrimo. diff. 3. in fine. Quibus subscribendum iudico; quamuis P. Vasquez 1. p. disp. 85. Rebellus lib. 18. q. 4. P. Soarius relect. de libertate diuina disp. 2. oppositũ doceant. 4.

Fidelitas distinguitur à veracitate.

Nostram conclusionem probat Meratius; quia si ex veritate esset obligatio implendi promissa, maximè quia ex eadem virtute sit obligatio efficiendi vt verba menti, & vt facta verbis respondeant: hoc autem verum non habet; alioqui etiam esset obligatio implendi quod quis non promisit, sed solum proposuit, dixitque verbo, nisi enim fiat non verificabuntur verba per facta. Vt huic argumento fiat satis, se in omne latus vertunt authores, quorum solutiones videri possunt apud Torres de iust. disp. 46. dub. 20. quæ mihi nullo modo probantur, vt postea indicabitur. 5.

Probatio Meratij.

Argumentum nihilominus videtur infirmum; licet enim resilire à bono proposito semel conceptο ex aliqua causa iusta nulla sit culpa, vt recte obseruarunt Valéria 2. 2. disp. 6. q. 6. punct. 1. Toletus lib. 4. summæ cap. 17. n. 7 & alij. (quamuis nonnulli hoc negent quibus fauere videtur Nauarrus sum. Latin. cap. 12. num. 22. dum ait non perseuerantem in proposito non peccare mortifere, & subiicit, quod hispane dixerat, nempe nec venialiter:) tamen contendunt merito aduersarij hoc distare inter promissionem & simplex propositum, quod verba promissionis significant rem vt certo futuram: nudum vero propositum sub verbis ipsius solum significat animum præsentem vt certum, animum, inquam exequendi rem; executionem vero ipsam vt dubiam: nam iuxta naturam materiæ verba significant; natura autem nudi propositi variabilis est; non vero 6.

Infirma.

Inter propositum & promissionem discrimen.

promissio

promissionis: hæc enim vim habet legis priuatæ ratione cuius vult promittens vt sibi non liceat promissum non exequi, vt promissarius sit certus de executione futura, & ideo verba significant executionem vt certam: significant enim immobilitatem nostræ voluntatis ratione obligationis impositæ: quando autem aliqua propositio significat aliquid vt certum, redditur falsa si non contingat quod per ipsam significatur: secus si propositio significet aliquid vt dubium: nam ex modo significandi declaratur illud posse esse, & non esse, & datur locus dubiæ significationi, quamuis proferantur hæc verba *faciam* nisi aliunde indicetur promissio. Sed non idcirco puto carere culpa veniali non exequi bonum quod efficere proposuisti, aut non vitare culpam, quam vitarè firmiter decreuisti: committitur nanque turpitudo inconstantiæ dum à bono proposito absque iusta causa ita desistis, vt statuas minime exequi quod firmiter decreuetas executioni mandare. Hoc vitium inconstantiæ reprehenditur à Domino illis verbis Luc. 9. *Nemo mittens manum suam ad aratrum & respiciens retro aptus est regno Dei.* Verba tamen simplicis propositi non significant intentionem ex parte proponentis sibi imponendi aliquam obligationem, vti hoc significant verba indicantia promissionem.

7. Soluitur etiam ex his aliud argumentum eiusdem Mærarij; contendit enim eum qui promittit animo standi promissis, quamuis postea animum mutet non esse mendacem. Idque probat ex S. Thom. quæst. 89. art. 7. ad 1. sic loquente: *Sufficit ad verbum quod aliquis dicat id, quod proposuit se facturum; quia iam hoc verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis.* Etenim iuxta nuper exposita præsto dicitur id sufficere ad veritatem verborum significantium nudum propositum; secus si verba promissionem indicant.

8. Vltimo soluitur obiectio altera eiusdem authoris aientis magis à virtute recedere, qui difforme menti loquitur, quam qui conforme menti, sed difforme rebus, ac proinde non stare promissis esset peccatum leuius, quam iocosum mendacium. Respondetur inquam, ex dictis non conformare facta promissis maius esse peccatum, quam iocosum mendacium, nam ex vna parte inuenitur falsitas vt monstratum est, & ex alia falsitas illa est contra veritatem de se obligantem conferre aliquod emolumentum proximo, contra quam obligationem non delinquit, qui præcisè loquitur aliquid difforme menti.

9. Melius probatur prædicta conclusio, quia fidelitas respicit formaliter vtilitatem proximi, sicut religio formaliter respicit supremi numinis cultum; vnde sicut religio seu fidelitas erga Deum est distincta virtus à veracitate, ita & fidelitas erga homines. Porrò vt Fidelitatis quidditatem exactius explicem, aduertere sit promissionem Fidelitatis de se velle vt illicitum sit facta verbis non respondere, idque vult ex affectu vt significetur vt certa executio rei promissæ: denotatur enim firmitas voluntatis ratione legis priuatæ, ob quam non licet à dictis recedere. Et hæc conformatio facti cum dictis respicitur à religione quatenus est quidam cultus Dei, quia in executione rei promissæ respectu Dei non respicitur formaliter, & vltimatè alia bonitas nisi honor Dei. Similiter Fidelitas erga hominem vult ex affectu significandi executionem vt certam vt sit contra rationem non respondere facta verbis, & hæc conformitas facti cum verbis prout cadit sub hac obligatione respicitur à Fidelitate

Legitima conclusionis probatio. Promissio fidelitatis quod obiectum respiciat.

quatenus est bonum vtile promissario; potius enim vtilitas promissarij quam reuerentia erga illum per promissionem illi factam intenditur. Si autem promissor directè tenderet per promissionem vt adimpletione promissionis honoraretur promissarius, culpa esset contra obseruantiam, vt rectè ostendit Gaspar Hurtado disputatio. 1. de Matrim. difficul. 9. Communiter tamen Fidelitas erga homines non ita respicit formaliter illum honorem promissarij, & ita intendit bonum promissarij vt abstrahat à tali honore.

Fit primo ex dictis distingui à iustitia; quia Fidelitas non respicit ius fundatum in actione per quam res deuincitur seu subiicitur, sed respicit veritatem consistentem in conformitate facti cum verbis prout talis conformitas vtilis est promissario, non considerando alium titulum ex parte promissarij præter hanc veritatem vt subest obligationi illam causandi, quemadmodum est obligatio conformandi verba menti. Sed quia ipsa conformitas respicitur formaliter vt vtilis promissario, relinquitur locus graui obligationi ex Fidelitate promananti. At vero iustitia stricta respicit ius strictè sumptum ratione cuius Dominus, aut promissarius rem habet sibi subiectam formaliter, aut æquiualenter in ordine ad speciem iniuriæ, si negetur æquiualens rei promissæ, quamuis res promissa alteri sit tradita. Dicitur res formaliter subiecta, vt si feram sub nullius potestate constitutam primo apprehendisses, iuxta ea quæ non semel dixi declarans ius *ad rem*, & *in re*, & dominij titulum, in quo totum ius primitus fundatur, vt in emptione, donatione, & hæreditaria successione, & similibus. 10.

Fidelitas distinguitur à iustitia.

Quod si Fidelitas respiceret saltem ius strictum ad rem, esset iustitia proprie & strictè, quidquid putauerit Lessius supra: nam promissio onerosa acceptata ex iustitia obligat de facto, quamuis non conferat nisi ius ad rem, & quamuis accedat titulus non adquiritur *ordinariè* ius *in re* nisi accedat traditio. Vnde si Petrus tibi vendidisset equũ, vel aliud quiddam, & ante traditionem venderet alteri nescienti rem tibi esse venditam, & illi traderet eam secundus emptor acciperet eius dominium, nec teneretur illud tibi cedere, sed solum haberes actionem damni in venditorem, qui tale damnũ inferendo procul dubio iustitiam violauit. 11.

Qualiter obliget promissio fidelitatis.

Colligitur secundo ex dictis promissionem Fidelitatis in re graui posse grauiter obligare, hoc tamen (vt statim dicam) pendebit ex animo promittentis. Primum ostenditur, quia sicut promissio Fidelitatis Deo facta in re graui grauiter obligat, quia respicitur conformitas facti cum verbis, quatenus ipsa executio rei promissæ est cultus Dei, ad quem, si materia non sit leuis, poterit vouens grauiter obligari, ita & promissio facta homini, quia respicit executionem rei promissæ prout bonum est vtile promissario, poterit, si materia grauis sit in ordine ad commodum promissarij grauiter obligare. Secunda pars etiam eodẽ simili ostenditur; nam licet quando materia leuis est, non sit in potestate vouentis obligare se ad mortale; cæterum in quauis materia graui poterit se solum ad culpam leuem obligare, igitur idem dicendum licet promissio fiat homini. His non contradicit P. Suarez nam licet in præfata relectione dicat Fidelitatem in re graui obligare sub mortali, admittit tamen tom. 2. de religione posse hominem se Deo per votum solum obligare sub veniali ad impletionem rei grauis.

Non tamẽ desunt, qui contradicant: nam sunt qui putent promissionẽ Fidelitatis in re graui grauiter 12.

obligare independenter à voluntate promittentis. Ita ſentit Torres de iuſtitia diſp. 64. num. 4. & alij apud Lugum diſp. 23. de iuſt. ſectio. 6. num. 89. Alij è conuerſo docent violationem talis promiſſionis ſemper eſſe culpam venialem. Ita Meratius loc. cit. poſt alios apud eundem Gaſpar Hurtado de matrimonio diſp. 1. difficult. 6. Enriquez de excommunicatione cap. 17. Lugus ſupra num. 90. Qui conantur aſſignare diſcrimen inter violationem promiſſionis Deo factæ in materia graui, & promiſſionem homini factam, quoniam ſicut adducere Deum in teſtem rei falſæ per iuramentum ſemper eſt peccatum mortale propter irreuerentiam contra Deum, licet non eſſet culpa lethalis inuocare hominem aliquem in teſtem mendacij leuis, ita deficere in fide data Deo per votum, eſt irreuerentia grauis in Deum propter eius ſupremam maieſtatem, licet non ſit ita grauis contra hominem.

13. Ex dictis tamen non difficulter excutitur hæc euaſio; ſicut enim Fidelitas erga Deum reſpicit Dei cultum, & ob id quando materia eſt grauis grauiter obligat, ſecus ſi materia leuis ſit, licet non conformentur facta dictis, ita & Fidelitas erga hominem vtilitatem reſpicit promiſſarij, vnde ſi vtilitas grauis ſit, grauiter poterit obligare. Neque ſimile eſt argumentum quod aduerſarij aſſumunt ex iuramento: alioqui violare votum in materia leui eſſet peccatum mortale. Eſſetque culpa mortalis inuocare Regem in teſtem mendacij, ac proinde illo argumento non oſtenditur Fidelitatem erga hominem non obligare ſub mortali.

14. Colligitur præterea tertio ex ſupra appoſitis poſſe dari promiſſionem onerosam, quæ ſolum obliget ex Fidelitate, quamuis conditio onerosa ſit in materia iuſtitiæ. Hanc aſſertionem probaui tract. de iuſtitia ex eadem paritate voti, quod poteſt fieri ſub conditione cedente in vtilitatem ipſius vouentis, vt ſi quis ita voueat, *ſi dederit mihi Deus tot fructus agrorum, vigeſimam partem illi offeram*; tunc enim intercedit pactum ſeu promiſſio ſub conditione vtili promiſſori, quin interueniat ex parte promiſſoris obligatio ex iuſtitia, ſed ſolum ex fidelitate erga Deum, quæ eſt religio. Loquendo etiam de promiſſione facta alteri homini idem probatur; quia promiſſio ſub conditione onerosa, ſi non ſit in materia iuſtitiæ, grauiter poteſt obligare ex Fidelitate, & non ex iuſtitia, ergo quamuis promiſſio ſit in materia iuſtitiæ, & ſub conditione onerosa poterit ex voluntate paciſcentium ſolum obligare ex Fidelitate. Conſequentia probatur: nam materiam eſſe iuſtitiæ ſolum efficit vt poſſit ſupra illam deſcendere obligatio iuſtitiæ, non vero quod neceſſario obligatio debeat eſſe ex iuſtitia vt apparet in promiſſione ſimplici in materia iuſtitiæ; nam licet materia ſit capax promiſſionis ſimplicis ex iuſtitia, non efficiet ne poſſit quis in tali materia ſolum ex Fidelitate obligari. Poſſe dari veram promiſſionem ſimplicem in materia iuſtitiæ, quæ ſolum obliget ex Fidelitate docent P. Molina to. 2. de iuſtitia diſp. 262. Rebellus lib. 8. q. 4. Meratius de iuſtit. diſp. 19. Suarez dicta relectione diſp. 2. Ratio huius eſt, quia Fidelitas eſt ſpecialis virtus à iuſtitiâ diſtincta, & non eſt cur non poſſit quis ex ſola fidelitate obligari. Quod etiam colligitur ex promiſſionibus, quas facit dominus ſeruo, vt ſeruus eſt, nam ex ſola Fidelitate ad hæc implenda dominus obligatur etiam in materia iuſtitiæ.

Poteſt dari promiſſio onerosa ſolum obligans ex Fidelitate, quamuis conditio onerosa ſit in materia iuſtitiæ.

15. Promiſſionis, quæ ſolum eſt ex fidelitate, obiectum, non facile explicare poſſumus, & in quo differat à ſimplici propoſito. Putant nanque ex Modernis graues Theologi promiſſionem aliud non eſſe, quam affirmationem rei in futurum agendæ, inſinuatam illi in cuius vtilitatem ſeu obſequium fit: Si enim ſolum dicatur alteri, non erit promiſſio nec inducitur fidelitatis obligatio. Hoc tamen non ſatis diſcernit ſimplex propoſitum à promiſſione. Neque enim aliquid Petrus promiſit Chriſto dum dixit: *Etiam ſi oportuerit me mori tecum non te negabo*. Licet non ſolum affirmauerit propoſitum præſens, ſed rem futuram.

Verius dicitur promiſſionem velle, vt ſit illicitum non conformare facta verbis vt ſic Promiſſarius reddatur ſecurus de euentu futuro. Quo autem pacto illud obiectum ex ſolo affectu promittentis, qui effectiue eſt inefficax, poſſit reddi illicitum explicui late in tractatu de iuſtificatione explicans condonationem extrinſecam peccati. Et iuxta ibi dicta breuiter dico illum actum promittentis complacere in aptitudine quam de ſe habet carentia conformitatis facti cum verbis, vt ſit illicita, eſtque illa complacentia affectiue efficax, quatenus appretiatiuè præponit illam aptitudinem, quam obiectum illud habet ſub illis circunſtantiis, vt ſit illicitum, alteri aptitudini quam habet vt ſit licitum, ita vt ſi per impoſſibile aliquid agendum eſſet, vt redderetur illicitum efficitur. Sic etiam homo deteſtatur vnum peccatum ſupra aliud quatenus ſi per impoſſibile aliquod eſſet committendum potius committeretur minus graue, quam illud grauius, quod ſupra aliud deteſtatur. Per contritionem etiam affectiuè efficaciter vult non peccaſſe, quatenus ſi per impoſſibile poſſet efficere aliquid, ne extitiſſet illud peccatum, re ipſa illud efficeret. 16.

Quod obiectum reſpiciat ſimplex promiſſio Fidelitatis.

Daturque in promittente illa poteſtas reddendi obiectum ipſum illicitum, quia humanum commercium poſtulat vt poſſit promiſſarius reddi ſecurus de euentu futuro: non autem redderetur ſecurus, ſi non poſſet illud obiectum reddi illicitū. Simplex nanque propoſitū ex iuſta cauſa facile poteſt abſque peccato non adimpleri. Hinc fit etiam vt poſſit eſſe grauis obligatio fidelitatis non violandæ, quando materia grauis eſt, quia promiſſio reſpicit commodum, ſeu obſequium exhibendum promiſſario, quæ materia grauis eſt, & capax maioris ſecuritatis, quam ſit illa quæ gignitur ex ſola promiſſione obligante ſub culpa veniali. 17.

Fitque obiectum illud illicitum independenter à quauis alia obligatione v.g. iuſtitiæ, vt ſi huic promittas te alteri facturum donationem, obligaris ex fidelitate reſpectu huius independenter à quauis obligatione iuſtitiæ reſpectu illius. Vel ſi Petro promittas te non amiſſurum Chriſti fidem, futurum caſtum, auditurum ſacrum nullam obligationem contrahis iuſtitiæ, ſed fidelitatis duntaxat. 18.

Ex hac doctrina neque difficulter explicatur obiectum voluntatis, qua quis ſe obligat ex iuſtitia. Vult nanque vt ſit illicitum vti illa re inuito Petro, cui traditur, quemadmodum eſſet illicitum vti illa ipſo inuito ſi illam occupaſſet antequam alterius eſſet. Complacetque in illa aptitudine, quam habet obiectum illud vt ſit modo dicto illicitum, habetque complacentia illam efficacitatem affectiuam, quam ſuperius declaraui. 19.

Obiectū voluntatis qua ſe obligat quis ex iuſtitiâ.

Chriſtus Dominus etiam in materia iuſtitiæ ſe obligauit per promiſſionem ex Fidelitate, vt cum promiſſionem illam fecit Matth. 19. *Amen dico vobis quod vos qui ſequuti eſtis me, in regeneratione, cum ſederit* 20.

Fidelitas Chriſti in particulari.

Christus in materia iustitiæ se obligauit ex Fidelitate.

sederit Filius hominis in sede maiestatis suæ sedebitis & vos super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel. Et omnis qui reliquerit domum vel fratres, aut sorores, aut Patrem, aut matrem, aut vxorem, aut filios aut agros, propter nomen meum, centuplum accipiet, & vitam æternam possidebit. Nam in primis hæc promissio est in materia iustitiæ sub conditione onerosa, videlicet relinquendi domum aut agros propter honorem ipsius Christi, vt significant illa verba: *Propter nomen meum*, & apud Marcum cap. 10. Propter me, & propter Euangelium, & aliunde illa promissio ex parte Christi vel non fuit ex iustitia, vel si ex iustitia fuit pariter fuit ex Fidelitate. Dixi non fuisse ex iustitia qua parte promisit centuplum huius, vitæ quia quemadmodum Deus hæc non præstat ex obligatione iustitiæ, sed solum ex Fidelitate ita & Christus. Ex iustitia quidē stricta remunerat Deus merita condigna gratia, & gloria; alia autem, quæ intuitu bonorum operum præstat cum sola Fidelitatis obligatione præstat. Promisit Deus peccatori veram habenti contritionem, gratiam, & remissionem peccatorum; non tamen tenetur illi hæc dona elargiri aliqua obligatione iustitiæ; nam iustificationem ideo Deus dicitur nobis donare gratis, quia non habemus ius ad illam, neque Deus tenetur illam tribuere ex iustitia. Vnde gloria, quæ ex condignis meritis datur, licet propter radicem, quam in gratia habet, non semel gratia dicatur, tamen strictè non est gratia, quia non est gratuita donatio, cum sit verum ius ex parte promissarij: obligatio autem Fidelitatis non tribuit verum ius promissario, & ideo non excludit gratuitam donationem; quia non obligat ad id quod alteri debet promissor, sed ad id quod sibi metipsi debeat benefacere alteri, & intendat per promissionem illi alteri benefacere. Ideo etiam frequenter dicitur Deum dum ex iustitia non obligatur, nō debere quidquam alteri ex promissione, sed sibimet ipsi: quoniam hæc obligatio non prouenit à iure promissarij, sed quia promissor tenetur seruare fidem in promissis, quemadmodum obligatio ex veracitate dicendi verum non oritur ex iure proximi; sed ex debito proprio non impediendi commercium humanum, & nobis in assertionibus non abrogandi fidem.

Iusto debet Deus gloriā ex iustitia.

Contritio gratiam ex Fidelitate

21. Dixi etiam illam promissionem, vel non fuisse ex iustitia, vel si admittatur ex iustitia fuisse, simul cum illa circa eandem materiam esse promissionem ex fidelitate: nam ipsum proferre verba externa significantia aliquam promissionem etiam ex iustitia est apponere aliquam obligationem ex Fidelitate; quia sicut veracitas in affirmando obligat vt conformentur verba externa cum mente, quin defectus intentionis possit ab hac obligatione excusare, ita veracitas in promittendo obligat vt facta verbis non discordent, aliàs virtus veracitatis careret vtilitate ad humana cōmercia; posset enim quis proferre verba, quæ tunc de se significarent quid falsum, absque animo affirmandi. Sic etiam non excusandus est a periurio, qui absque intentione iurandi iuraret exterius falsum; alioqui inutile esset ad commercium humanum inuocare Deum testem. Cum igitur obligatio externa ex iustitia absque interna voluntate se obligandi aut dandi ius non inducat obligationem iustitiæ, quando vult tantum proferre exterius verba, necesse est dicamus in omni externa promissione facta hominibus imbibi obligationem Fidelitatis. Sic intelligo P. Becanum tom 2. opusc. 1. cap. 1. docentem eum qui non implet promissionem onerosam peccare contra

In omni promissione externa hominibus facta imbibitur obligatio Fidelitatis.

virtutem Fidelitatis, & iustitiæ. Cæterum licet in omissione promissionis de iustitia obligantis duplex peccatum interueniat, tunc peccatū contra Fidelitatem solum erit peccatum veniale, quia ex vi promissionis Fidelitatis non intenditur tunc vtilitas promissarij, sed solum attenditur obligatio conformandi facta verbis, quæ ex natura rei consurgit, etiam quando deest animus promittendi. Quia sicut veracitas obligat nō proferre voces contrariū menti significātes, licet proferantur absque animo affirmandi, quia sic nutaret humana fides, sic fidelitas obligat ne facta discordent verbis significantibus promissioem; aliòqui nemo alteri fidere posset.

Tamen, vt præmonui non est fundamentum asserendi illam promissionem Christi quoad bona vitæ huius fuisse ex iustitia. Certum est illud *centuplum* debere intelligi de præmio huius vitæ vt ex Marco patet ita scribente: *Qui non accipiat centies tantum in tempore hoc*, & ex Luca cap. 18. *Qui non accipiat multò plura in hoc tempore.* Nam pro lætitia illa quam in vnius agri, ac domus possessione haberet centuplo maiore gaudio perfruetur. 22.

Luc. 18.

Sed neque omne præmium futurum post hanc vitam promisit eo loco Christus ex iustitia nam ibi promisit Apostolis, & cunctis professione pauperibus iudicium assessionis veluti Christi assessoribus: nam quemadmodum virginibus & martyribus aureolæ dantur, sic voluntarie pauperibus dabitur vt in thronis Christo iudicanti assideant, & ferent sententiam à Christo Domino interrogati, vt sumitur ex verbo illo *iudicantes*. Hoc tamen accidentale præmium non debetur illis ex iustitia, quia gratiā, & gloriā essentiali condigne satis remunerantur illa merita: promissio autem iustitiæ solum fuit ad remuneranda opera iuxta ipsorum condignitatem. 23.

Ex Fidelitate simul & iustitia Christus tenetur remunerare gratia & gloria merita iustorum Quemadmodum & Deus ex vtraque virtute confert illa præmia iustis: nam veram esse promissionem iustitiæ ex parte Dei colligunt Theologi ex verbis Pauli 2. ad Timot. 4. *Superest mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus iustus iudex.* Imo ibi sermo est de Christo vt homine, qui vt talis secundum iudiciariam potestatem quam habet nobis coronam reddet quam ipse ex iustitia nobis conferre debet ex vi suæ promissionis. Probantque sequentia verba sermonem fuisse de Christo vt homine: quoniam adiungit Paulus: *Non solum autem mihi, sed & his qui diligunt aduentum eius*, nempe secundum Christi aduentum quando illustris apparebit iudex. Ideo idem Christus introducitur Matt. 20. inquiens: *Voca operarios, & redde illis mercedem*, Esse etiam promissionem Fidelitatis circa eandem remunerationem colligitur ex supra ostensis, quia nimirum nusquam est externa promissio iustitiæ absque obligatione Fidelitatis. Sumiturque ex Apostolo scribente ad Hebræ. 10. *Teneamus spei nostræ confessionem indeclinabilem: fidelis est enim qui repromisit* Deus scilicet, & Christus quà homo est, qui hæc bona cœlestia vti promisit, ita fideliter ea vobis conferet, si vos vicissim in fide & sanctitate perseuerantes sitis. 24.

Ex Fidelitate & iustitia tenetur Christus merita iustorum remunerare.

ad Tim. 4.

Math. 20.

ad Heb. 10

Vtramque promissionem Fidelitatis nempe & iustitiæ complectitur Paulus ad Hebræ. 6. sub his verbis: *Abundantius volens Deus ostendere pollicitationis heredibus immobilitatem consilij sui, interposuit iusiurandum, vt per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus* 25.

ad Heb. 6.

beamus : nam duabus rebus immobilibus significatur promissio & iuramentum, & voce iuramenti denotatur promissio Fidelitatis ratione cuius Deus seipsum negare non potest iuxta verba eiusdem Pauli 2. ad Timot. 2. *Ille fidelis permanet, se ipsum negare non potest*: Deus namque non habet actum formalem iuramenti, quia nō promittit, neque asserit propter aliquam authoritatem maiorē, sed loquitur, & promittit cum forma iuramenti dicens. *Per me metipsum*, & ideo Paulus dicto cap. 6. ad Hebræ. inquit: *Deus, quoniam neminem habuit per quem iuraret, maiorem, iurauit per semetipsum*, nempe imponendo obligationem non alteri, sed sibi metipsi, quod proprium est promissionis Fidelitatis; quoniam hæc non tam dicitur obligatio respectu alterius, quam respectu solius promissoris. Et ideo qui aiunt Deum non obligari ex stricta iustitia, sed solummodo ex Fidelitate ad remunerationem nostrorum operum, discrimen reddunt cur hæc posterior obligatio deceat Deum; non autem prior, quia dum solum ex fidelitate obligatur non debet quidquam alteri, sed sibi metipsi, si quidem illa obligatio non prouenit ex iure quod promissarius habeat, sed ex obligatione quam promissor habet sibi ipsi standi promissis. Quemadmodum obligatio non mentiendi non oritur ex iure proximi, sed ex debito quod loquens habet non abrogandi sibi fidem in assertis propter indecentiam quæ apparet in opposito.

26. Hanc promissionem Fidelitatis significari verbis iuramenti colligimus primo ex Athanas. in serm. de pass. & cruce Domini: *Deus per neminem iurat (inquit) qui enim potest cum sit Dominus, & conditor omnium? sed si, quod res est, dicendum est, ipsius sermo iusiurandum est, certa fide imbuens auditores, quoniam, quæ promittit, & loquitur, prorsus fient*. Vbi solum docet vti illis verbis, quæ significant immobilitatem suæ promissionis, quia per promissionem fit debitor sibi ipsi, quia *semet ipsum negare non potest* vt supra aduertimus ex Paulo 2. ad Timot. 2. & explicat Dionysius cap. 8. de diuinis nominibus dicens: *Se ipsum negare, à veritate decidere est*. Id etiam confirmant verba Pauli dicto cap. 6. ad Hebræ. *Abraha namque promittens Deus, quoniam non habuit perquem iuraret maiorem, iurauit persemetipsum dicens: Nisi benedicens benedicam te, & multiplicans multiplicabo te*; significatur namque ibi promissio facta Abrahæ, quæ non erat strictæ iustitiæ, sed Fidelitatis, & correspondent Pauli verba illis Gene. 22. v. 16. *Per me metipsum iuraui (id est iuro) dicit Dominus, quia fecisti hanc rem; & non pepercisti filio tuo vnigenito propterme, bene dicam tibi, & multiplicabo semen tuum, sicut stellas cæli, & velut arenam, quæ est in littore maris, possidebit semen tuum portas inimicorum suorum, & benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ*. Hæc enim promissio facta Abrahæ non fuit ex iustitia, sed ex Fidelitate vt ex supra dictis colligitur.

Athanas. Diony. ad Heb. 6. Gen. 22.

27. Ex verbis etiam sequentibus satis discitur promissionem illam Fidelitatis significari sub verbis iuramenti: *Vt per duas res immobiles fortissimum solatium habeamus*. nam Deus volens ostendere immobilitatem consilij sui posuit duas res immobiles, id est immutabiles, non solum apud Deum, sed etiam apud homines, quia scilicet non solum habuit promissionem obligantem ex iustitia ad remuneranda nostra opera, sed addidit promissionem Fidelitatis. Neque aliter conuenienter declarantur duæ illæ res immobiles: propositum namque distinctum à promissione non dicitur immobile apud homines: Tum etiam quoniam de promissione prout à proposito differt loquebatur Apostolus, vt insinuant verba illa. *Volens Deus ostendere pollicitationis heredibus* firmitatem & immutabilitatem suæ repromissionis interposuit suam fidelitatis promissionem cum forma iuramenti, vt validam consolationem habeamus, vt respicientes in promissa Dei tanta, tamque certa animo non frangamur.

Ex his infer non recte P. Soarium in opusculis relect. de libert. diuina disp. 2. num. 13. putasse promissionem Dei non distingui à proposito. Et declaratione diuinæ voluntatis, seu propositi de aliquo beneficio alicui præstando. Mouetur primo, quia sufficit declaratio diuinæ voluntatis vt essentialiter obiectum illud eueniat. Secundo quia assertio iurata obligat, sed Dei assertio est verissime diuinum testimonium, ergo iuramento æquiualet, igitur non eget promissione distincta. Tertio, quia promissio in homine est vt vltra propositum addat firmitatem, & ideo non oportuit Christum vouere. Denique promissio addit supra propositum quandam veluti voluntariam legem, & lex non imponitur nisi supposita indifferentia, ita vt per legem voluntas inclinetur in vnam partem. 28.

29. Promissio in Deo distinguitur à nudo proposito etiam exterius manifestato.

Ex principiis attamen modo positis oppositum colligere est. Instanturque pleraque argumenta oppositæ sententiæ in promissionibus Christi, quam potuit superaddere iuramento, licet ex vi iuramenti illud obiectum non posset ex parte Christi non adimpleri; nec non in promissione Dei ex iustitia, quam P. Suarez non negat, nam sicut intellecto diuino proposito potest aduenire promissio ex iustitia, vel idemmet actus qui est propositum gerit aliud munus promissionis ex iustitia, quod posset separari ab aliquo proposito diuino circa illud obiectum, ita præconcepto proposito efficaci Dei poterit aduenire promissio Fidelitatis, vel idem actus virtualiter præstabit vtrumque munus, quamuis possint in actibus virtualiter distinctis reperiri seorsim illæ formalitates: quoniam si per impossibile Deus mutaret nudum propositum non esset infidelis, sed inconstans, vt patet si solum haberet nudum propositum mere internum, quin aliquid loqueretur; quod autem verbis suis illud propositum exprimat nihil iuuat aduersarios; nam sicut potest esse propositum purè internum, quod non sit promissio, ita & potest verbis significari nudum propositum; sola autem verba significantia nudum propositum non constituunt promissionem. Id autem quod tertio opponebatur solutum est, quando egimus de religione Christi, vbi & ostendimus P. Suarez admisisse votum in Christo Domino. Quare fructus promissionis non est sola infallibilitas euentus, sed prosecutio obiecti honesti, & vt nouo titulo superueniat infallibilitas, vt sic nos considerantes tot securitatis titulos erigamus spem, vti proposito accrescit promissio iustitiæ. Quod etiam aliter ostendi posset: nam internum propositum dandi gloriam Petro significatum paulo exterius nullum genus promissionis est, quamuis infallibilem connexionem habeat cum obiecto, ergo neque tale propositum exterius significatum eidem Petro habet quidditatem promissionis: nam promissio facta vni optime potest significari de facto soli alteri. Neque inde fit Deum promittendo, sibi imponere legem proprie, vt patet in promissione iustitia, licet possit per suum beneplacitum constituere in ratione obiecti contra rationem, in tali vel tali specie negare

negate rem hoc, aut illo modo promissam, quemadmodû ex propria natura Deum dedecet dicere falsum.

30. Christus autem independenter à sua promissione tenebatur ex iustitia legali conferre præmium iustis bene operantibus, & inferre supplicium peccatoribus post hanc vitam: nam Christo Domino fuit data potestas iudiciaria cum illa obligatione quam habent erga rempublicam, & commune bonum Principes creati & iudices, qui independenter à quauis promissione iustitiæ aut Fidelitatis tenentur ex iustitia legali consulere bono communi. Qua ratione dixi tract. de iustitia eum qui citra casum oppositionis per edicta peccat cõtra iustitiam distributiuam eligendo minus dignum prætermisso digniori, peccare non solum contra digniorem prætermissum violando prædictam iustitiam distributiuam, sed etiam in rempublicam non contra iustitiam commutatiuam, aut contra Fidelitatem, sed contra specialem iustitiam legalem; quæ residet in Principe aut distributore, & respicit commune bonum illæsum seruandum ab illo, cui tradita est gubernatio. Hæc iustitia dum custoditur illæsa, aiebat Aristoteles 5. Ethic, pulchrius emicat, quam lucifer, & hesperus. Hæc etiam virtus ob commune bonum obligat Principem ferre leges expedientes reipublicæ. Quando autem eligitur indignus, restitutio etiam ferri debet communitati quoniam ex pacto obligatur etiam princeps non eligere indignos ministros, & electione indigni peccat Princeps contra iustitiam commutatiuam, & legalem: at vero electione digni, tametsi minus dignus sit, non peccat elector in casu dicto nisi contra iustitiam legalem; quia cùm officium Principis, & distributoris primario ordinetur, vt dentur reipublicæ ministri sufficientes, secundario vero vt dentur digniores, satis est si electione digni prætermisso digniori peccetur contra virtutem, quæ ex natura sua & independenter à pacto grauiter obligat ad consulendum commun. bono.

Independenter à sua promissione ex iustitia legali obligabatur Christus ad dispensanda iustis præmia.

31. Lessius vero de iust. cap. 32. dub. 5. solum agnoscit in Principe obligationem Fidelitatis eligendi digniorem, quæ obligatio iuxta ipsum grauis est. Quemadmodũ œconomus peccaret grauiter contra fidem ex officio debitam, si in conducendis operariis prætermitteret meliores, & eligeret sufficientes. Gratis tamen videtur excogitata hæc obligatio, Fidelitatis quam nullo sufficienti fundamento persuadet; nam sufficit obligatio ex virtute legalis iustitiæ, quam ipse negare non potest, tamen potest dici interuenire promissionem exercendi idonèe suum munus, & sic obligatur saltem ex Fidelitate ad non violandam iustitiam legalem. Lessium impugnat Lugus de iust. disp. 34. sect. 2. à num. 20. Cuius impugnationes non probo; quoniam diuersitas aliqua consideranda est in obligatione Principis ad eligendos ministros digniores, & ad non eligendum indignum; quia electione indigni maxima inducitur inæqualitas. Sed quidquid de hoc sit œconomo admittenda est obligatio ex Fidelitate vel etiam ex iustitia ad cõducendos meliores operarios; quia licet non se obliget ad exactissimam diligentiam adhibendam sed ad diligentiam humanam, & moraliter sufficientem, tamen quoties facta humana hac diligentia, & moraliter sufficiente apparent meliores operatij, nequit œconomus prætermittere hos, & eligere alios sufficientes.

Princeps non obligatur ex Fidelitate ad eligendum digniorem, sed solum ex iustitia legali.



Dispvt. LVIII.

De Virtute Fortitudinis Christi Domini.



PRIMAM inter virtutes morales posui prudentiam, quia cæterarum est moderatrix, & rectrix; deinde iustitiam; quia ex genere suo est nobilior quam Fortitudo; Propter eandem rationem præponimus in serie disputationum Fortitudinem temperantiæ.

Sect. I.

Qua ratione Christus respiciebat formale obiectum Fortitudinis.

Formale obiectum Fortitudinis dicuntur timores & audaciæ non vtcunque, sed quatenus in ipsis specialis apparet honestas: est enim formale obiectum huius virtutis medium ratione præscriptum: potest namque circa prædictos affectus, excessus, & defectus contingere, & hæc virtus timorem vincere, & moderate aggredi difficilia propter honestatem specialem quæ reperitur in moderandis his affectibus: quoties honestus aliquis titulus ad hoc vrget, vel incitat. Cæterum si quis incurrens periculum mortis nisi scelus aliquod admittat, eligat mori potius, quam scelere illo inquinari, elicit laudabilem actum elicitum non à Fortitudine, sed à virtute illa, cuius intuitu noluit culpam illam committere. Incumbit ergo Fortitudo, quæ specialis virtus est primo perpetiendis his quæ naturaliter eueniunt, retinendo medium in angustiis, quæ minime inferuntur ad labefactandum amorem alicuius virtutis; necnon aggrediendis periculis, quia honestus aliquis titulus in genere ad hoc vrget, abstrahitque à quouis titulo in speciali; alioqui confunderetur cum aliis virtutibus, quod non est admittendum, licet vagetur per varias aliarum virtutum materias aggrediendo moderate, ac moderate sustinendo. Neque diuersificantur virtutes per aggressionem, & sustinentiam, quia formaliter in ratione honesti perinde est aggredi, ac sustinere. Imo & sustinere dicitur præcipuus actus Fortitudinis; quoniam hæc virtus præcipuè versatur circa timores, cum difficilius sit hos reprimere, quam frænare audacias; hæc enim reprimuntur ab obiecto ipso. 1.

Obiectum Fortitudinis

Præcipuus eius actus

Impugnari tamen hoc potest, quoniam & aggresio versatur circa timores, ipsos reprimendo; licet enim audacia consurgat, eo quod aliquis æstimet, cum, quem inuadit, suam non excedere potestatem, non tamen audacia illa est absque timore; nam & quis simul audet, & trepidat. Imo audacia talis dicitur, quia non distinguitur à desiderio, nisi quatenus etiam conatur contra timores, despiciendo pericula. Melius præfertur perpessio aggressioni, quoniam ex se censetur difficilius perpeti voluntarie, quoniam aggresio non ita malum percipit, sed pericula despicit, quia non satis illa percipit. Hinc est vt multi qui initio aggressionis lætanter audent, postea in congres- 2.

ſu animum remittant, quia non ſatis pericula ante percipiebant. His quadrant verba Pſal. 77. *Filij Ephrem intendentes, & mittentes arcum conuerſi ſunt in die belli.* Solet etiam ſuſtinentia eſſe diuturnior, quam aggreſſio, & ideo multo difficilior, & ſic non mirum ſi conſideratis his omnibus perpeſſionem dicamus aggreſſione potiorem.

3. Probant alij perpeſſionem fortem eſſe potiorem aggreſſione, quoniam aggreſſio eſt plene voluntaria, quod non parum minuit difficultatem. Minus tamen probanda eſt hæc ratio, quoniam ex illo capite potius erat præferenda aggreſſio perpeſſioni, hilarem namque datorem Deus diligit & gaudium de perpeſſione dicitur flos ipſius perpeſſionis; quia ratione illius gaudij eſt magis voluntaria.

4. Difficultas eſt qua ratione fuerit in Chriſto Domino hæc virtus ſpecialis Fortitudinis, quæ verſatur circa timores, & audacias; hæc enim duo cenſentur impedimenta quibus voluntas retrahitur à bono opere: Chriſtus autem non egebat tali virtute ad moderandos illos affectus; nam appetitus erat ex vi vnionis hypoſtaticæ omnino rationi ſubiectus. Perit hæc obiectio declaretur qua ratione in Chriſto fuerit timor erga mortem, & quam potuerit habere audaciam, quæ honeſte potuerit reprimi. Certumque in primis eſt in Chriſto fuiſſe timorem vt colligitur ex verbis Marc. 14. *Cœpit Ieſus pauere, & tædere, & mæſtus eſſe*; quare hunc affectum in Chriſto recognoſcunt Patres vt Leo I. ſerm. 7. de paſſione, Chryſoſtomus homil. 24. in Math. Fulgentius lib. 3. ad Traſymundum, & alij plures. Ratio eſt quia pro ſigno aliquo potuit Chriſto Domino repræſentari optio ſibi à Patre data eligendi vitam paſſibilem, non vero ſpeciale beneplacitum Patris circa electionem vitæ paſſibilis, & mortis acerbæ in redemptionem generis humani, & vt ſic potuit mortem timere, & timore incitatus orauit Patrem, vt ſi fieri poſſet tranſiret ab illo calix ille: cognito autem pro ſequenti ſigno beneplacito Patris erga mortem per Fortitudem elicuit actum pellentem illum timorem de ſe non tamen illum expulit in illo inſtanti reali ſed in ſequenti. Aliæ etiam virtutes conſeruationem illius timoris pro tali tempore impediebant ſub diuerſis tamen motiuis: cæterum Fortitudo illum arcebat, quia erat honeſtus titulus illum impediendi, quin per Fortitudinem exprimeretur in ſingulari, ſeu in ſpecie ille titulus: nam quatenus formaliter exprimitur ille titulus pertinet talis actus ad aliam virtutem, vt ſi exprimatur titulus diuini beneplaciti ille actus pertinet formaliter ad charitatem.

Proponitur difficultas admittendi Fortitudinē in Chriſto.

Qua ratione Timor fuit in Chriſto

5. Hac ratione aiebam diſp. 58. ſect. 7. à num. 19. Angelum potuiſſe ſolamen, & confortationem Chriſto exhibere, quia Chriſtus non continuo cogitabat actu cuncta, quæ ſciebat, & ideo pro ſuo beneplacito ad triſtitiam viuidius ſentiēdam voluit nō conſiderare actu motiua quæ poſſent illum dolorem mitigare: poſtea vero Angelus Dei iuſſu proponebat motiua idonea ad leniendū dolorem, Chriſtus loquente Angelo illa actu cogitabat. Puto tamen recedendum eſſe à Cardinali de Lugo hic diſp. 22. ſect. 3. putante viſionem beatificam eſſe ordine naturæ poſteriorem illa triſtitia; nam viſio beatifica fuit prior quauis operatione Chriſti Domini, vt poſtea latius dicam in controuerſia de ſcientia beata.

7. Audacia potuit conſurgere ex beneplacito Chriſti: nam pro ſigno aliquo præſcindente à diuino beneplacito ſpeciali, potuit habere affectus quibus citius vellet mori pro hominibus, & plura perpeti: nam dum actu non conſiderabat ſaltem pro aliquo ſigno rationis maius Dei beneplacitum eſſe vt tali tempore, talique modo vitam ſuam offerret in pretium noſtræ redemptionis, charitas erga homines vrgebat illum vt citius, & acerbius vellet pati; ſemper tamen cum ſubordinatione ad diuinum beneplacitum interius dicens *Veruntamen non ſicut ego volo, ſed ſicut tu, non mea voluntas ſed tua fiat.* Nam quemadmodum Chriſtus quando in horto protulit illa verba, & orabat Patrem, vt ſi fieri poſſet transferret calicem ſuæ paſſionis ab ipſo, præſcindebat pro tunc ab illo maiori Dei beneplacito erga mortem Chriſti propter noſtram ſalutem, ita dum optabat citius & acerbius perpeti præſcindebat à diuino beneplacito determinante ſubſtantiam paſsionis, & circunſtantias. Neque ſine tali præſciſione à notitia illius diuinæ voluntatis ſtare poſſet illa oratio Luc. 22. *Pater ſi vis transfer calicem iſtū à me*: nemo namque petit aliquid ſub conditione videns carentiam conditionis certo exritutam & actu eſſe poſitam infallibiliter. Semel autem intellecta præſciſione illa in caſu noſtro facile intelligitur Chriſto fuiſſe doloris cauſam (vt expendit Guarricus ſerm. 3. de Annunciatione) nouem menſibus contineri intra Virginis vterum, quoniam vehementi deſiderio ardebat, volens pati pro hominibus: quoniam quemadmodum in primo ſuæ conceptionis momento ingrediens hunc mundum voluntate promptiſsima ſe obtulit pro nobis Patri dicens: *Ecce venio*; ita eadem promptitudine ſtatim ſe cruci, innumeriſque aliis tormentorum generibus prompte offerebat ſub conditione diuinæ voluntatis. Ideoque Iſai. 7. Chriſtus Dominus appellatur feſtinus prædator, quia mira celeritate volebat noſtræ ſalutis negotium conſummare ſi Patri placuiſſet. Poſtea vero pro ſigno rationis, aut inſtanti reali videbat determinatum beneplacitum Patris, & illo præuiſo decernebat moderari honeſtam illam audaciam, quia ſub illis circunſtantiis honeſtiſsime reprimebatur.

Quo pacto potuerit in Chriſto audacia reperiri.

Ex illo ardenti deſiderio nos redimendi procedebant verba illa Chriſti Domini Luc. 12. v. 50. *Baptiſmo autem habeo baptizari, & quomodo coarctor vſque dum perficiatur*: nam mortem, & paſſionem ſuam baptiſmum appellat, & affirmat ægrè ferre donec perficiatur, quia vehementer optabat vt perficeretur cito, ſi Pater ita vellet; quemadmodum iuxta diuerſas circunſtantias alio in loco vt Math. 26. & Luc. 22. vehementer optabat vt Pater transferret paſſionem ſua ab illo, quia timebat illam. Sic optime conciliantur illa loca; nam Chriſtus aliquando angitur, contriſtatur, quoniam mors tardat ad quam properat, & nihilominus mortē appropinquantē adeo pertimeſcit vt ſanguineum ſudorem emittat; quia ſcilicet in primo caſu repræſentabatur diuinum placitum erga mortem crucis, cui obuiam ibat, illamque prouocabat: at vero in poſteriori præſcindebatur à diuino beneplacito circa mortem, & illi proponebatur electio vitæ paſſibilis. Aliter vero huic difficultati putat facile reſponderi noſter Maldonatus in prædictum caput 12. Lucæ, nimirum Chriſtum ſuperiori animæ parte prouocaſſe mortem illamque vehementer deſideraſſe. Licet inferiori illam timuerit. Difficilis reſponſio. Tum quia triſtitia illa Chriſti, & dolor, ac timor mortis non ſolum fuit in appetitu ſenſitiuo, ſed etiam in voluntate: nam ex triſtitia illa, quæ tunc in Chriſto fuit colligit Agatho Papa in Epiſtola decretali 8.

Luc 12.

cretali ad Imperatores apud VI. Synodum Actione 4. in Christo Domino fuisse duas voluntates; quod argumentum nullum esset si tristitia illa non fuisset in eius voluntate. Idemque colligit Constantinus Pogonatus in Edicto fidei post eandem VI. Synodum. Tum etiam quia Christus non permittit appetitum tendere contra expressum Dei beneplacitum cognitum vt tale & illud obiectum nempe vitare mortem erat obiectum honeste à Christo amabile, mereturque eligendo non mori ex tali motiuo honesto, ac proinde secundum regulam rationis superioris timuit Christus, & tristatus est. Neque Christus oraret petens vt si possibile esset transiret ab illo passionis calix, si pro illo signo per voluntatem seu superiorem animæ partem absolute vellet pro hominibus mori: oratio namque correspondere deberet affectui absoluto partis superioris animæ: id namque petitur, quod absolute, & simpliciter magis expetitur.

9. Aliam obiectionem proponunt communiter
Obiectio cōtra timorem Christi. Theologi contra timorem mortis in Christo repertum; quia proprius, & verus timor requirit incertitudinem futuri mali, Christus autem euidenter sciebat per visionem beatam mortem futuram, igitur illam timere non poterat. Maior frequenter probatur cum S. Tho. 3. p. q. 15. art. 7. ex Aristotele 2. Rhet. cap. 5. dicente non esse timorem, nisi vbi est spes euadendi.
Responsio Caietani. Respondet Caietanus ibi, non fuisse in cogitatiua Christi certitudinem futuræ mortis, & à cogitatiua regi
Insufficiens appetitum sensitiuum in quo erat timor mortis. Hoc non aufert difficultatem, quia necessario concedendus est verus timor in voluntate Christi vt supra ostendimus & colligitur ex Sāctis Patribus apud Suarez q. 15. art. 7. & Vasquez disp. 62. capite. 3. Sufficeretque certitudo ex parte intellectus, ne appetitus efficaciter de se timeret mortem cum aliqua spe euadendi. Præterea non magis videtur esse de conceptu timoris incertitudo futuri mali, quam de ratione spei incertitudo futuri boni, sed iuxta S. Thom. hic q. 7. art. 4. Christus habuit spem gloriæ corporis, quam euidenter agnoscebat futuram, ergo potuit habere timorem mortis, quam euidenter nouerat futuram.

10. Lugus vero vt ostendat non requiri ad verum
Responsio Cardinalis de Lugo. timorem illam incertitudinem curat Aristotelem interpretari, quoniam Philosophus non videtur locutus de cognoscente malum vt certissime futurum, sed de illo potius qui tot iam mala sit perpessus vt factus sit quasi emortuus, seu insensibilis ad futura mala, eo quod post tot mala non habeat spem salutis, & vitæ, & ideo non timet amissionem salutis & vitæ, nihil namque timet, qui nullum bonum sperat, & ideo minas contemnit; nam ablata spe vitandi nouum malū imminens, non putat homo se iam pati posse malū nouum. Putatque timorem supplicij certo futuri inclinare ad euitandum malum quod non videtur certo futurum vt timor verberationis certo futuræ inclinat vt per fugam euitetur infamia, quę non cognoscitur certo futura. Si autem homo ille iam in tali esset statu constitutus vt bonam existimationem omnino perdidisset, neque vitare posset futuram infamiam, non illam timeret.

11. Difficilis responsio. Tum quia si supplicium
Difficilis. certo futurum timere potest per timorem inducentem ad vitandam infamiam, etiam infamiam certo futuram timere poterit, quamuis ille timor non inclinaret ad vitandum aliquod malum: etenim si de conceptu timoris non sit inclinare ad vitandum illud malum, quod timetur, non intelligitur cur debeat timor necessario inclinare vt vitetur aliud malum sequens: Tum etiam quia in casu huius authoris duplex distinguendus est timor, alter circa malum verberationis certo futuræ, alter circa infamiam, quam putat vitari posse per fugam, vel idem actus timoris vtrumque malum timet. Et quatenus timetur infamia quæ non cognoscitur certo futura, quia apparet aliqua spes euadendi inducit ad præcauendum malum. Et sic timor quatenus præcise est fuga mali verberationis non inducit ad consulendum de præcauendo malo, sed quatenus est timor subsecuturæ infamiæ, ac proinde erit extra conceptum timoris vt sic inducere ad consulendum de fugiendo aliquo malo.

Solutionem aliam magis receptam approbat Bernal disp. 51 sect. 3. n. 39. nempe Aristotelem
loqui de efficaci timore consultationem inducente circa ea quibus declinari poterit malum imminens, sicut etiam ad spem efficacem requiritur contingentia & incertitudo; non autem ad spem inefficacem, & conditionatam, quia non sunt adhibenda media efficacia, sed conditionata, qualia adhibuit Christus dicens *Pater si possibile est &c.* Sed contra est quia licet ad aliquem timorem inefficacem non requiratur illa positiua incertitudo futuri mali, vel præcisio à certitudine mali futuri; minime tamen ostenditur non requiri prædictam incertitudinem, aut præcisionem à certitudine vt sit talis timor inefficax qui applicet re ipsa media ad vitandum malum, licet re ipsa illa media sint inefficacia; nemo enim applicat media aliqua ex sincero affectu consequendi finem, præuidens omnimoda infallibilitate non fore consequendum illum finem, sicut qui cognosceret assecutionem finis esse omnino impossibilem nulla posset adhibere media ex conatu sincero assequendi finem. Ita qui antecedenter esset per diuinam reuelationem certus de sua futura damnatione non posset applicare media ad consequendam æternam salutem, vt suppono ex à me non semel ostensis.

12. Responsio Berna.

Reiicitur.

Quare duplex responsio adhibenda est difficultati. Prima duplicem timorem distinguit; quorum alter est stricte timor ex summo tendendi formaliter distinctus à quauis tristitia: alter vero indistinctus ab aliqua tristitia. Primus est fuga à malo futuro inclinās ad illud vitandum; secundus vero ita est fuga à malo futuro, vt pariter sit quædam tristitia de ipso vt moraliter præsenti, quatenus illud malum esse certo futurum reputatur moraliter vt præsens, & talis timor est quædā doloris species, quia est quædam tristitia, quę licet sit proprie tristitia, non tamen est stricte tristitia directe opponitur gaudio de re præsenti secundum se, & secundum suam realem existentiam, & dicitur quædam contractio ob præsentiam rerum molestarum, & quies violenta in malo percepto, quemadmodum voluptas, seu gaudium est quies naturalis vitalis in malo percepto. Vnde nō omnis tristitia est de malo physice præsenti: nam etiam tristamur de malo futuro, per dolorem aduersantem illi malo, qui dolor dicitur etiam timor, quia est de malo imminenti, & nondum existenti. Imo impossibilitas vitandi malum potius timorem auget, & malum mortis cum magis instat magis timetur absque vllo ordine ad applicanda media, per quæ vitetur malum; quia certo scitur nullius futura esse efficacitatis: tamē hic timor est aliquod tristitiæ genus, quæ tristitia omnino pellit alium timorem, qui de se inclinat

13. Duplex responsio legitima.

Prima.

clinat ad vitandum malum, & cessante hoc timore propter omnimodam certitudinem futuri mali, succedit alius timor, qui dicitur tristitia proprie, licet minus strictè. His positis non obscure intelligitur Aristotelem ad solum timorem formaliter distinctum ab omni tristitia desiderasse incertitudinem saltem præcisiuam futuri mali; secus vero ad secundum timorem. Hinc est vt admiratio in aliquo sensu à Philosophis recepto dicatur timor alicuius magni mali, cuius nequeat homo exitum vllo modo inuenire, & angor, seu agonia dicitur sæpe timor magni mali cui nulla via occurri potest, qui est quædam tristitia, & demissio animi. Ille etiam qui mortem iam appropinquantem sibi, & ineuitabilem considerat contremiscit ratione timoris, & consistere nequit.

14. Secunda. Secunda responsione admittitur gratis esse de essentia timoris ne præuideatur malum vt certo futurum, & nihilominus (vt constat ex nuper dictis) inde non infertur non fuisse in Christo timorem mortis: nam pro illo signo pro quo Christus Dominus intelligebatur proxime potens timere præscindebat à notitia mortis vt futuræ, & à beneplacito Patris circa mortem determinatè, & potius intellectui Christi occurrebat datam sibi fuisse optionem vitæ passibilis. Neque solum pro aliquo signo rationis, sed etiam per plura instantia potuit actu non cogitare illud determinatum Dei beneplacitum circa oblationem corporis Christi in ara Crucis; dum enim aiebat: *Pater si vis transfer calicem istum à me*, non intelligebatur habere notitiam voluntatis Patris non transferendi calicem, quæ posset impedire talem orationem, & aliunde non est cur dicamus in singulis momentis pro signo posteriori ad prolationem verborum aduenire conseruationem illius scientiæ; quia cum Christus non omnia, quæ præsciuit actu cogitasset, potuit ex ipso etiam beneplacito Patris non illud speciale Dei beneplacitum actu cogitare, quod Deus potuit ob varios fines velle, nimirum vt ipsis Christi exemplo doceremur reprimere passiones, quas Christus in se habere voluit vt commotæ reprimerentur: vt enim inquit Cyrillus lib. 10. Thesauri cap. 3. *Ita singulæ passiones carnis fuerunt in Christo absque peccato commotæ, non vt ab ipsis homo ille superaretur, sicut & nos, sed vt commotæ vincerentur virtute inhabitantis Verbi, & sic natura nostra reformaretur ad melius.* Dicitur tamen illa passio, seu propassio (vt loquitur Hieronymus in illud Matt. 5. *Qui viderit mulierem*, &c.) commota vt vincatur, non quidem victoria, quæ luctam, seu resistentiam supponat, sed altiori modo illam impediendo, & efficiendo vt pro voluntate Christi cedat. — Cyrillus

15. Huic responsioni fauet Lugus dicta disp. 22. sect. 3. n. 36. quia in eodem instanti considerat visionem beatam subsecutam ad actum timoris, quemadmodum putat prius ratione fuisse in Christo Domino actum tristitiæ quam visionem beatificam pro illo momento reali, in quo Christus tristabatur. Supra tamen dixi visionem beatificam non fuisse ratione nostra, seu causalitate posteriorem illa tristitia, & dolore. Et adhuc nulla est necessitas recurrendi ad sola signa rationis; siquidem Christus Dominus non semper omnia quæ cognouit actu cogitabat, vt postea dicemus, neque per eandem formalitatem visionis beatificæ agnoscebat omnia futura, vt dicetur late in controuersia de scientia Christi. Alia etiam difficultas afferri posset contra responsionem illius Auctoris; quoniam si eodem instanti reali pro signo sequenti ad

timorem, & tristitiam erat certitudo positiua in Christo futuræ mortis, & diuini beneplaciti Christus in illo momento pro signo posteriori statueret non timere pro sequenti instanti reali, & minime petere à Patre liberari à morte. Hæc tamen obiectio explicatius proponetur in tract. de scientia Christi.

Virtus præterea Fortitudinis non solum moderatur timores & audacias, & impedit vehementiam horum affectuum, sed etiam moderate illos excitat. Ad hoc munus fuit etiam Fortitudo in Christo: Christus enim in seipso excitauit illum timorem mortis, quia videbat Deo placere pro tunc illum timorem voluntatis ex motiuo honesto; voluit enim Deus Christum ita assimilari nobis, vt & nos haberemus Pontificem qui experimento didicisset compati nobis, quoties mortem timemus. Postea tamen cognito determinato Dei beneplacito timor ille erat impediendus. Illumque ordinem, quem Christus in executione obseruauit, Deus æternis suis decretis prædestinauit: nam quemadmodum Deus ante præuisa hominum absoluta merita illos elegit ad gloriam obtinendam media voluntate diuina inefficaci boni operis, & executiua illius, & mediis precibus, & orationibus, ita & ipse Deus voluit vt Christus perueniret ad mortem petente ipso Christo voluntate inefficaci liberari à morte, & præ timore orante vt si possibile esset transiret ab eo ille calix. Audaciæ affectus Christus pariter in se ipso voluntarie excitauit, audacter nanque publicè prædicauit parui pendens ingentia pericula, quæ inde certo impedebant, neque aliud est audacia quàm quædam erectio animi contra malum imminens, quæ pericula parui pendit. Imo erat Christus maxime audax, quia firmius sibi pollicebatur Dei auxilium. Aristoteles. 2. Rhet. cap. 5. obseruat eos esse audaciores, qui recte se habent erga diuina, quoniam sibi certius pollicentur Dei auxilium, iuxta verba Psal. 17. *In Deo meo transgrediar murum*, & Pauli ad Philipenses 4. *Omnia possum in eo qui me confortat.* — 16. Alia ratio, admittatur in Christo specialis virtus Fortitudinis. — Noua via admittendi audaciam in Christo.

17. Nihilominus vt ponamus in Christo affectus audaciæ necesse etiam est vt pro illo signo saltem pro quo Christus est potens pro suo libito talem affectum elicere, præscindamus à certitudine superandi mali; nam quemadmodum spes licet non requirat positiuam incertitudinem futuri euentus requirit præscindere à certitudine, ita audacia; neque enim dicitur audax qui committit prælium omnino certus de victoria. Differtque audacia ab spe, quatenus audacia per fugam à malo recedit, illudque auersatur; spes vero prosequitur directe bonitatem, & ideo ex spe procedit audacia vt dixi disp. 54. sect. 1.

18. Ex eadem doctrina colligitur qua ratione in Christo Domino potuerit esse summum gaudium resultans ex visione beatifica cũ summa tristitia, & dolore interno de morte sibi imminenti, qui dolor non erat tristitia stricta de morte vt futura, sed de periculo mortis imminenti, quod periculum iam præsens erat; erat tamen proprie etiam tristitia de morte apprehensa vt terribili, quemadmodum etiam delectamur apprehensione rei iucundæ, & aspectu rei terribilis tristamur: sicut aspectu alterius rei pulchræ delectamur, quæ delectatio non est de sola visione, sed de obiecto apprehenso. Potuit inquam, in Christo esse dolor ille seu tristitia adeo vehemens cum summo gaudio orto ex visione beatifica: quoniam Christo repræsentabatur propria mors vt terribilis, & crudelissimi cruciatus ante oculos versabantur, nec non scelus populi — De gaudio Christi Domini simul cum maxima tristitia.

puli Iudaici, propter quam causam Lucæ 19. *Videns ciuitatem fleuit super illam.* Obiiciebatur etiam menti ipsius Apostolorum scandalum, & hominum ingratitudo erga immensum illud Passionis beneficium, erat obsessa vndique amaritudinibus Christi anima, quoniam pro illo signo non intelligebatur videre determinatum beneplacitum Patris de tali morte sub illis circunstantiis, & aliunde videbat posse nos paruo dolore, aut nullo redimere si Patri placeret, cognoscebat prætereа maximos illos dolores ipsi imminere, quia licet non videret pro illo signo determinatum Dei beneplacitum vt moreretur pro hominibus, videbat tamen maximam Dei propensionem ad habendum illud determinatum beneplacitum de morte Christi, & consulendum ipsi vt minime recusaret tot dolores, & ideo orabat dicens *Pater mi* Matt. 26. *si possibile est transeat à me calix iste* Matth. 26. in qua oratione agnoscit difficile esse vt Pater velit transferre ab ipso calicem illum non quia iam videret determinatam voluntatem Patris pro signo illo; alioqui, vt sæpe dixi, non orasset *Pater si vis* videns determinate Patrem velle iam oppositum decreto incommutabili, neque vsquam Christus orauit petendo rem minus Deo placentem, si cognoscebat pro tunc oppositum magis Deo placere, & ideo orationi addidit. *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.* Hæc porro tristitia adeo vehemens potuit esse cum summo gaudio orto ex visione beatifica, quia gaudium & tristitia erant de diuersis obiectis: summum autem gaudium de vno obiecto, non impedit maximam tristitiam de alio nisi quatenus magnitudo vnius affectus, seu vehementia omnino impedit, aut valde minuit attentionem ad obiectum alterius affectus: si autem non desit perfectissima attentio minime summum gaudium impedit maximam tristitiam respectu alterius obiecti, vel è contra maxima tristitia maximum gaudium, vt recte obseruauit Bernal hic disp. 41. n. 26.

19. Non tamen probanda est doctrina huius authoris ex integro, quia non recurrit ad præcisionem illam à determinato diuino beneplacito circa mortem Christi; ad quam necessario recurrendum est vt declinetur difficultas: alioqui etiam esset in Christo maximum gaudium, & tristitia adeò ingens circa idem obiectum: nam Christus maxime delectabatur in adimpletione diuini Ioan. 4. beneplaciti vt colligitur ex Christi verbis, Ioan. 4. v. 32. *Ego cibum habeo manducare, quem vos nescitis*, & statim v. 34. *Meus cibus est vt faciam voluntatem eius, qui misit me, vt perficiam opus eius.* Ac Ioan. 8. rursus Ioann. 8. *Quæ placita sunt ei facio semper*: atqui speciale Dei beneplacitum determinatum erat, vt Christus pro hominibus moreretur iuxta Psal. 34. illud Psal 34. *Tunc dixi, ecce venio, in capite libri scriptum est de me vt facerem voluntatem tuam, Deus meus volui, & legem tuam in medio cordis mei.* Ioan. 14. & Ioann. 14. *Sed vt cognoscat mundus quia diligo Patrem, & sicut mandatum dedit mihi Pater sic facio.* Ideo Pater præcepit Christo vt se in pretium nostræ redemptionis offerret acceptando paribulum crucis, & qui negant præceptum strictum, nomine præcepti intelligunt speciale beneplacitum Patris erga mortem Christi. Hoc beneplaci-Isai 53. tum significatur illis verbis Isai. 53. *Si posuerit pro peccato animam suam videbit semen longæuum*, igitur si Christus summè tristaretur de morte, cum aliunde valde delectaretur in beneplacito Patris de eadem morte, & summa alacritate vellet exequi tale beneplacitum, tristitia & gaudium essent

saltem virtualiter de eodem obiecto.

Quamobrem non aliter conciliari debent summum gaudium Christi cum eiusdem summa tristitia, quam concilientur eiusdem Christi hæc duo testimonia; alterum Luc. 12. v. 50. *Baptismo habeo baptizari quomodo coarctor vsque dum perficiatur*, alterum Marc. 16. *Tristis est anima mea vsque ad mortem.* Nam priori loco Dominus mortem suam baptismum vocat propter aquas, seu mare tribulationis & Passionis iuxta illud Psal. 68. *Veni in altitudinem maris, & tempestas demersit me*, & affirmat se coarctari vsque dum perficiatur propter ardens desiderium obeundæ mortis pro salute hominum, iuxta illud quod Luc. 12. imminente passione Dominus aiebat: *Desiderio desideraui hoc pascha manducare vobiscum.* Hunc esse legitimum sensum huius loci colligitur ex alia versione eiusdem loci quæ habetur apud S. Irinæum lib. 1. cap. 18. *Aliud baptisma habeo baptizari, & valde propero ad illud.* Legantur etiam Theophylactus, & Euthymius in illum locum locum, nec non Ambrosius Luc. 12. Posteriori autem loco dolebat Christus pro amissione vitæ corporalis (vt docet S. Thom. 3. p. q. 46. art. 6 ad 4.) qui cum antea mœstus non esset *cœpit contristari* quia sponte cum voluit mœstitiam suscepit; nam præuidit velle Deum vt ipse contristaretur mortis horrore, & dum Christus voluit conformari huic beneplacito, decreuit Deus vt conseruatio illius notitiæ qua Christus absolute cognoscebat Patrem velle vt pro nostra salute mortem subiret, vel omnino cessaret, vel aduehiret pro signo posteriori ad tristitiam, & orationem illam. *Si possibile est transeat à me calix iste*: cognita nanque determinata Patris voluntate non potuisset Christus ita orare, vt supra vidimus.

Beatifica visio Christi dirigebat ipsum vt vellet in omnibus diuinum beneplacitum amplecti, & posita in Christo illa voluntate exequendi maius Dei beneplacitum excitabat Deus cognitiones iuxta modum, quem diuina voluntas præscripsit. Et ipsa vnio hypostatica petebat vt posita in Christo voluntate exequendi maius Dei beneplacitum excitarentur cognitiones cum illa dispositione & ordine vt possent in omnibus Christi affectus diuinum beneplacitum exequi. Eratque debita Christo Domino illa excitatio cognitionum ex quo in primo suæ conceptionis instanti decreuit non discrepare à maiori Dei beneplacito. Voluitque Deus vt Christus cum timore, & mœrore veniret ad mortem vt sic notum omnibus esset quãta Christus pro nobis sit passus: nam vt ait Chrysost. homil. 84. in Matth. *Si enim cum vultus & verba, & res mœrorem significarunt, non creditur tamen à nonnullis passio*, (nimirum hæreticis) *quidnam diceret si ista non essent.* Similique modo Bernardus serm. 1. de S. Andrea: *Quid* (inqui) *magnum fuerat Domine Iesu, si accedente hora intrepidus stares? ad non longe gloriosius fuit vt non modo passio corporis, sed etiam cordis affectio pro nobis faceret, & quos viuificabat mors tua, tua trepidatio robustos, & mœstitia lætos, & tædium alacres, & turbatio quietos faceret, desolatis consolatos.* Voluitque Deus vt sic esset tantà passione animi copiosa nostra redemptio, & vt Christus permitteret vnicuique potentiæ animi agere, ac pati ea, quæ illi naturalia sunt.

Displicet adhuc Bernal loco citato numero 26. dum statuit miraculum esse si in quolibet beato non coniungatur maxima tristitia cum gaudio beatifico, eo quod in ipsis simul reperiatur attentio,

Y

Luc. 12. 20.

Mar. 16.

Psal. 68.

Luc. 12.

21. De ordine quo excitabantur cognitiones in Christo.

Chrysost.

Bernar.

22. Cur in beatis nequeat esse tristitia.

attentio, & repræsentatio summi boni diuini summique mali, nempe offensæ diuinæ, nam opus est (inquit ille) durante illa attentione vt Deus miraculose cohibeat affectionem doloris. Hoc tamē nimis procul à vero distat; quoniam sicut beatifica visio petit summum gaudium, ita exigit carentiam tristitiæ; alioqui visio beata non exigeret integritatem beatitudinis: nam carentia tristitiæ est de beatitudinis integritate, seu complemento. Neque est cur visio beata animæ corporis vnitæ exigat dotes gloriæ corporis potius quam carentiam tristitiæ, cum potius ad integritatem beatitudinis pertineat carentia tristitiæ, quam gloria corporis. Factaque suppositione prioris miraculi quo Christo denegabatur gloria corporis adhuc erat nouum miraculum ne impediretur in illo affectus tristitiæ; nam visio beata petit carentiā talis affectus, & ideo etiā fuit miraculosa voluntas per quam Deus volebat Christum tristari, quia potius ex natura rei deberet Deus ex exigentia visionis Christi velle vt Christus careret omni tristitia, & ideo beati ex natura rei carent omni tristitia; quia quodlibet motiuū tristitiæ est respectu beatorum nullius momenti comparatione executionis diuini beneplaciti, & physice necessitati sunt ex vi visionis, ad nihil efficiendum contra omne Dei beneplacitum, & cuncta ordinandi in aliquod Dei beneplacitum, & quia tristitia in ipsis non posset ordinari in Dei beneplacitum neque esse ex natura rei iuxta aliquod diuinum beneplacitum, ideo ex natura rei, nequit esse tristitia in beatis.

23. *Canus* Ex his fit absque necessitate putasse Canum lib. 12. de locis cap. 13. Christum saltem in cruce beatificum gaudium ita continuisse vt nullo gaudio beatifico etiam in parte animæ superiori afficeretur, quamuis diuinam essentiam intueretur. *Maldon.* Idem videtur secutus Maldonatus Matt. 26. dicēs: *Melius sentiunt alij dispensatione quadam factum fuisse, vt cum Christus beatus esset tristitiam etiam in superiorem animæ partem admiserit. Nam sicut beatitudinem suam cohibere potuit, ne deflueret in corpus, vt pati posset, ita premere eam potuit, & quodammodo occultare, vt ad tempus tristitiæ cederet.* Clarius *Salmeron.* loquitur Salmeron tom. 10. tract. 14. *Cum in Christo* (inquit) *fuerit suspensum gaudium ex visione Dei procedens, ex quo cœpit contristari, & pauere, vt nonnulli sentiunt erat omni prorsus solatio destitutus.* Hoc tamen communiter reiicitur à Theologis, quod temerarium appellat P. Suarez disp. 38. sect. 3. Quod si aduersariorum fundamentum alicuius esset momenti, probaret pariter reliquo vitæ decursu caruisse visione beatifica: semper namque præ oculis habebat hominum peccata & passionē suam, & tristitiam seu dolorem, licet enim non semper adeo tristatus fuerit, neque semper mortē voluntate illa conditionata recusauerit: tamē semper fuit in aliquo continuo mœrore, nam omniū peccatorū nostrorum erat illi perspicua cognitio, & aliæ causæ etiam supposito diuino beneplacito erga mortem Christi habebant vim mouendi: vt *Hierony.* enim inquit Hier. Matt. 26. *Contristabatur Christus propter infœlicissimum Iudam, & scandalum omnium Apostolorum, & reiectionem populi Iudæorum, & euersionem miseræ Hierusalem.*

Nunquam Christus gaudio beatifico caruit.

24. Aliter Cardinalis de Lugo componit magnam illam Christi tristitiam cum gaudio resultante ex visione beatifica, & statuit visionem beatificam non fuisse pro signo priori, sed pro posteriori, & ex suppositione tristitiæ; quoniam Deus vt anima Christi posset pati, dispensare decreuit in connaturali exigentia beatitudinis de se incompossibilis cum tristitia, & statuit vt pro priori esset tristitia, & pro posteriori sequeretur visio. Erat inquam, tristitia prior natura quam visio beata: nam per visionem beatam videbatur tristitia vt existens pro tali differentia temporis ac proinde ipsamet tristitia ordine naturæ, aut quasi naturæ est prior visione beata. Ex his explicat solutionem S. Thom docentis potuisse miraculose in Christo Domino esse illud summum gaudium cum tanta tristitia, quia illi affectus non versabantur circa idem obiectum: nam si fuissent de eodem obiecto neque diuinitus simul esse possent. Consequenter necesse est dicat hic author per visionem beatam non videri à Christo gaudiū resultans ex visione: alioqui etiam præcederet visionem non minus; quam tristitia. Hic tamen dicendi modus non videbitur satis consequens ad ea, quæ idem author statuit disp. 19. sect. 1. nempe per eandem formalitatem visionis beatificæ repræsentari omnia futura præter durationem ipsiusmet visionis, & operationes liberas Christi Domini, è quarum numero non est gaudium beatificum necessario resultans ex visione. Huic tamen difficultati respondebitur in controuersia de scientia beata Christi. 15.

Qualiter Lugo Christi tristitiam cum gaudio beatifico componat.

Falsum præterea est visionem beatam Christi esse natura posteriorem illo affectu tristitiæ; nulla namque scientia erat prior in Christo visione beatifica; quoniam primus actus voluntatis Christi debet esse perfectissimus Dei amor: at vero amor Dei non ortus ex visione beatifica non esset intensissimus in Christo, imo ipse disp. 27. sect. 1. num. 4. putat verius esse non dari in Christo duplicem Dei amorem, sed vnicum ortum ex visione beatifica; est autem incredibile Christum pro illo signo adeo tristari, quin haberet aliquem actū amoris Dei. Secundo displicet, quia pro primo signo pro quo Christus intelligitur potens libere operari debet intelligi impeccabilis ex vi cognitionis; non est autem alia cognitio in vi cuius reddatur Christus physice impeccabilis præter visionem beatificam. Et quamuis admitteremus visionem beatificam se habuisse pro posteriori respectu tristitiæ, maneret adhuc eadem difficultas; nam alia notitia ministrabat Christo materiam maximi gaudij, non enim pro illo signo pro quo tristabatur deficiebat notitia, qua euidenter sciebat se esse Deum, vel saltem omnino certo, & morte sua redimendum genus humanum. Præsertim cum ipse num. 24. dicat, si qua inuenitur repugnantia inter delectationem beatificam, & tristitiam, ferme eandem reperiri inter visionem Dei, & tristitiam; quia repugnantia exoritur ab obiecto, quatenus proposita aliqua materia eximij gaudij, nequit esse tristitia, quoniam illud obiectum tristitiæ leue fit ex consortio obiecti delectabilis, & eius vires debilitantur. 25.

Visio beatifica non fuit in Christo posterior natura quàm tristitia.

Arguit etiam ipse ibidem contra Canum; quia si vt daretur locus tristitiæ Christus tempore passionis caruisset delectatione, & gaudio de Deo etiam toto vitæ tempore, quo non carebat tristitia, caruisset gaudio de Deo resultante ex visione beatifica: hoc autem argumentum probaret etiam toto vitæ tempore visionem beatificam fuisse natura posteriorem tristitia; quod non vacat absurdo. Neque potest ab hoc authore defendi consequenter ad sua principia, communemque sententiam, iuxta quam docet disput. 27. section. 2. Christum non meruisse de facto suam visionem beatificam; quia quilibet actus meritorius Christi supponebat visionem beatificam: atqui illa tristitia in Christo erat libera, & meritoria, quoniam ipse supponit disput. 22. sect. 2. 26.

sect. 1. n. 21. cum communi Theologorum sensu contra Caietanum illam tristitiam fuisse in portione superiori Christi, quia versabatur circa rationes æternas, & honestissimas, ac proinde supponit illam tristitiam voluntatis fuisse formaliter honestam, & meritoriam. Et quamuis admitteremus illam tristitiam fuisse solum in appetitu sensitiuo, adhuc tunc Christus per actum honestum & meritoriũ permisit illam tristitiam in appetitu.

27. Hæc obiectio absolute probat visionem beatificam nusquam fuisse natura posteriorem tristitia Christi, alioqui Christus meruisset conseruationem visionis beatificæ pro toto illo tempore sequenti, quod negat ipse disp. 27. n. 21. etenim illa tristitia Christi Domini non erat absque merito, & consequenter obtineret in illo momento visionem beatam: nam meritum & præmium in eodem instanti reali sunt vt patet in homine obtinente à Deo præmium habitualis gratiæ in illo momento pro quo illam meretur. Illam tristitiam Christi fuisse meritoriam est certo certius, & ex ipsius motiuo clare constat, quod explicat S. Thom. 3. p. q. 46. art. 6. ad 4. dicens: *Christus non solum doluit pro amissione vitæ corporalis, sed etiam pro peccatis omnium aliorum qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cuiuscunque contriti, tum quia ex maiori sapientia, & charitate processit ex quibus dolor contritionis augetur: tum etiam quia pro omnibus peccatis simul doluit.* Suscepit Christus vt ait Augustinus lib. 14. de Ciuit. Dei cap. 9. cum voluit illum tristitiæ affectum, & ideo iuxta Hieronymum Matth. 26. & S. Thom. 3. p. q. 15. art. 6. ad 1. remouetur à Christo tristitia secundum passionem perfectam. S. Thom.

28. Deficit etiam postremo in illo authore modus conciliandi suam responsionem cum doctrina, & responsione S. Thom. quoniam eadem esset ratio iuxta principia Cardinalis de Lugo quamuis summum illud gaudium, summaque tristitia essent de eodem obiecto, quemadmodum ipse ibidem. num. 27. supponit posse Angelum pro vno signo dubitare de aliquo obiecto, & pro sequenti signo in eodem instanti reali scire perfecte tale obiectum; & nihilominus dubitare, & certo assentiri simul eidem obiecto, non minus repugnat, quam simul assentiri & dissentiri eidem obiecto.

29. Ex his colligitur potuisse dari in Christo propriam admirationem sumptam pro desiderio sciendi causam viso effectu: nam pro aliquo signo potuit Christus videre effectum pro quo præscindebat à notitia causæ: quoniam, vt supra dixi, postquam semel extitit in Christo illa voluntas exequendi in omnibus diuinum beneplacitum excitabantur species in Christo iuxta ordinem à diuina prouidentia præscriptum, & quia Christus per visionem beatificam non videbat formaliter cuncta futura, potuit pro tali instanti reali præscindi pro aliquo signo à causa illius magnæ fidei centurionis, aut Chananææ, ita vt prius cognosceretur effectus, & viso effectu esset in Christo desiderium videndi causam, & pro posteriori in illo instanti reali cognosceret causam. Potuitque deseruire affectus admirationis in Christo, tum vt cognosceremus capacem esse tristitiæ, & timoris, qui capax erat admirationis: tum vt in Christo esset illa delectatio, eo quod cognouerit aliquid magnum præter spem, quia licet pro primo signo in quo præscindebatur à notitia causæ & effectus desiderabat Christus, & sperabat aliquam fidem in Centurione; non tamen sperabat tantam fidem, & ideo cognita in illo instanti reali pro signo sequenti fide Centurionis dixit Matth. 8. *Non inueni tantam fidem in Israel.* Neque

Quomodo in Christo potuerit esse admiratio.

Matth. 8.

aliud est admiratio quam rei aliquo modo inspiratæ & magnæ delectatio inclinans in ostensionem eiusdem delectationis. Circunstantiæ quæ pro primo signo rationis considerantur in Christo non indicabant tantam fidem, nec propterea Christus ignorabat, quia non erat carentia notitiæ certæ illius magnæ fidei, sed præscindebatur à tali notitia. Neque verba Centurionis indicabant satis magnitudinem fidei quam habuit interius: nam maior fuit fides Centurionis, quam Leprosi fides, & nihilominus Centurio verbum postulauit, *Dic verbo*; Leprosus vero solam voluntatem petiuit: *Si vis potes me mundare.*

Deus vero mirari non potest, quia nequit esse aliquid magnum respectu illius & superans spem præhabitam; quia in Deo non est spes, neque ipsius spem aliquid superare posset. Admiratio tamen duplici ex capite oriri potest, vel quia cognoscitur aliquid vltra spem, vt si sperares Petrum mediocris ingenij indicia daturum, & postea inuenires excellẽtissimo pollere ingenio admirationem conciperes. Secundo quia vides aliquid magnum respectu tui attentis viribus, scientia aut industria naturali; delectaris nanque videns aliquid vltra tuam spem, aut vltra tuas vires, & industriam, & vltra vires, & industriã hominum regulariter loquendo nisi ab aliis edoceantur, & apparet semper aliquid magnum respectu hominum. Ideo mira cum delectatione artificium literarum, & numerum adeo aptum ad colloquendum, & concipiendum, paucis literis contentum. Magnanimus tamen, vt loquitur Aristoteles 4. Ethi. c. 3. *Nec est proclinis ad admirandum, quoniam apud ipsum nihil est magnum.* Patiunturque illud genus delectationis, quæ dicitur admiratio res aut maxime præstantes vltra quam homo existimaret nisi talem effectum iam videret, aut nouitate prima, paruæ autem, aut visitatæ non solent admirationem excitare, nisi aliunde considerentur vt magnæ. 30.

Cur Deus capax admirationis non sit.

Ex quibus capitibus proueniat admiratio.

Et vt vno verbo dicam quid ad veram admirationem sufficere posset, nullatenus requiritur ignorantia causæ, aut præcisio à tali causa, sed sufficit vt qui intuetur rem magnam iudicet se neque alios eiusdem speciei id spectaturum, aut crediturum, aut iudicaturum, nisi actu illam videret, quia res est adeo magna vt nisi accederet talis notitia, non iudicaretur de ipsius existentia, stricte solet sumi admiratio pro affectu supponente ignorantiam: & hanc solam putauit quandoque Augustinus fuisse propriam admirationem: tamen idem Augustinus tom. 4. lib. 83. QQ in Q. 8. propriam admisit admirationem in Christo: nam ex admiratione Christi probat fuisse in illo veram animam rationalem. Respondet Bernal disp. 41. sect. 4. Augustinum probasse in Christo esse veram animam rationalem ex affectu laudandi fidem Centurionis vt magnam ipsi Christo, licet ille affectus non sit proprie admiratio. Sed contra est, quia Augustinus ibi minime explicat cuius naturæ fuerit admiratio Christi, sed supponit eodem modo fuisse miratum, ac iratum, contristatum, exhilaratum. Deinde ita admirationem admittit in Christo, vt illo modo non possit admitti ira in Deo; atqui improprie etiam admittitur ira in Deo, ergo admittit admirationem propriam in Christo. Aliterque admisit motum admirationis in Christo, quam affectum tentandi in Deo: cum tamẽ Augustinus alio in loco nimirum Epist. 102. non aliter admittat in Christo admirationem nisi improprie, quemadmodum Deus improprie dicitur tentare. 31.

Quid satisfit ad propriam admirationem.

Veram in Christo Augustinus admirationem agnouit.

Obiter aduerto P. Vasquez hic disp. 62. cap. 4. dixisse se nescire quo modo ex verbis Matth. 8. 32.

Audiens autem Iesus miratus est, vt explicantur ab Augustino lib. 1. de Genesi contra Manichæos cap. 8. colligat S.Thom. in Christo fuisse propriam admirationem. Quin potius noster Maldonatus ex illo loco Augustini colligit in Christo non fuisse admirationem, sed signa tantum illius, sicut in Deo non est propriè ira. Nihilominus rectè S.Thom. ex illo loco colligit in Christo fuisse propriam admirationem; quia exp. esse dicit motus Christi non fuisse signa animi perturbati sed docentis Magistri, & consequenter non erant signa animi ignorantis, ac proinde sic se gerebat interius ac exterius. Vult ergo Augustinus non fuisse in Christo admirationem sumptam pro inopinato, & improuiso euentu, etsi illa signa & motus effecerit, quibus communiter homines inopinatum, & improuisum euentum significant, quemadmodum & Deus illa signa externa efficit quibus homines iram suam significant: illa tamen signa significabant fidem illam Centurionis esse adeò magnam vt non fieret ipsi Christo verisimilis nisi illam videret, & ideo præ delectatione illam laudabat. Hoc significat idem Augustinus lib. 1. contra aduer. leg. & Proph. cap. 7. *Quisquis* (inquit) *miratur, secundum consuetudinem, qua homines loquuntur, inopinatum atque improuisum sibi esse significat, quod miratur. Sed Iesus, qui omnia præsciebat, quod mirandum aliis commendabat* (nimirum admiratione quę ex præcedenti ignorantia processit) *mirando laudabat*, videlicet alio genere admirationis supra explicato. August.

tientiæ, & Perseuerantiæ.

Propter hæc mihi est difficilis doctrina S.Tho. q. 128. art. 1. vbi constituit partes potentiales Fortitudinis quatenus Fortitudo versatur circa difficillima scilicet circa pericula mortis, & rursus adiungit Fortitudini alias virtutes circa quasdam alias materias minus difficiles. Sic enim circa periculum vulneris, aut mutilationis ponenda esset alia virtus, quæ moderaretur timores, & audacias. Ponique debet virtus quæ moderetur timores, & audacias circa pericula iacturæ honoris, aut famæ vel infamiæ. Fatebor tamen non solum physice sed in esse moris considerari diuersos habitus pro diuersitate materiarũ in genere moris, & quia peccatum contra vitam proximi specie differt in genere moris à peccato contra honorem, ideo etiam assignatur peculiaris virtus in genere moris, quæ moderetur timores, & audacias circa pericula mortis, & hæc singulariter dicitur Fortitudo: reliquæ autem dicuntur partes Fortitudinis. Et hoc pacto videtur intelligendus S.Tho. 3.

Ex obiecto tamen formali distinguenda est Fortitudo à Magnanimitate: nam Fortitudo, vt sect. 1. explicui formaliter intendit moderari timores, & audacias; quatenus sunt in genere impedimenta virtutis; Magnanimitas vero tendit in bonum honestum quatenus est dignum magno honore illud prosequi. Et licet illud bonum soleat esse arduum, tamen non tendit formaliter ad moderamen timoris, & audaciæ, sed potius per Fortitudinem compescimus timores, & audacias. Omnisque virtus est fundamentum magni honoris, ac proinde Magnanimitas vagatur per omnes virtutum materias, quatenus sunt magni honoris fundamentum. 4. Discrimẽ inter Fortitudinẽ, & Magnanimitatem.

Inde dimanat dubium illud, an honor, & gloria humana possit absque labe appeti. Negant nonnulli posse honorem & gloriam appeti, nisi propter alium finem honestum, cui honor, & gloria inseruiant: nam ideo viri timoratæ conscientię adeò inuigilant repudiandis humanis laudibus & honoribus. Confirmatur ex Matth. 6. vbi damnatur hi qui sua opera faciunt vt videantur, & honorificentur ab hominibus *Attendite* (inquit Christus Dominus) *ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus vt videamini ab eis. Alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in cælis est.* Et ideo dum in superioribus dixit: *Sic luceat lux vestra coram hominibus vt videant opera vestra bona*, finem adiungit, *Vt glorificent patrem vestrum, qui in cælis est*; videri quidem vult Deus opera vt Patri cælesti laus tribuatur; non tamen eo fine vt gloria hominis captetur, quia pro illa exigua gloriola temporali fieret iactura sempiternæ gloriæ. Sic hunc locum interpretãtur Patres vt infra dicemus. 5. Matth. 6

Sect. II.

Qua ratione Fortitudo distinguatur à Magnanimitate? Et an possit honeste amari propter se honor & gloria humana? Vbi de dictis, & factis Christi Domini.

1. MAgnanimitatem esse speciem Fortitudinis, & contineri sub propria ratione Fortitudinis docuit Martinus de Magistris q. 1. & 12. licet habeat Fortitudo actus diuersæ speciei, & contineat habitus specie diuersos, quemadmodum sub Prudentia continentur habitus specifice, & Fortitudo quatenus aggreditur specifice differt à Fortitudine quatenus perpetitur; nam rectitudini in aggrediendo non opponitur obliquitas in perferendo, & est diuersa mediocritas in perferendo, & aggrediendo, & non potest eadem Fortitudo secundum speciem respicere diuersas mediocritates secundum speciem.

2. Asserunt nihilominus alij Fortitudinem & Magnanimitatem differre propter diuersitatem materiæ, quoniam Fortitudo restringitur ad pericula mortis: Magnanimitas vero est circa honores & inhonorationes vt putat Aristoteles 1. Magnorum moralium cap. 23. & lib. 4. Ethic. cap. 3. dicitur nanque magnanimus quod animum ad magna conuertit; inter res vero exteriores maxima est honor, in cuius assecutionem cætera extrinseca libenter in discrimen adducuntur. Sed contra est, quia non est cur eadem virtus non se extendat ad omnes illas materias, quemadmodum vnica virtus versatur circa materiam alterius, vt Fiducia, Magnificentia, Patientia, Perseuerantia, Constantia, circa materiam Fortitudinis habent actus specie diuersos. Neque videntur admittendæ duæ Patientiæ v. g. & duæ Perseuerantiæ, quarum vna arctetur ad materiam Fortitudinis, & altera ad quascunque materias aliàs difficiles; quia similiter pro diuersitate aliarum materiarum difficilium deberent assignari diuersæ Pa-

Hoc non obstante putat Raynaudus de virtutibus lib. 6. sect. 2. cap. 16. appetitionem honoris abstrahendo à mediis bonis, ea, scilicet, neque excludendo neque includendo esse obiectum indifferens, licet sit vitiosum plus gloriæ appetere quam ferant merita, vel absque meritis. Opponit sibi, gloriam per seipsam dum non adiungitur alter finis honestus appeti non posse: hoc enim videtur colligi ex Hierony. in caput. 5. ad Galatas, Ambrosio, Bernardo, Chrysost. Nazianzeno, Cassiano, aliisque passim, præsertim Augustini lib. 2. de serm. Dom. in monte cap. 1. 2. 3. & lib. 5. de ciuit. Dei cap. 12. 13. & 14. nec non in Psal. 118 ad illud: *Auerte oculos meos ne videant vanitatem*, vbi inquit: *In qua vanitate præcipuum locum obtinet amor laudis humanæ, propter quam multa magna fecerunt, qui magni in hoc sæculo nominati sunt, multumque laudati in ciuitatibus gentium, quærentes non apud Deum, sed apud homines gloriam* 6. Raynau. August.

gloriam, & propter hanc velut prudentes fortiter, temperanter, iusteque viuentes, ad quam peruenientes perceperunt mercedem suam, vani vanam. Ab hac vanitate volens Dominus auertere oculos suorum; Attendite, inquit, ne iustitiam vestram, faciatis coram hominibus, vt videamini ab eis, alioqui mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in cælis est. Deinde cum ipsius iustitia quasdam partes exequeretur, præcipiens de eleemosynis, de orationibus, de ieiuniis, vbique id admonuit ne aliquid eorum propter gloriam hominum fiat, & vbique dicit eos qui propterea faciunt, percepisse mercedem suam; id est non æternam, quæ sanctis reposita est apud Patrem, sed temporalem, quam quærunt, qui contemplantur in suis operibus vanitatem. Non quia ipsa laus humana culpanda sit (nam quid tam optandum est hominibus, quam vt eis placeant, quæ debeant imitari?) sed propter ipsam laudem bene operari, hoc est vanitatem in suis operibus intueri. Quandoquidem & ipsa ab hominibus laus, homini iusto, quantacunque prouenerit, non ibi esse debet eius finis bom, sed etiam ipsa referenda est ad laudem Dei, propter quem bona faciũt veri boni; quoniam nec à seipsis, sed ab illo fiunt boni.

7. Ratio est, quia non apparet vnde gloria humana sit per se ipsam obiectum honestum, ac proinde neque erit obiectum indifferens dum propter seipsam appetitur; quia est contra dictamen rationis frui vtendis: appetere autem gloriam humanam propter se, est frui vtendis; nam homo non perficitur eo quod ab aliis cognoscatur atque prædicetur, ac proinde solum deseruit gloria humana vt ad alium finem honestum dirigatur.

8. **Humanam gloriam propter se amari non posse pronuntiant PP.** Raynaudus his argumentis respondet appetere gloriam humanam propter se præciso ordine ad honesta opera carere præmio, & honestate, sed non propterea esse actum vitiosum, quia obiectum illud est indifferens. Peccatum tamen erit si quis sibi appetat plus gloriæ quam de se ferant merita, aut sine meritis laudem illam expetere. Hac tamen responsione non fit satis testimoniis Patrum: nam vt supra ex Augustino vidimus, *August.* culpanda est illa laudis expetitio; ita vt propter humanam laudem tanquam finem operemur. *Chrysolo.* Chrysologus serm. 9. *Deus arguit largientem ad suam famam, non ad pauperis famem. Vota culpat* (id est desideria laudis) *non loca. Docuit misericordiæ author vt misericordia non sit terræ nota, sed cælo, non hominibus insinuata sed Deo.* &c. *Theophy.* Theophylactus: *licet coram hominibus eleemosynam facias, nonitamen ideo facias, vt videaris ab hominibus, non condemnaris. Sin vana gloria scopum spectaueris; etiã si in penetralibus promptuarij tui facias, condemnaris. Voluntatem enim vel coronat, vel punit Deus.* *Chrysost.* Chrysostomus etiam homil. 19. in Matth. supponit esse præceptum de non operando propter laudem hominum: *Multam* (inquit) *præceptum hoc continet cautionem, & ineffabilem Dei erga homines curam, id vtique prouidentis, ne alicuius operis mercedem amittant.* Vbi supponit etiam *esse maximam ostentationis insaniam.* Et ideo ait Theophylactus *Deum horum animos deridere*, & ponderans verba illa *Attendite* inquit: *Attendite (ait Dominus) & cauete, quasi de aliqua mala bestia dicat: Attende ne te dilaceret.* Lege Basilium in constitutionibus monasticis cap. 11.

9. Supponitque ille author vitiosum fore illud humanæ gloriæ desiderium, si opus honestum eo tantum fine eliceretur vt captaretur laus hominum. Nam honestas non solum est superioris ordinis quam prædicta laus, seu gloria, sed laudem respicit vt mercedem ipsius, & veluti consectarium; ac proinde præpostere referretur honestas ad honorem tanquam ad [finem]: atqui non minor peruersitas est velle obiectum honestum propter laudem hominum; nam merces Dei præponitur mercedi hominum. Legendus est Gregorius homil. 11. in Euangelia, & homil. 12. de fatuis virginibus, quas eos significare autumat, qui ex bono opere humanam laudem expetunt. *Fatuæ* (inquit Gregorius) *Profecto sunt virgines, quia solum laudis transitoriæ retributionem quærunt.* Obiectumque honestum per se petit ordinari in bonum finem, vti hoc petit actus honestus. Quod autem laus sit merces ipsius operis honesti non probat opus honestum potius inordinatè appeti propter illam mercedem, quam directè ipsum obiectum honestum. Præsertim cum ipse dicat: *Expetere rem rationi rectæ congruentem, honestum est & vitio vacat. Atqui remuneratio virtutis per gloriam, & honorem est congruentissima rectæ rationi. Ego eam expetere vitio vacat.* Et rursus: *Si igitur virtus potest honestè expeti absque aliâ relatione, quid ni etiam hæc eius proprietas, & veluti complementum,* nimirum merces illa laudis, de qua agebatur. Imo Less. lib. 3. cap. 2. num. 11. putat, licet magnanimus parui putet huius sæculi honores, plurimi æstimare honorem apud Angelos, quia honor apud Deum, & Angelos est pars nostræ fœlicitatis, & præmium virtutis, & propter illum homines honeste operari.

10. **Humanam laudem propter se expetere non licet.** Assertio prima sit, Non licet humanam laudem propter se expetere, seu honorem huius mundi. Ratio est quia hominum notitia non est per se præmium virtutis, cum potius magis Deo placeat vt opera bona fiant in abscondito nisi Dei gloria aliud postulet, & appetere honorem virtuti non debitum est plus quam par est honorem expetere. His accedit opus bonum de se occultum esse hominibus; velle autem, nisi alius honestus finis id postulet, vt laudetur ante quam certo cognoscatur, est plus iusto, & vltra merita honorem appetere; nimius autem honoris appetitus culpâ non caret, vt nemo diffitetur. Secundo quia honor secundum se nisi consideretur vt præmium virtutis non habet vnde intelligatur esse obiectum honestum, quemadmodum neque delectatio secundum se, nisi consideretur vt virtutis stipendium (de quo statim redibit sermo) nequit considerari vt obiectum de se honestum: atqui eo ipso quod illud obiectum non sit honestum, nequit carere labe, seu culpa; quia vltra modum appetitur honor, nempe vltra merita; non est enim in tali opere non laudabili dignitas illius laudis.

11. **Christi D. factis comprobatur assertio.** Dicta & facta seruatoris nostri declarant hanc veritatem, vt colligitur ex Ioan. 5. illis verbis: *Claritatem ab hominibus non accipio*, id est gloriam inanem, qualem Iudæi expetebant, vt postmodum declarat dicens: *Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab inuicem accipitis.* **Ioan. 5.** Et quoniam de se multa gloriosa dixerat adseruit charitatis amore non laudis humanæ hoc dixisse. Reprehendunturque Iudæi, quia gloriam, quæ à solo Deo est non quærebant: *Et gloriam quæ à solo Deo est non quæritis*, quæ iuxta Rupertum ibi est testimonium bonæ conscientiæ iuxta Apostolũ 2. Corinth. 1 2. *Gloria nostra hæc est testimonium conscientiæ nostræ.* **2. Corinth. 12.** Vel potius intelligitur illustre nomen apud Deum. Hinc illud Pauli 2. Corinth. 10. *Non enim qui se ipsum commendat ille probatus est, sed quem Deus commendat.* **2. ad Corinth. 10.** Poterit quis gloriari in testimonio bonæ conscientiæ, quatenus nullius peccati mortiferi sibi conscius est, non quia absolute reputat se dignum laude, quoniam homo nescit an laude & amore absolute, an potius

odio, & contumelia dignus sit, sed quia est obiectum bonum delectari in eo quod conscientia ab offensa contra Deum appareat immunis; est enim ille affectus quædam auersio saltem virtualis ab offensa Dei: non tamen potest homo velle laudari ab hominibus propter honesta opera, quin laus illa ad alium finem ordinetur; quia dum homo ille ita vult laudari vult absolute prædicari potius laude, quam vituperio dignus; cum tamen talis homo nesciat se absolute esse potius
12. laude dignum, quam vituperio, vel potius sibi
Ioan. 5. conscius sit dignitatis vituperij.

Aliam rationem offerunt alia verba Christi Ioan. 5. *Si ego testimonium perhibeo de me ipso testimonium meum non est verum*; erat namque prouerbium apud Iudæos: *Testimonium quod perhibet quis de se ipso nullum est* iuxta illud Prouerb. 27. *Laudet te alienus & non os tuum extraneus, & non labia tua.* Et ideo obiiciebant Christo Iudæi Ioan. 8. *Tu testimonium perhibes de te ipso, testimonium tuum non est verum*, cui obiectioni respódit Saluator, *Si ego testimonium perhibeo de me ipso testimonium meum verum est*, quæ verba videntur aduersari his quæ ex ipso Christo retulimus supra ex Ioan. 5. Cæterum in priori loco loquebatur iuxta opinionem Iudæorum, qui nesciebāt illud testimonium esse diuinum; in posteriori vero loquebatur vt res ipsa se habebat. Supponebat tamen Christus testimonium proprium non constituere hominem gloria dignum, nisi sit testimonium Dei, aut aliunde independenter à suo testimonio persona, quæ loquitur censeatur creditu digna. Porro qui propter laudem, & honorem hominum captandum aliquid agit, vult laudari in vi sui testimonij: nam ipso facto eo fine elicito vult fieri apud ho-
13. mines illustrior, & sic se ipsum laudat: propria
Confirmatio. autem laude non redditur homo splendidior.

Prou. 27. *Ioan. 8.*

Confirmatur. Qui propriam laudem hominum absque alio fine honesto quærit, perinde se habet ac qui se ipsum laudat absque vllo honesto fine; atqui se ipsum laudare absque aliquo alio fine honesto culpabiliter operatur: nam per se est periculo expositum se laudare, dum alius finis bonus non intenditur, ne excessus subrepat: excæcamur namque in rebus propriis dum propriam gloriam quærimus: vt enim inquit Tullius lib. 14. ad Atticum: *Nemo vnquam, neque orator, neque Poëta fuit, qui quenquam meliorem, quam se arbitraretur. Hoc etiam malis contigit.* Ideo etiam homines assentatoribus gaudent quoniam prouerbium est. *Suum cuique Pulchrum.* Quis neget culpabiliter operari hominem, qui dum corporis elegantia, & ingenij acumine floret, occasiones de industria quærit vt ab aliis laudetur, quod perinde est ac se ipsum laudare, quod vituperat Cyprianus epist. 69. ad Florentium dicens: *Ipse docet testimonium non esse verum, si quis de se testis existat; eo quod vnusquisque sibi faueat, nec aduersum se quisquam infesta, & aduersa depromat. Fidei vero sin-*
14. *cera sit veritatis si in prædicationibus nostris, alius prædicator existat, ac testis.* Hinc est, *vt minus eis credamus qui præcipuum sibi decus attribuunt.*

Tullius *Cyprian.*

Neque obstat si alicui certo constare possit se non excessurum in propria laude; nam ille affectus laudandi se ipsum absque alio fine honesto per se adfert periculum excessus, licet per accidens aliquando desit; quia hoc censetur per accidens, quemadmodum simplex fornicatio semper est illicita ob damnum prolis generandæ, & educandæ, quia licet quandoque certo deficeret illud damnum, tamen per se sequitur quod vago concubitu fraudentur filij debita educatione. Estque contra temperantiam appetere delectationem ex se afferentem prauam educationem prolis, & quæ per se obest susceptioni filiorum, & generationi vt latius in sequenti disputatio. dicam. 15.

Accedat alia non dissimilis probatio; Omne bonum in nobis repertum est Dei beneficium, ac proinde non nobis, sed Deo præcipue danda est gloria: atqui Dei gloriam obliuisci & ipsam honestatem, quæ per se fertur in Deum, & humanam gloriam captare est nobis multum sumere: est nāque quoddā genus præponendi propriam gloriam diuinæ. Hanc rationem attigit S. Thomas 2. 2. statuens vitiosum esse honoris appetitum, qui non refertur in Deum saltem virtualiter, quatenus omne bonum honestum Deum respicit, quia de se tendit in consecutionem vltimi finis, dum autem nullatenus curat quis honorem Dei, sed proprium, supra proprios limites habetur honor proprius: nam omnia esse dona Dei hominem obligat vt non glorietur nisi aliquo modo illa referendo ad suum authorem. Hoc significant verba Pauli 1. ad Corinth. cap. 1. v. 31. *Vt qui gloriatur in Domino glorietur*, vt enim scribit Anselmus: *Ille in solo Domino gloriatur, qui cognoscit non suum sed illius esse, non solum vt sit, sed etiam vt non nisi ab illo bene sit sibi, a quo habet vt sit.* Scripsit in verba illa Apostoli S. Bernardus egregium sermonem de triplici gloria. Sumiturque hæc doctrina ex verbis Ieremiæ 9. 23. *Non glorietur sapiens in sapientia sua, & non glorietur fortis in fortitudine sua, & non glorietur diues in diuitiis suis, sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire & nosse me.* Rursusque idem Paulus. 2. ad Corinth. cap. 10. v. 17. *Qui autem gloriatur in Domino glorietur*; nam qui vere gloriatur non in se, sed in Domino gloriatur, & ideo non sibi quærit laudem.

Alia conclusionis probatio. *1. Corin. 1.* *Ansel.* *2. Cor. 10*

Præterea, laudes hominum expetere, & hominum gloriam respicere vt finem non habet vnde 16.
sit honesta operatio, quia obiecti honestas non apparet, atqui deordinatio est obiectum de se honestum per se respiciens honorem sempiternum ordinare ad tenuitatem laudis humanæ. Dicta & facta Christi id significant: nam Ioan. 8. de se ipso aiebat Christus: *Si ego glorifico me ipsum gloria mea nihil est*, quasi diceret putaris me gloriam hominum aucupari, & in hunc finem ordinare opera externa honesta; si ita ego me ipsum glorifico, gloria mea nihil est, quia mox disparet, & euanescit, & ideo dicitur manis, & vana. Ob eandem appetitionem carpuntur Pharisæi à Christo Luc. 11. illis verbis: *Væ vobis Pharisæis, quia diligitis primas cathedras in synagogis, & salutationes in foro*, in quibus salutationibus honore afficiebantur, & vocabantur Rabbini, & ideo Matt. 23. dicitur: *Amant salutationes in foro, & vocari ab hominibus Rabbi*; qui eo à Christo arguuntur quia talem honorem vt finem diligebant, & ambiebant.

Ioan. 8. *Luc. 11.* *Math. 13.*

Quo etiam discursu ostenditur non dari actus 17.
indifferentes in indiuiduo; quia neque delectatio honeste appetitur propter se nisi quatenus est præmium virtutis, sed vitiosum est vt creatura rationalis tendat in alium finem, quam in centrum, & proprium finem: nam homo per se conditus est ad consequendam suam beatitudinem, atque ita obligatur in eam tendere quoties agit vt homo est, quia sicut lapis debet tēdere in centrum, ita creatura in suum finem, & sicut omnia inanimata inquieta sunt dum violenter sunt extra centrum, aut in illud non tendunt, ita deordinata est rationalis natura, si neque possideat proprium finem, neque in illud tendat. Quis dubitet

Deducitur non dari actus indifferentes in indiuiduo.

biter deordinatè omitti tendentiam in proprium finem propter breuem honorem, qui est ad instar puncti vt asseruit Sophar, Iobi cap. 20. *Hoc scio* (aiebat) *a principio, ex quo positus est homo super terram, quod laus impiorum breuis sit, & gaudium hypocritæ ad instar puncti*; quia (vt inquit Magnus Gregorius ibi) *apparet ad momentum, sed disparet in perpetuum, & est omnis gloria mundi tanquam flos agri.*

Grego.

18. Dico secundo. Laus apud Deum & Angelos, quatenus est iustum præmium virtutis nequit directe, & immediate honeste appeti. Ratio est, quia prius intelligi debet obiectum propter quod creatura rationalis est digna laude, & præmio; dum enim appetit laudem veluti consectarium honestatis actus, præsupponit honestatem ex parte ipsius actus. Quare vno è duobus modis posset appeti honor apud Deum, & Angelos vt præmium virtutis, vel imperando aliquem actum honestum, & amando elicientiam ipsius propter sempiternum honorem illi tanquam præmium correspondentem, vel per vnicum actum amando directe aliquem alium honestum finem, & reflexe amore stricto efficaci laudem, & honorem illi correspondentem per modum præmij apud Deum.

Nequit directè & immediate honeste appeti laus apud Deum & Angelos quatenus est virtutis præmium

19. Dico tertio. Quouis modo ex duobus indirectis numero præcedenti expositis potest honeste appeti laus & gloria apud Deum & sanctos. Ratio est quia cum illa sit pars nostræ fœlicitatis, nequit non esse obiectum honestum, & maxime habendum. Idem dico de peculiaribus præmiis accidentalibus, nimirum aureolis correspondentibus Virginibus, Doctoribus, & Martyribus; nam propter hæc præmia ad ardua opera virtutum honeste connitimur. Vnde 1. Corinth. 10. dicitur: *Qui gloriatur, in Domino glorietur: non enim, qui se ipsum commendat ille probatus est, sed quem Deus commendat*: nã in Domino gloriari est à Domino cõmendari, cum illi à Domino defertur gloria. Vnde Chrysost. ad illa verba Apostoli 1. ad Corinth. cap. 3. *Mihi autem pro minimo est vt à vobis iudicer aut ab humano die*, intulit: *Ne igitur aliorum laudes requiramus. Hoc enim illi* (Domino Deo) *iniuria est, si, tanquam non sufficiat ad nos laudandum, eo omisso, ad conseruos festinemus. Quemadmodum enim qui in paruo theatro certant, magnum sibi inquirunt, ac si illud non satis sit ad præbendum de se spectaculum: sic qui in Dei conspectu certantes, inde hominum sibi famam quærunt, maiori omisso theatro, minoris cupiditate magnum sibi supplicium accersunt.* Quibus verbis perspicue proponitur ratio supra stabilita ad probandum in recte factis non esse quærendam hominum laudem, quia cum ille finis non sit de se bonus, peruersio est ordinare illa quæ de se promerentur laudem apud Deum ad hominum laudes occupandas. Quod magis exprimit idem Chrysostomus verbis hisce sequentibus: *Hoc igitur omnia peruertit, hoc vniuersum orbem terrarum perturbauit, quoniam hominum respectu omnia facimus, & in bonis operibus nulla nobis cura est, vt laudatorem Deum habeamus, sed laudem nobis à conseruis nostris inquirimus.*

Licet tamen absolute apud Deum, & Angelos laudem expetere.

1. Corin. 10

Chrysost.

20. Contra honestatem vero actus habentis pro fine hanc gloriam, quæ ex Deo est, non militant argumenta supra à nobis à posita. Non primum in quo dicebatur honorem hominum non esse debitum virtuti, cum potius Deo magis placeat vt opus fiat in occulto, nisi Dei gloria aliud exigat; vitiosumque esse honorem appetere propter virtutem, plus quam debetur virtuti. Etenim honor ille de quo modo agimus virtuti debetur. Neque confirmatio militat contra nos; quia licet opus bonum de se sit occultum hominibus, & velle honorem propter opus antequam certo cognoscatur opus, sit nimius appetitus laudis: tamen Deo & sanctis Angelis postea laudaturis nostra opera non erunt incognita. Exindeque Chrysost. homil. 17. in epist. ad Rom. docet nos fugere oculos hominum, quia theatrum hominum est paucorum Æthiopum, qui rem ignorant, & est magna insania amplissimum Dei, & Angelorum theatrum repudiare, vt oculis hominum inseruiamus. Secunda etiam ratio non probat non licere expetere hanc gloriam; nam ea ostendebatur non licere expetere eo modo honorem, quia nescit homo an absolute laude dignus sit: atqui in nostro casu non vult laudem apud Deum nisi sub conditione quod Deus videat hominem esse tali laude dignum. vt enim inquit Anselmus in epistolam S. Pauli ad Corinth. cap. 4. *Iusti non humana iudicia, sed æterni iudicis examen aspiciunt.* Dicuntque cum Apostolo illo cap. 4. v. 4. *Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Qui autem iudicat me Dominus est.* Eaque propter nusquam iustus iudicat certo se esse laude dignum iuxta illud Ecclesiastæ 9. *Nescit homo vtrum amore an odio dignus sit*, & Prouerb. 20. *Quis potest dicere mundum est cor meum?* Iob. 9. *Si simplex fuero hoc ipsum ignorabit anima mea.* Ierem. 17. *Prauum cor omnium, & inscrutabile.* Deus autem *qui illuminabit abscondita tenebrarum* vt inquit Paulus supra, id est occultas hominum cogitationes, & actiones Quod si aliquando sancti se commendarunt vt Paulus 2. Timoth. 4. Bonum inquit *certamen certaui, cursum consũmaui.* hoc non efficiebant absque peculiari inspiratione Spiritus sancti.

Ansel. Corinth. 4.

Ecclesi. 9.

Iob. 4.

Ierem. 17.

21. Tertium fundamentum erat; quia appetere laudem hominum, & agere bonum ad captandam illam laudem, est perinde, ac se laudare. Atqui periculum inest per se excessus dum quis proprio ore laudatur. Hoc fundamentum non habet in præsenti locum, quia dum expetitur laus apud Deum & Angelos non à proprio testimonio laus procedit, sed ex testimonio Dei, qui illuminat abscondita tenebrarum. Ob idque Iob. cap. 16. vers. 20. *Ecce in cælo testis meus, & conscius meus in excelsis.* Quarto probaui conclusionem; quia cum omnia bona nostra sint Dei dona, peruersio est ita propriam laudem curare, vt nullo modo neque virtualiter Dei honor intendatur; hoc enim est tractare aliena bona veluti propria, & heriha bona quasi sibi vendicare, & attribuere: hoc autem vitium procul abest in casu præsenti: Tum quia primario, & directe amatur alter finis honestus, & sic virtualiter refertur illud bonum in Dei gloriam, & nusquam appetitur laus propria absque respectu ad Dei gloriam: Tum quia dum intenditur laus proueniens à Deo, & Angelis, procuratur laus, quæ non sistit in laude hominis, sed cuncta in Dei gloriam refert, & in ipsamet laude imbibitur illud Pauli 1. ad Corinth. 4. vers. 7. *Quid habes quod non accepisti?* contra eos vero qui hominum laudes propter ipsas expetunt subdit Apostolus: *Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis.*

1. Corint. 4.

22. Quinto firmabatur illa assertio: quoniam deordinatus est affectus, qui bonum honestum de se respiciens perpetuum bonum in bonum exile laudis humanæ præcisè vult ordinare: hæc ratio procul exulat à nostro scopo: nam apud Deum est vera, & sempiterna laus, licet gloria hominum sit

 parua

parua & exilis. Quid enim sunt homines respectu Dei nisi nihil, quanta igitur erit laus Dei, & quam exigua laus hominum: gloria Dei stabilis est, & constans; gloria vero hominum momentanea. Deus coram S. Angelis, & Beatis in omnem æternitatem te collaudabit. Et quamuis possimus iuste appetere aliquod gaudium accidentale in cœlis non perpetuo formaliter duraturum, tamen aliquod aliud gaudium perpetuum post se relinquit; gaudium autem huius mundi nullum postea relinquit vestigium iuxta illud Sap. 5. *Transierunt omnia illa tanquam vmbra, & tanquam nuncius percurrens, & tanquam nauis, quæ pertransit fluctuantem aquam, cuius, cum præterierit, non est vestigium inuenire, neque semitam carinæ illius in fluctibus.* Pulchre nimis differentiam inter vtramque laudem obiicit Chrysost. homil. 17. in Epist. ad Rom. *Quid aliud sit* (inquit) *quam quod & nobis inuicem fœnum coronantes imponimus? Et vtinam nihil aliud quam fœnum: Nunc autem multo etiam nocumento plena est hæc nostra corona: nam omnia nostra facta perdit. Considerata itaque ipsius vilitate damnum illud effugito. Quod si centum vel mille, vel innumeri extiterint laudatores, qui applaudant, nihil tamen illi omnes à graculis de supergarrientibus differrent. Imo si Angelorum theatrum perpenderis, apparebunt illi vermibus etiam viliores, illorumque præconium, aranearum textura, fumisque, & somniis infirmius. Dic ad animam tuam quemadmodum Paulus dixit: Ignoras quod Angelos iudicabimus, atque ab hoc cœno excitatam increpato deinceps, ac dicito: Angelos iudicatura es, & vis ab immundis iudicari.*

Sap. 5. Chrysost.

23. Postrema ratio inordinationis appetitus humanæ laudis propter ipsam est petenda à paritate delectationis quæ dum non fertur ad obiectum per se honestum non est expetenda propter ipsam. Et ideo Sancti Patres ac Theologi peccatum arbitrantur in coniugibus copulari præcisè propter delectationem, & similiter comedere, aut bibere solius delectationis causa, licet illud peccatum sit solú veniale. Neque ignoro putasse Gasparem Hurtadium disp. 10. de matrimonio actum coniugalem exercitum solum ob capiendam carnalem voluptatem ipsi actui annexam (vt ita auidius appetatur ob conseruationem speciei) carere culpa etiam veniali, si non fiat ex desiderio nimiæ delectationis. Et ita exponit Augustinum de bono Coniungali. c. 6. scribentem: *Coniugalis concubitus generandi causa non habet culpam; concupiscentia vero satiandæ venialem habet culpam.* Attamen hic author non loquitur in casu nostro; quia supponit illam delectationem referri in finem alium honestum, nempe vt auidius appetatur conseruatio speciei. Licet ipse to. 1. in 1. 2. disp. 3. difficultate. 4. absolute enunciet coniugalem actum factum ob capiendam delectationem carnalem de ipso esse licitum, si non fiat ex appetitu nimiæ delectationis. Ibi tamen lectorem mittit ad ea quæ dixit dicta disp. 10. de matrimonio diffic. 2. Ego tamen non video (quidquid dixerit Basil. Ponze lib. 1. de Matrimonio c. vlt.) quomodo licet appetere actum coniugij ex fine voluptatis capiendæ, non autē ex fine totius illius vehemētis voluptatis annexæ tali actui. Neque idoneè explicat Patres affirmantes actum coniugalem ex fine delectationis non vacare culpa, quasi Patres solum loquantur de excessu in tali actu propter vehementiam delectationis: nam expresse Augustinus putat absolute illum finem delectationis esse peccatum: nam in Enchiridion cap. 78. inquit: *Putari posset non esse peccatum miscere coniugi non filiorum procreandorum causa, sed carnalis tantum voluptatis*, & absolute negatiue respondet. Ipseque Basilius verba Pauli 1. Corinth. 7. *Hoc secundum indulgentiam dico non secundum imperium*, aliter quam Augustinus, & contra ipsum explicat, nam ait *indulgere* ibidem non significare dare veniam pro culpa, sed concedi aliquid debere: Augustinus vero loc. cit. inquit. *Posset ergo, vt dixi, putari hoc non esse peccatum nisi addidisset Apostolus, hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium. Quis iam esse peccatum neget cum dari veniam facientibus Apostolica authoritas fateatur.* In rem istam plura dicam sectino. quart. Tamen proposita ratio non militat contra nostram secundam conclusionem; quoniam delectationem etiam appetere licet vt præmium virtutis, licet ipsa delectatio formaliter non tendat in obiectum honestum; nam ad beatitudinis complementum pertinent delectationes circa obiecta sensuum externorum, quæ sunt præmium virtutis; eruntque in beatis proprij actus gustus, & tactus, vt docent S. Augustinus in lib. de Spiritu, & anima cap. 58. vel quicunque sit author illius operis, Anselmus in Elucidario, & lib. de similitudinibus c. 57. S. Laurentius Iustinianus lib. de disciplina, & perfectione monasticæ conuersationis cap. 23.

Coniugalis actus ex solo fine delectationis non excusatur à culpa. August. 1. Corint. 7. August.

SECT. III.

Dictis, ac factis Christi Domini confirmantur denuo conclusiones præcedentis sectionis.

1. NOn vacare culpa gloriam hominum appetere propter ipsam satis enunciant verba illa Christi Domini Matth. 23. *Omnia vero opera sua faciunt vt videantur ab hominibus: dilatant enim phylacteria sua, & magnificant fimbrias. Amant autem primos recubitus in cœnis, & primas cathedras in synagogis, & salutationes in foro, & vocari ab hominibus Rabbi.* Quibus verbis vituperantur Pharisæi, & scribæ, quia opera sua in illum finem dirigebant, vt ab hominibus haberentur in pretio. Vnde illud Hieronymi in hunc locum: *Quicunque ita facit quodlibet vt videatur ab hominibus, scriba, & Pharisæus est.* Taxatque Dominus Pharisæorum arrogantium non quia non possunt aliqua ratione velle appellari magistri, sed quia honorem illum propter se expetebant, qui affectus significatur illis verbis: *Amant vocari*, & eminentius sedere licitum illis erat, non tamen propter honorem præcisè illum primarum affectare. Vnde Augustinus serm. 234. de Tempore *Cauete* (pronunciat) *à scribis qui amant præsidere in synagogis, & diligunt primum locum in conuiuiis. Non quia accipiunt, sed quia diligunt. Hic enim cor eorum accusauit. Accusator autem cordis esse non posset nisi cordis inspector. Oportet enim vt seruo Dei habenti aliquem honorem in Ecclesia deferatur primus locus quia si non deferatur malum est illi qui non defert, non tamen bonum est illi cui defertur. Oportet ergo vt in congregatione Christianorum præpositi plebis eminentius sedeant, vt in ipsa sede distinguantur, & eorum officium satis appareat. Non tamen vt inflentur de sede, sed vt cogitent sarcinam; vnde reddituri sunt rationem. Quis enim nouit vtrum hoc ament an non ament? Res ista cordis est, iudicem habere non potest nisi Deum.* His verbis respondet pariter cuidam argumento sententiæ aduersæ, quia nimirum non est cur aliis expetere possimus illum honorem, non

Matth. 23. Hieronym. Augu.

non autem nobismetipsis. Respondet namque alios honesto fine appetere præpositis honorem, nimirum vt ipsi præpositi cogitent onus & officium, & curent illi satisfacere. Sic etiam quicunque laudem, & honorem proximo defert vult vt inde animosior fiat ad opera honesta, & ne propter defectum laudis enervior reddatur ad opera de se honesta, & aliquam honestatem saltem in genere respicit. Et quoties honor est debitus vult suo muneri satisfacere, vel aliud bonum publicum, aut priuatum spectat.

2\. In bonum publicum, aut priuatum honestum vel propter cauenda mala proximi honorem illa expetimus, & hic quisque sibi expetit in vtilitatem Ecclesiæ aliumve honestum finem: Quam obrem Paulus 1. ad Tim. 2. *Doctorem gentium* se appellat. Et lib. 1. Machab. cap. 9. v. 10. habetur: *Et ait Iudas absit istam rem facere vt fugiamus ab eis, & si appropriauit tempus nostrum moriamur in virtute propter fratres nostros, & non inferamus crimen gloriæ nostræ.* Quo sensu intelligere est illud Ecclesi. 33. *Ne dederis maculam in gloria tua.* Et cap. 47. obiicitur: *Dedisti maculam in gloria tua.* Quare damnari non debet pompa funeris iuxta statum cuiusque, & honorifica sepulchra, aut Mausolea, si hoc non fiat propter humanam gloriam, quæ inanis est, sed vt posteris sit virtutis calcar, & vt curent esse reipublicæ vtiles, & vt vniuscuiusque officium satis appareat, vt sic considerent onus sibi impositum: nam datur honor propter onus. Ideo honeste Dauid sepulchro valde sumptuoso conditus fuit vt refert Iosephus lib. 7. antiq. cap. vltimo. fine, & illud sepulchrum à Hieronymo Epist. 17. ad Marcellam appellatur Mausolæum lib. etiam 1. Machab. cap. 13. Legimus: *Ædificauit Simon super sepulchrũ patris sui, & fratrum suorum ædificium altum visu, lapide polito retro, & antè, & statuit septem pyramidas vnam contra vnam, patri, & matri, & quatuor fratribus, & his circumposuit columnas magnas, & super columnas arma, ad memoriam æternam, & iuxta arma naues sculptas, quæ viderentur ab omnibus nauigantibus mare.* De sepulchro etiam Danielis à se ædificato vide Iosephum. lib. 10. antiquit. cap. vlt. Vt hæc veritas non lateret voluit Christus honorifice sepeliri, & aloes libris centũ honestissimè eius corpus conditur. Ex quo patet perperam aduersarios ex his factis probare licitum esse honorem, & humanam laudem propter ipsam expetere: non enim hæc fiebant amore laudis humanæ per modum finis, sed in alium scopum dirigebantur, nempe in publicam vtilitatem, & bonum posterorum, vt sic promptiores redderentur ad honesta egregia facinora, & ne animo deficerent videntes, qui bono publico incumbunt non magno honore affici. Et quemadmodum quis honeste desiderat delectationem, seu recreationem non illicitam, vt sic disponatur magis, dum reparantur vires corporis, ad opera pietatis, quæ difficilia sunt, ita honeste appetit honorari, vt honore percepto agnoscat obligationem satisfaciendi muneri propter quod datur honor, & promptior fiat dum colligit ex munere illos fructus ad explendum munus ipsum.

Propter honestum finẽ proprium laudem expetere licet.

1\. ad Tim. 2

1\. Machab. 9.

Ecclesi. 33.

1\. Mach. 13

3\. Instaturque argumentum contra aliquos ex aduersariis, qui nolunt esse honestum honorem propter ipsum precisè appetere, licet sit indifferens, & nihilominus in his, & similibus casibus honestè erat ædificare sumptuosa sepulchra, quis enim factum Dauidis dicat non fuisse honestum, vel Simonis, aut Danielis? Alij tamen, vt Basilius Legionensis in Quodlib. quæst. 7. Scholastica putant honeste honorem appeti, propter se, nihilque his exemplis euincunt, neque recte explicant, quod sibi opponunt, ex Patribus; nam potius Patres affirmant non carere culpa hunc appetitum laudis. Etenim Augustinus illo lib. 5. de Ciuitate Dei cap. 12. scribit: *Pro vno isto vitio, id est amore laudis pecuniæ cupiditatem, & multa alia vitia comprimentes.* Et cap. 13. *Nam sanius vidit, qui & amorem laudis vitium esse cognoscit.* Vnde non video quo fundamento dicatur Patres non negasse absolute appetitum humanæ laudis propter ipsum esse illicitum: etenim hoc est vitium vanæ gloriæ, quod Sancti Patres reprehendunt. Vide August. Psal. 7. & Psal. 58. Consistitque in eo vitium, quod res magni pretij nempe obiectum honestum amatum vili pretio vendunt. Vnde Gregorius lib. 8. Moral. cap. 25. *Qui pro virtute quam agit, humanos fauores desiderat, rem magni meriti, vili pretio venalem portat. Vnde cœli regnum mereri potuit, nummum transitorij sermonis quærit.* Et homil. 12. in Euangelia: *Fatuæ (inquit) profecto sunt virgines quia solum laudis transitoriæ retributionem quærunt.* Carere mercede diuina illos actus passim prædicant Patres. Lege Basilium in constitutionibus Monasticis cap. 11. Chrysost. homil. 19. Gregor. Mag. homil. 11. in Euangelia Chrysologum serm. 9. qui ita perspicue id docuit: *Iustitia, quæ se humanis oculis locat, diuini Patris non potest expectare mercedem. Voluit videri, & visa est. Voluit hominibus placere, & placuit. Habet mercedem, quam voluit, præmium, quod habere noluit non habebit.*

Augusti.

Gregorius

Chrysost.

Aliud argumentum dant nobis alia verba Christi Domini, Ioan. 5. vbi à Christo arguuntur Iudæi quia gloriam, quæ à solo Deo est non quærebant: *Et gloriam, quæ à solo Deo est non quæritis,* non reprehenduntur autem propter actum indifferentem; ergo quia non curantes de illustri nomine apud Deum, consequi curabant gloriam ab hominibus, quæ non est obiectum honestum, sed vtile, & delectabile. 3. Ioan. 5.

Secundam conclusionem præcedentis sectionis 4. appofui, vt manifestior appareret tertia, in qua assertui posse honorem appeti apud Deum & Angelos vt præmium virtutis. Idem assertum non tantum dicta, verùm & facta Christi seruatoris confirmant. Etenim Ioan. 12. clamat Christus: Ioan. 12. *Pater saluifica me ex hac hora. Sed propterea veni in horam hanc. Pater clarifica nomen tuum. Venit ergo vox de cælo dicens. Et clarificaui, & iterum clarificabo.* Putat Caietanus verba illa *saluifica me* significare petitionem Christi pro obtinenda resurrectione, & exaltatione sui nominis. Alij communiter sic explicant: Pater si tibi placet eripe me ab hac morte. Porro illa proxime sequentia verba: *Clarifica nomen tuum*, petunt vt glorificetur nomen Patris glorificatione ipsius nominis, vt indicant quæ sequuntur ex responsione Patris: *Et clarificaui, & iterum clarificabo*: nam tunc denuo clarificabatur cum Christus ab omnibus honorabatur in cœlo illis verbis Apocalyp. 5. *Dignus est agnus, qui occisus est accipere Diuinitatem*, id est vt ab omnibus cognoscatur, & honoretur, vt verus Deus. Postulauit Christus glorificari regno & dominio totius vniuersi, & ab hominibus, & Angelis honorari, tanquam præmium suæ virtutis, & excellentissimæ Charitatis, qua pro nobis mori dignatus est, quam petitionem voluit Pater à Christo fieri iuxta verba Psal. 2. *Postula à me & dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ.* Vnde Bernardus lib. 3. de Consider. docet. Christum merito redemptionis vendicasse

Apocal. 5.

Psal. 2.

vendicasse sibi possessionem cæli, & terræ. Honorificaturque Pater, dum honoratur Christus, quia honor Filij redundat in Patrem, quemadmodum redundauit in eius Matrem. Vnde Petrus Damianus serm. 2. de Natiuitate: *Beata Virgo Maria*, (enunciat) *licet generosa sit Patrum stirpe progenita, ab illo tamen trahit amplioris excellentia genium, qui ab illa est noua nascendi genere procreatus. Clara proauorum titulis, sed incomparabiliter clarior generositate prolis: filia quidem regum, sed Mater Regis Regum.* Damian.

5\. Sic interpretatur Rupertus prædicta Verba. *Et clarificaui, & iterum clarificabo* dicens: *iterata clarificatione filij, ad quem relatiue dicitur pater; clarificatur hoc ipsum nomen, quod est Pater. Dum per quem omnia fecit clarissimo creationis opere; per ipsum omnia restauret clarissima per sanguinem eius restauratione.* Nec dissimilis fuit Augustinus loquens: *Clarificaui ante quam facerem mundum, & iterum clarificabo, cum resurgit à mortuis, & ascendet in cælum.* Quam expositionem confirmant verba Christi Ioan. 17. *Clarifica me tu Pater claritate, quam habui, prius quam mundus fieret, apud te*, vt ex his quæ mox dicam intelligi potest. Rupert. August. Ioan. 17.

Clarificatusque est Christus proprio merito dum meruit exaltationem iuxta illud Pauli ad Philipenses cap. 2. *Humiliauit semetipsum factus obediens vsque ad mortem, mortem autem Crucis. Propter quod & Deus exaltauit illum, & donauit illi nomen quod est super omne nomen.* Vbi particula *propter* meritum, ac præmium indicat. Diciturque meruisse nomen Iesu; quia meruit cognosci & celebrari in vniuerso orbe, & maxime coli, suique nominis famam & celebritatem. Diciturque nomen Iesu esse super omne nomen, quia est venerabilius, quam nomen Dei, quoniam Deus significat Deum ipsum, quà Dominus, & creator est; at vero nomen Iesus includit nomen Dei creatoris, & significat Deum qua saluator, & redemptor est; maiusque beneficium fuit opus redemptionis, quam creationis, Eaquepropter sapienter Abulensis ante quæst. 7. in. 20. Exodi scripsit: *Maius peccatum est accipere nomen Iesus in vanum, quam istud nomen Deus: quia Ecclesiæ communis, & laudabilis consuetudo magis honorat istud nomen, Iesus, quam nomen, Deus. Vnde audito nomine, Iesus, deuoti fideles, aut caput inclinant, aut genuflectunt, quod non faciunt audito nomine, Deus; qui ergo contra hoc offendit, de honorando nomen Iesu, magis peccat, quam si dehonoret nomen Deus.* ad Philip. 2. Abulen.

6\. Accedo iam ad illa verba Christi ex Ioan. 17. *Pater venit hora, clarifica filium tuum, vt filius tuus clarificet te.* & infra: *Ego te clarificaui super terram, opus consummaui: quod dedisti mihi vt faciam, & nunc clarifica me tu Pater apud temetipsum claritate, quam habui priusquam mundus esset apud te.* Quæ verba exponit Augustinus de Christi resurrectione, & sui nominis exaltatione, & repudiat placitum aientium Christum postulasse gloriam passionis, quia in passione potius humilitas, quam claritas commendatur. Cum Augustino sentit Rupertus. Quod prius docuit Basilius in fine lib. 4. aduersus Eunomium, quia scilicet per passionem glorificari meritus est, & consecutus. Petitque Christus clarificari, vt ipse clarificeet Patrem: *Vt filius tuus clarificet te*, nimium annunciando gloriam Christi toti orbi terrarum per discipulos, quoniam vt supra dixi tota gloria Filij in Patrem redundauit, Quod ita pronunciat Chrysost. homil. 79. in Ioan. *Clarificauit Filius Patrem, quia tota gloria Filij in Patrem redundauit: filiorum namque honor ad patres pertingit*, & per consequens petit Christus vt claritas Patris & filij per totum mundum extendatur. Et rursus. *Et nunc clarifica me Pater apud te metipsum claritate quam habui antequam mundus fieret*, Quod explicat Cyrillus de claritate quam in sinu Patris Filius habuit, quatenus Filius postulauerit vt illa claritas manifestaretur hominibus, dando ipsi Christo nominis claritatem. Augustinus tract. 105. illud intelligit de Christi prædestinatione; quasi dicat Christus clarifica me Pater perfectione, & consummatione, sicut ab æterno me clarificasti prædestinatione, & quemadmodum sum prædestinatus ad nominis claritatem consequendam per merita, & orationes, ita nunc pero, vt in executione detur mihi proper merita illa nominis claritas. Rupertus sic exponit. Clarifica me vt adoretur & in honore habeatur forma serui, quemadmodum adorabatur ab Angelis antiqua forma Dei. Ioan. 17. Chrysost. Cyrill. August. Rupert.

Et quia Christus Dominus postquam dixit 7. *Opus consummaui quod dedisti mihi vt faciam* &c. postulauit à Patre suam glorificationem intulit Cyrillus nos quoque posse exigere à Deo nominis glorificationem cum primum opera à nobis ab ipso data impleuerimus, vt intuitu illius mercedis possimus operari, vti & Seruator noster Iesus intuitu illius præmij operatus est salutem nostram *Opere nostro* (aiebat Cyrillus) *consummato ad libertatem filiorum Dei perducti, à glorificato Deo gloriam repetere audebimus. Viuo enim ego*, dicit Dominus, *qui glorificantes me clarificabo* In nostra versione sic leges: *Quicunque honorificabit me, glorificabo eum*, Ratio, quia honor ille debetur merito, & per se est honor æternus, stabilis propter opus manifeste cognitum minime superans vim meritorum. Cyrill. Reg. 2.

8\. Dum vero nostra bona opera sunt hominibus occulta, & nobis metipsis, nescientibus an simus illo honore digni, illicitum est honorem propter ipsum appetere, quia talis honor non est virtuti deputatus, cum potius Deus velit, nisi aliud speciale aliquod bonum commune, aut priuatum hoc postulet, vt opus fiat in occulto. Ideoque sancti, etiam quando publico expediens erat bona opera euulgare, nimis caute illa manifestabant, vt videre est in Paulo ad Corinth. 2. capite. 11. v. 1. illis verbis: *Vtinam sustineretis modicum quid insipientiæ meæ*, id est gloriationis, quæ dicitur insipientia; quia talis videtur esse, & se excusat ne vanus appareat, & iterum, atque iterum resilit seque ter excusat. Primo cum ait: Vtinam sustineretis. Deinde dum se appellat insipientem. Tertio subdens, *sed & supportate me*, Quod pulchre describit Chrysostomus inquiens: *Sicut equus præcipitium aliquod præruptumque cliuum transiturus se colligit, quasi hunc vno saltu exuperaturus: verum profundum dispiciens hiatum obstupescit: deinde equite vrgente rursum aggreditur, necessitatemque & vim indicans subsistit aliquandiu, tandem resumpto animo se vltro fidenter adigit: sic Paulus quasi se daturus in præceps laudum suarum recitatione, semel, iterum ac tertio retrocedit, ac tandem adigit se ad laudes suas.* 1. Corinth. 2. Chrisost.

9\. Fit ex dictis perperam docuisse Raynaudum loc. cit. non posse honestatem licite referri ad honorem tanquam ad finem; etenim honorem esse mercedem & veluti accessorium honestatis non efficit ne honeste dirigatur honestas ad illam mercedem, sicuti honeste dirigitur ad præmium gloriæ essentialis, seu visionis Dei, licet visio sit iusta merces: nam sicut licite amatur illud præmium vt tale, & vt sic est obiectum honestum, ita honor & laus quatenus est præmium virtutis modò à nobis explicato est obiectum honestum; tunc enim Raynau. Licitè potest honestas ad honorem referri

enim operatur natura vt rationalis est, quia formaliter respicit honorem illum vt virtutis iustum præmium, & quemadmodum est congruentissimum rectæ rationi remunerare virtutem per gloriam, & honorem, ita & rationi congruit gloriam, & honorem expetere, vt ipse fatetur. Confirmatur; quoniam ipse probat posse honorem appeti vt præmium virtutis, quia his stimulis excitantur homines ad studium virtutis, & à Deo nobis promittitur hoc stipendium: nam Ecclesiast. 10. timenti Deum promittitur honor, & gloria; & 1. Reg. 2. idem promittitur glorificanti Deum: atqui tunc honestas ordinatur ad illud præmium, licite igitur ordinatur honestas ad illud stipendium, igitur incongrue statuit §. *His ita positis* vitiosum esse appetitum honoris, ac gloriæ si eo tantum fine eliciatur, vt possideatur illa gloria: nam si semel ille finis intelligitur honestus, potest ordinari honestas, seu alter actus honestus, extrinsece ad solum illum finem. Displicetque non parum ipsius vnicum fundamentum; quia (inquit ipse) honestas non tantum est superioris ordinis quam gloria, sed etiam gloria est iusta merces ipsius & veluti connaturale accessorium, ac germen, igitur non potest nisi præpostere referri honestas in honorem tanquam in finem. Quæ ratio non congruit his quæ postea dicit supponens illum finem esse rectæ rationi congruentissimum.

Sect. IV.

Euertuntur argumenta, quæ probant gloriam humanam propter se licite expeti. Et ostenditur non dari actus indifferentes in indiuiduo.

1. Argumentũ Basilij Ponce. HVmanam gloriam propter se ipsam esse honeste expetibilem probat Basilius Ponce argumento sibi manifesto; quoniam Magnanimitas, seu innominata illa virtus, quæ circa ordinatos honores versatur, non est virtus ad alterum; sola namque inter virtutes morales iustitia cum partibus ipsius tam subiectiuis, quam potestatiuis respiciunt aliam personam ab ipso operante. Magnanimitas autem & illa innominata virtus est pars Fortitudinis, quæ non ordinat operantem ad alium, sed ad se. Ergo non respicit obiectum suum propter Deum expresse; alioqui non differret à Charitate, neque respicit suum obiectum propter proximum, alias neque differret à Charitate erga homines, igitur amor tendens honeste erga honores proprios est amicitiæ comparatione ipsius operantis: nam virtus omnis præter Charitatem Theologicam, & humanam respicit operantem tanquam obiectum amoris amicitiæ, honorem vero non excedentem merita amore concupiscentiæ, & vt bonum concupitum operanti ratione cuius boni concupiti differt specie à cæteris virtutibus.

2. Diluitur. Respondetur admissis cunctis, quæ in argumẽto sumuntur (quorum aliqua falsa omnino sunt vt mox dicetur) virtutem Magnanimitatis honores Obiectum Magnanimitas. expetere quatenus sunt in genere virtutis incitamenta, vel tanquam medium ad plura opera virtutis exequenda; sic enim appetere honores pertinet ad specialem virtutem. Vel potest appeti honor sistendo in ipso honore, non præcise quatenus honor est, sed quia sub talibus circunstantiis per honorem homo magis disponitur ad virtutem, ita vt formaliter sistat amor in dispositione ad virtutem, amando illam dispositionem, quatenus talis est propter se. Sic supra diximus Fortitudinem aggredi pericula, & reprimere timores quia sunt impedimenta virtutis, quin respiciat motiuum aliquod virtutis in particulari, nam si quis ob patriæ defensionem, vel ob confessionem veritatis, aliudve simile honestum motiuum periculum adeat, illa aggressio ad alias peculiares virtutes pertinebit. Similiter Eutrapelia intendit moderatam aliquam laboris intermissionem, & fessi animi recreationem vt alacrius postea opus laboriosum virtutis resumatur; si autem illa animi relaxatio & recreatio non ordinetur ad opus virtutis in genere sed ad peculiare motiuum alicuius virtutis non erit hæc specialis virtus Eutrapeliæ, sed diuersa pro diuersitate motiuorum. Quãuis non improbabiliter existimari poterit si propter se ametur solum illa dispositio animi ad opus peculiaris virtutis per recreationem, & intermissionem laboris, quin formaliter ametur obiectum illius virtutis, pertinere illum actum ad specialem virtutem Eutrapeliæ. Ita potest quis intendere constitui idoneus ad Episcopatum, quin amet ipsũ Episcopatũ; imo odio habendo electionem ad Episcopatum, & contemnendo illam dignitatem.

Fortitudinis.

Eutrapeliæ.

Plura etiam in argumento attinguntur, quæ procul à vero distant: nam & Prudentia inter virtutes morales enumeranda est, quæ etiam est ad alterum. Deinde falso existimatur omnem aliam virtutem præter Charitatem diuinam, & humanam esse amorem amicitiæ respectu operantis: nam misericordia, quæ distinguitur à beneuolentia erga homines non respicit vt finem *cui* ipsam personam operantem, neque formaliter in illa complacet. Idemque est de virtute Liberalitatis, aut gratitudinis, vt latius diximus supra dum de his virtutibus in particulari haberetur sermo. Neque verum est illas virtutes respicere formaliter aliquod bonum vt concupitum ipsi operanti. 3.

Secundo obiicitur, Delectatio potest esse finis honestus si moderate percipiatur propter ipsam, igitur expetitio honoris moderata, licet ametur honor propter ipsũ erit honesta. Antecedens probatur primo; quoniam Eutrapelia circa animi relaxationem; & recreationem formaliter occupatur: licet aliqui hanc virtutem coarctandam putent ad solos iocos verborum in quibus excessus, & defectus, ac mediocritas cerni potest, quod examinandum postea remittimus: solent etiam assignari peculiares virtutes innominatæ ad moderandas delectationes aliorum sensuum à gustu, & tactu, ac proinde moderata delectatio potest honeste appeti, nam in adiecto implicat moderatã esse appetitionem delectationis, & esse vitiosam. Confirmari potest, quoniam recta ratio dictat hominem debere consulere parti sensitiuæ, & quemadmodum in hoc potest esse excessus, & defectus, ita & medium, quod est obiectum virtutis. Quare Montesinos 1.2. quæst. 2. §. *ad 2. rationem*, Lorca ibidem disp. 29 §. *Nos vero*, docet actus, qui fiunt ex aliqua necessitate, vel vtilitate naturæ esse honestos. Alij vero (Quod non videtur improbabile) putant eiusmodi actus, licet honesti non sint esse indifferentes in indiuiduo. 4. 2. Obiectio.

Pro honestate talium actuum potest difficilius insurgi, quoniam honestum est aliis subuenire in aliqua necessitate, aut vtilitate naturæ eo fine vt indigentia proximi eradicetur, & vtilitas naturæ succedat, igitur & quisque sibi honeste amat incommoditatem depellere, & vtilitatem naturæ inducere: magis enim tenetur homo sibi ipsi subuenire 5. Confirmatur.

uenire, quam alteri: nam in bonis spiritualibus quisque obligatus est velle sibi potius gratiam, & gloriam, quam reliquis omnibus, etiam vniuerso mundo, quia norma, & regula diligendi proximum est amor sui ipsius iuxta illud Matth. 22. *Diliges proximum tuum, sicut te ipsum.* Gratiusque Deo est vt quilibet curet Deum diligere, quoad possit, quam vt se neglecto, procuret vt alij Deum ament. In rebus etiam temporalibus, licet tenearis in æquali tui, & reipublicæ necessitate non solum bona fortunæ, sed etiam vitam expendere pro reipublicæ conseruatione: tamen in æquali necessitate propria, & cuiusvis alterius priuati, poteris tibi, & non alteri prouidere idque est charitati conformius iuxta testimonium supra allegatum *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.*

Matth. 22.

6. Explicatur amplius efficacitas argumenti; nam aliis licite amamus, & afferimus aliquas oblectationes propter ipsas & in leuamen naturæ secluso alio fine, vt honeste tribuitur eleemosyna pauperi communiter indigenti, vt eius subleuetur miseria, & infirmo, & mœsto honeste offertur musica ad recreationem animi, ergo honestè quis amat sibi ipsi oblectationes in concentuum, ac musicæ auditione, in vsu odoramentorum, in visu delectabilis obiecti vt agri, aut horti.

Explicatur confirmatio

7. Respondetur neque aliis honeste appeti delectationes si præcisè sistitur in ipso conceptu delectationis absque alia cõsideratione vel respectu. Facile tamen reperiuntur considerationes, & respectus, quibus eiusmodi delectationes honestentur. Ac in primis existimo semper esse honestum per se velle tueri rationalem vitam prout rationalis est moderatè, siue talis vita rationalis sit propria, siue aliena: ibi enim licet non adeo expressè, intenditur vt natura rationalis reddatur apta ad proprias operationes naturæ rationalis eliciendas, quæ solum sunt. quæ conducunt in finem naturæ rationalis vt talis, & consequenter solum comprehenduntur operationes honestæ. Hoc pacto virtuose subuenis pauperi indigenti, & tibi ipsi, & consequenter ex hoc motiuo honesto moderate comedis, & animi moderatam recreationem, seu relaxationem exoptas. At vero si præcisè velis proprium arcere dolorem vt malum depellas, & recreationem intendas, quia delectabilis est, & appetitui sensitiuo conformis non rectè operaris, quia natura rationalis tenetur agere vt rationalis; nam quemadmodum grauia, & leuia feruntur in centrum, & violenter impediuntur à possessione centri, vel descensu in centrum ita inordinate creatura rationalis, vt à bruto differens operatur nisi dum possidet suum finem, vel in ipsum aliqua ratione tendit: nimirum in finem suum & beatitudinem naturalem per actus naturales bonos, & in finem supernaturalem per actus supernaturales.

Responsio nec sibi nec alteri licet delectationẽ expetere sistendo in illa.

Cur nequeãt per se dari actus indifferentes in indiuiduo.

8. Aliter etiam honeste subuenitur pauperi indigenti, quamuis illa indigentia non sit grauis, sed communis, quia iste tenetur subuenire illi si alter non subueniret, & vult præuenire casum in quo ipse obligetur; honestumque est velle illam obligationem præuenire. Tum etiam, quia dum tali auxilio proximo subuenitur disponitur magis ipse proximus ad functiones plures honestas iuxta illud Ecclesiæ. *Vt præsentibus auxiliis sufficienter adiuti sempiterna fiducialius appetamus,* & intenditur illa melior dispositio proximi ad exercitia virtutis Similiter Pietas respicit peculiarem obligationem naturæ huius rationalis vt talis cum alia rationali sibi coniuncta, aut peculiarem decentiã, quæ apparet in eo quòd talis natura reddatur idonea ad proprias functiones naturæ rationalis, & dum finis est adimpletio naturalis obligationis, naturam rationalem aut illam naturam intellectualem expeditam reddere ad actus naturæ rationalis, qua talis est, operatio redditur honesta. Debet tamen considerari natura rationalis vt talis est, quatenus differt à brutis, & est radix operationũ honestarum: si autem ita non consideretur, sed præcisè velis depellere dolorem quia est disconueniens naturæ rationali, quatenus tali, & vt est principium honestarum operationum, aut appetitui, & quatenus est principium operationum, quæ conueniunt brutis; vel determinate depellatur dolor quia est disconueniens appetitui, non est actus honestus, sed turpis. Idemque dicimus de appetitu delectationis: nam si moderata delectatio expetitur vt natura rationalis quatenus talis conseruetur, & reddatur apta ad functiones honestas, quæ solum connaturales sunt naturæ rationali vt tali, illud desiderium erit honestum: si autem delectatio non expetatur quatenus ita disponit ad honestam operationem, neque amatur vt præmium virtutis, neque tendit in obiectum honestum, illa delectationis appetitio, quæ in delectatione sistit, labe culpæ non caret. Non tamen est necesse vt ametur virtus ad quam delectatio potest disponere, sed honesta potest (vt supra aiebam) voluntas sistere in illa dispositione naturæ ad functiones honestas: nam quemadmodum potest quis velle idoneus fieri ad Magistratus reipublicæ absque desiderio recipiendi talem dignitatem: ita potest quis velle idoneus reddi ad opus alicuius virtutis absque formali amore illius virtutis.

Quomodo liceat delectationem appetere.

Non carere vitio appetere delectationem propter ipsam, nulla alia facta consideratione in oblectatione præter ipsum conceptum oblectamenti, & commoditatis naturæ, probatur; quoniam alioqui plura verba quæ dicuntur otiosa, talia non essent; tunc enim delectationem sibi expetit, qui loquitur, aut saltẽ excusarentur illa verba ab otiositate, quia ab operante aliqua delectatio appetitur. Quod Patribus aduersari puto: nam Origines in Psal. 38. homil. 1. nõ procul à principio vocat verbum otiosum, quod neque boni, neque mali quidquam facit: hoc autem non erit intelligendum in genere physico; quoniam recreationem aliquamque delectationem parit, igitur loquitur de bono in genere moris à delectatione formaliter distincto, & supponit nõ sufficere delectationem appetere. Nec dissimilis est Basilius in regulis breuioribus respons. ad interrogat. 23. nec non Hieronymus in Matth. 12. dum aiunt, verbum otiosum esse *quod non ædificat audientes*, nimirum illud in quo licet delectationem loquentis agnoscant, finem honestum non contemplantur. Accedit Bernardus serm. de triplici custodia, illud otiosum verbum appellans, *Quod sine rationabili causa profertur,* vbi supponit nõ esse rationabilem causã solã loquentis delectationem, nisi alius honestus finis consideretur. Neque idonèe aduersarij respõdebunt hanc delectationem esse nimiam; nam sæpe minor est aliis recreationibus, & oblectamentis, quæ honeste expetuntur propter fines honestos. 9.

Ratio ob quam non licet delectationem propter se appetere.

Origen.

Basil.

Hierony.

Bernar.

Secundo. Si liceret delectationem appetere modo iam exposito propter ipsam nullum esset peccatum velle actum coniugalem (qui per se honestus est) propter solam delectationem. Concedit hoc Basilius Ponze dicto lib. 1. de Matrim. cap. vlt. Cæterum non satisfacit testimoniis Patrũ ab ipso adductis, vt ex Augustino ostendi sect. 2. 10.

Aliud fundamentum.

num.

num. 23. ex Enchirid. cap. 78. Lib. etiam de bono coniugali cap. 6. habere venialem culpam si fiat causa concupiscentiæ satiandæ. Neque sufficiéter occurritur dicendo esse culpam venialem si fiat propter vehementiam voluptatis, secus si fiat propter moderatam voluptatem; nam volptas annexa actui coniugij semper est vehemens, & non est cur illa vehemens transitoria delectatio non possit honestè expeti, si semel aliqua delectatio illius actus desiderari licet. Præsertim cum illa mediocritas in vnico actu coniugali vix taxari queat. Verbis etiam apertis docuit idem Augustin. *de verbis Apostoli*, in Glossa super illud. 1. Corinth. 7. *secundum indulgentiam incontinentiæ malum esse*, *quod vir cognoscat vxorem etiam vltra necessitatem procreandi liberos*, nimirum propter delectationem aliquam, de qua ibi loquitur. Et rursus; *Vis est concubitus præter intentionem generationis non est bonum, non propter illud malum culpabile est hoc bonum, sed illud malum fit veniale propter bonum.* Et lib. 9. de Genes. ad lit. cap. 7. & de sancta viduitate c. 4. *Concubitum q. t non fit causa prolis nuptia non cogunt fieri, sed impetrant ignosci.* Et iterum: *Concubitus enim necessarius causa generandi, inculpabilis, & solus ipsi nuptiæ est, ille vero qui vltra necessitatem progreditur, non rationi, sed libidini obsequitur.* similia enuntiat lib. 1. de nuptiis tom. 7. & lib. 5. contra Iulianum cap. 16. tom. 7. *Quid secundum veniam* (inquit) *concedit Apostolus nisi quod coniuges debitum carnis exposcunt non propagini voluntate, sed libidinis voluptate.* Clemens etiam Alexand. 2. Stromat. *Matrimonium propter liberos, non propter voluntatem esse debet.* Ideo etiam Bernardus in Epist. ad Lugdunenses arguebat. *Et quomodo sanctitas fuit vbi libido nō defuit*, supposuit nãque illam voluptatẽ non posse propter se honeste apperi. Quod si culpa vacaret apperi delectationem in ipso concubitu repertam, non esset cur amplexus, & oscula propter delectationem admissa honesta non essent, quia disponunt ad coitum, mutuumque amorem conciliant.

August. *Clemens. Alexan.* *Bernar.*

11. Consequenter asserimus neque licere appetere scientiam præcise propter delectationem, neque propter ipsam vt vtilem præcisè aliqua vtilitate pure physica: secus autem si consideretur notitia creaturæ, quatenus est de se recta dispositio ad rectè agendum, si enim non licet videre oculis obiectum pulchrum, vt fontes, rosas præcise propter delectationem, aut actum ipsum intuendi, dum nulla recta dispositio ad bonum consideratur, non est cur ex eodem motiuo liceat interna cognitio illius obiecti. Ideoque S. Thomas 2.2. q. 167. art. 1. statuit committi vitium curiositatis, *quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturam, non referendo ad debitum finẽ scilicet, ad cognitionem Dei. Vnde Augustinus dicit in lib. de vera religione cap. 29. circum à principio tom. 1. quod in cognitione creaturarum non est vana, & peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia, & semper manentia faciendus.* Fauet S. Bernardus serm. 36. in Cant. dicens scire velle tantum vt scias turpem esse curiositatem.

Scientiam propter delectationem quærere non licet.

Tho.

12. Similiter neque homo licite appetit vitam, nisi vt adimpleat obligationem illam conseruandi, vel vitam illam vt rationalis est, quæ de se disponit ad vitam immortalem, quatenus est necessaria ad rectè agendum. Sicut non licet desiderare bonam valetudinem, pulchritudinem, & robur corporis nisi quatenus possunt esse occasio virtutis. Satis tamen est tendere in ista quatenus sunt occasio virtutis in genere; quod imbibitum est in conceptu naturæ rationalis vt talis, prout à brutis differt. Non tamen satiserit ad honestatem sanitatem, aut robur corporis appetere propter aliquam necessitatem, vt sumitur ex Augustino. 2. de serm. Domini in monte cap. 34. & 35. Est itaque verus amor sui quo quisque amat corpus quatenus est animæ instrumentum ad honesta opera elicienda, quia vita hominis ad suum finem ordinanda est. Imo neque videtur honesta petitio pro conseruatione proprij animi rationalis, nisi aliqua ratione consideretur animus ordinatus in suum finem, seu in virtutem, quæ est medium ad consecutionem finis: nam quemadmodum grauia & leuia violenta sunt, quandiu in centro non requiescunt, & violenter detinentur, quandiu in centrum non tendunt, ita rationalis natura est deordinata dum non tendit in acquisitionem sui vltimi finis. Sufficit tamen amare conseruationem naturæ rationalis, quatenus ipsa in se est potens consequi beatitudinem, licet formaliter, neque virtualiter ametur beatitudo (nisi quatenus amor honesti est aliquis virtualis amor beatitudinis) vt ille amor sit honestus. Sic etiam potest amari diuina omnipotentia, quatenus est potens producere creaturas, quin formaliter, aut virtualiter ex vi talis amoris amentur creaturæ, vel amatur cognitio peccati quatenus talis, quin ametur aliqua ratione ipsum peccatum.

Qualiter liceat vitam appetere.

Verus amor sui qualis.

13. Si tamen nullus in proprio amore intelligatur respectus ad beatitudinem, & quis amet se ipsum omnino independenter ab illo fine, & honestate, quæ per se tendit in vltimum finem hominis, ille amor proprius culpabilis est, quia amor sic fruitur vtendis. Neque obstat hominis ad se ipsum esse summam propinquitatem, & inesse homini naturalem propensionem in bonum suum; nam illa naturalis propensio est vt acquirat finem suum, non vero vt in se ipso tanquam in fine requiescat. Et vt aiebat Augustinus supra: *Gradus ad immortalia & semper manentia faciendus.* Neque apparet cur amor hominis erga seipsum absque vllo respectu, aut relatione ad finem, aliquamve operationem honestus sit: nam hominis existentia absque operatione est veluti inanimis existentia, quæ si præcisè beata non est, neque esse potest, neque in beatitudinem aliqua ratione tendit.

Amor sui quando in honestus.

August.

14. Licet tamen appetere delectationem sensus externi, quia sic homo aptior redditur ad pietatis opera: nã quis neget efficacitatem Musicæ ad permouendos affectus & motum mutationem. Et licet odorum voluptas ferme male audiat apud morum Magistros, tamen quandoque vsus odorum honestus esse potest: nam in eis est nõ modica vis ad fouendũ, recreãdumque cerebrum. Ipsorũ etiã moderata voluptas in leuamen naturæ vt post recreationes ad opera laboriosa applicetur honesta est.

Qualiter liceat delectationem sensuum expetere.

15. Consequenter ad hæc verius puto, nullos dari actus perfecta libertate elicitos indifferentes in indiuiduo: nã si aliqui darentur actus indifferentes in indiuiduo, illi maxime qui fiũt ex aliqua necessitate, vel vtilitate naturæ nullo apposito fine honesto: atqui eiusmodi actus praui sunt vt probatũ manet: quia homo natura sua propendet in finem, ac proinde quoties in illum aliqua ratione non tendit deordinatus est. Dedecetque naturam rationalem non operari ex motiuo superiori illa quæ communia sunt brutis: atqui operari præcisè ex necessitate aliqua, vel vtilitate naturæ commune est belluis. Dictatque ratio hominem debere consulere parti sensitiuæ & motiuo superiori: indignum namque est hominem in motiuo operandi non eleuari supra belluas.

Non dantur per se, actus indifferentes in indiuiduo.

Dixi non posse considerari actus alios indifferentes in indiuiduo, quia alij actus, 16.

de quibus posset esse quæstio an essent in differentes in indiuiduo merito censentur otiosi quia in tali exercitio reperitur dispendium libertatis,& temporis. Audiendique non sunt nonnulli ex modernis, qui putant non sufficere ad otiositatem dispendium exigui temporis; nam dispendium exiguę pecuniæ absque vlla vtilitate aut necessitate, quando occasione illius pecuniæ poteras bona spiritualia comparare, vitio non caret, ergo neque dispendium exigui temporis, in quo non modicos gratiæ thesauros posses accipere, absque culpa erit. Plures etiam actus discontinuati efficerent dispendium magni temporis ac proinde vltimus actus esset peccaminosus. Ex quo etiam fit omnem puram missionem liberam actus boni fore peccaminosam, si talis pura omissio admittatur possibilis, quia homo tenetur quatenus rationalis est, tendere in proprium finem. Neque obstat omissiones de se esse incapaces finis intrinsece, & ideo nullam esse obligationem illas referendi in finem bonum, quia sunt incapaces formalis honestatis. Etenim hoc potius probat esse obligationem eliciendi aliquem actum positiuum, qui saltē amet, aut causet efficaciter omissionem,& tendat in finem bonum. Sic etiam actus carēs fine intrinseco bono est incapax intrinsece bonitatis formalis,& propter hanc incapacitatē illius actus non excusatur homo dum per alium actum, illo prætermisso, non amplectitur finem bonum.

Omnis pura omissio libera actus boni est illicita.

17. Ratio vniuersalis est, quia homo vt rationalis tendere debet in suum vltimum finem; nusquam autem in illum tendit nisi dum amplectitur obiectum honestum. Agitque homo, vel omittit otiosè dùm finem consequi non procurat: etenim cum temporis iacturâ ita se determinat. Præsertim cum necessitati naturæ possit subuenire apponendo bonum finem. Sic etiam iactura famæ, aut virium, quamuis ità alicui propriæ necessitati succurrat, honesta non est, nisi propter bonum finem intendatur. Idque in actibus prosecutionis vlterius declaratur: nam per hos actus tendimus in bonum, quod est triplex, honestum, vtile, delectabile seu commodi provt à quibusdam dicitur, & nominatim à S.Augustino lib. 4. contra Iulianum cap. 3. & ab Anselmo lib. de casu Diaboli cap.4.& c.12.circa finem: atqui ratio præcisa delectationis non facit actum honestum, nisi ipsa delectatio sub ratione honesti respiciatur modo supraexplicato: bonum autem vtile vt tale non habet rationem finis; vel si ipsa vtilitas propter se ipsam intendatur, quatenus in ipsa reperitur quædam aptitudo ad alium finem consequendum, quamuis nulla adsit intentio illius finis, quemadmodum potest experi scientia, quia per ipsam redditur homo aptus ad dignitates obtinendas, quin pro tunc homo appetat tales dignitates consequi; adhuc illa vtilitas, seu aptitudo non minus quam delectatio debet considerari, & appeti sub peculiari altera ratione honesti; quia vtilitas de se non est honestas, vti neque delectatio formaliter imbibit honestatem, ac proinde illa vtilitas si per se non tendat in obiectum honestum, neque consideretur vt præmiū virtutis, neque vt dispositio ad virtutem non apparet vnde sit obiectum honestū.

Ratio à priori.

Tendere in vtilitatem vt talem, non amato honesto fine, culpâ non caret.

18. Confirmo, Ideo omnis natura capax liberi arbitrij, est pariter capax recte agendi, quia liberum arbitium de se ordinatur vt seruetur rectitudo rationis propter rectitudinem ipsam: ac proinde agit contra naturalem ordinem liberi arbitrij, qui non tendit in obiectum de se honestum cuiusmodi non sunt delectatio vt talis, aut vtilitas, vt talis. Ideoque S.Thom. quæst.18. art.8. & 9. ad 1. vt deambulatio causa sanitatis, vel laxandi animi suscepta otiosa non sit, & vitiosa, affirmat ordinari ad bonum virtutis. Differtque Eutrapelia ab illa virtute quæ ponit modum in delectationibus visus, odoratus,& auditus, illasque intendit; quoniam Eutrapelia non tendit in delectationem nisi vt reparentur vires corporis ad opera virtutis: at vero illa altera virtus independenter à reparatione, vel augmento virium corporis vult delectationem illam moderatam, quatenus aliter disponit ad opera honesta, vt quia mitigantur passiones auditâ musicâ, aut pellitur tristitia impediens honestas operationes.

De differentia Eutrapeliæ ab aliis virtutibus.

Quod noua confirmatione muniri potest ostendendo minime esse actum virtutis ire in agrum causa recreationis, seu delectationis præcisè nisi in tali recreatione aliter honestas consideretur. Etenim licet possint esse duo actus virtutis oppositi, non tamen ita se inuicem in motiuo destruentes vt vnus ex suo motiuo formaliter destruat motiuum alterius, vt si vnus actus velit ire in agrum propter recreationem, & alter velit non ire in agrum propter carentiam illius recreationis, seu oblectamenti, igitur illa voluntas adeundi in agrum propter illam moderatam recreationem, seu delectationem honesta non est, cum potius, in casu, quem supponimus, deberet esse honesta illa voluntas, qua quis seipsum priuare vellet illa delectatione. Quod si honesta non est præfata voluntas egrediendi in agrum delectationis causa, necesse est dicatur turpis, quia est contra inclinationem naturæ rationalis quærere ipsius commodum absque honestate, cum possit illa commoditas honestè obtineri: est enim dispendium libertatis, & quædam prodigalitas pretiosi temporis. Vnde Anselmus in illud ad Ephes. 5. *Redimentes tempus*, reprehendit inutiliter tempus expendentes, licet illud vitium non sit in specie prodigalitatis. Sed potius contra Eutrapeliam, aliamve virtutem, iuxta ea, quæ superius dixi. Confirmatur; quoniam recedere à bonitate propter ipsum recessum à bono honesto, vel meliori obiecto, dicit non obscuram deordinationem; atqui velle in agrum tendere propter solam delectationem, est recedere à meliori obiecto, cuiusmodi est priuatio delectationis mortificationis causa, igitur si semel admittitur non esse honestam illam voluntatem adeundi in agrum, nequit talis volitio non carere labe. 19.

Actus honesti nequeunt esse oppositi, & seinuicem destruentes ex motiuo formali.

Monui tamen supra voluntatem illam tuendi propriam vitam regulariter loquendo esse honestam, quia concipitur natura rationalis vt talis, in quo imbibitur conceptus potentis operari iuxta dictamen rationis; licet enim homo sufficienter differat à brutis per potestatem vtendi aliquo discursu, & libertate aliqua naturali provt differt à morali, tamen sub illa præcisa ratione non consideratur natura hominis vt perfecte rationalis, neque homo perfecte vt homo est; quia natura rationalis talis dicitur eo quod possit agere iuxta dictamen rectæ rationis. Ideoque Suarius 1. 2. disp. 9. sectio. 3. num. 9. absolute pronunciat operari propter subleuandam naturæ necessitatem, vel aliam corporis commoditatem esse vitiosum, si non consideretur illa natura vt rationalis, nimirum adhibendo rationis regulam, quia tenetur homo semper operari vt homo est, & consequenter regulam rationis adhibere. Vnde Aristoteles 3. Ethi. cap.8. docet aggredi pericula propter appetitum honoris, aut timorem infamiæ, aut alterius pœnæ vel incommoditatis temporalis non esse virtutis actum, quia non ob honestatem agunt. Et August. 1. de serm. Dom in mōte c. 34. & 35. dicit. *Non satis esse ad rectitudinem actionis fieri* 20.

Cur regulariter loquendo voluntas tuendi propriam vitam sit honesta.

Augst.

prefter

propter huius vitæ necessitatem subleuandam. Similiter 4. contra Iulianum cap. 3. docet *virtutes, quæ carnalibus delectationibus, vel quibusuis commodis, vel emolumentis temporalibus seruiunt veras non esse*, quia nimirum vitia sunt, vt expressius sumitur ex Prospero lib. contra collatorem cap. 19. dicente: *Hæc esse opera temporalis vitæ quæ tota est damnationis, & mortis*. Lege etiam B Antiochum homil. 32.

21. Quia tamen ipsa vita nostra concipitur vt apta ad functiones honestas ideo semper aut fere semper illius conseruationem honeste appetimus, quia vita sic considerata habet rationem obiecti honesti. Hoc sibi voluit Aristoteles 3. Polit. cap. 4. inquiens: *Forsitan inest vitæ aliqua particula honesti*, quia propter se honeste appetitur eo quod de se idonea est elicere opera honesta, nam illa facultas eliciendi opera honesta, est particula honesti, quæ sufficit ad reddendum actum honestum.

Arist.

22. Ex his patet non solum non esse actum virtuosum (quidquid nonnulli dicant) fricare manus propter pellendum frigus, sed etiam fore vitiosum; quia velle frigus perpeti propter mortificationem carnis potius est virtus: igitur non est virtus velle non perpeti illud frigus, sed potius manus perfricare propter expulsionem frigoris, & doloris: non enim percipio qua ratione duo illi actus tendentes in illa contradictoria motiua virtuosi sint: nam vnum ex suo motiuo formali vult recedere à virtute propter recessum ab actu virtutis, in quo nulla apparet honestas; sed potius vitium, quia affectus ita virtuti contrarius vitiosus est. Sunt quidem maximè oppositi actus quo quis amore temperantiæ non vult nubere, & actus quo nubere vult, licet excellentior sit voluntas non nubendi propter temperantiam; tamen voluntas nubendi propter defectum illum temperantiæ non posset esse honesta, sed vitiosa Est quidem honesta voluntas nubendi propter gignendos filios, illosque educandos, non tamen erit honesta si præcise ametur ille defectus temperantiæ ergo similiter voluntas fricandi manus propter frigoris depulsionem nequit esse honesta, quia ex suo motiuo recedit à volitione valde honesta, quæ eligit perpeti frigus illud propter mortificationē carnis, vt sic melius seruiat spiritui.

Volūtas fricandi manus propter frigoris depulsionem honesta non est.

23. Inquiris quod sibi voluerit Hieronymus Epist. 8. ad August. quæ est 11. inter Epistolas Augustini post medium, dum constituit aliquas actiones indifferentes, & medias inter bonas, & malas, quales sunt ambulare, capitis purgamenta naribus proiicere: *siue enim feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis nec iniustitiam*? Communiter respondetur Hieronymum solum contendisse dari aliquas actiones ex specie sua indifferentes, licet in indiuiduo sint bonæ aut malæ. Est tamen difficultas, quoniam obiecta quæ dicuntur honesta, si amentur propter finem prauum non refundunt honestatem simpliciter in illum amorem, secus si amentur propter bonum finem: hoc autem etiam conuenit obiectis, quæ appellantur indifferentia. Respondetur nihilominus aliqua esse obiecta, quæ secundum se conueniunt naturæ rationali licet amor ipsorum ex prauo fine, aut circunstantia praua vitietur. Hoc pacto decet naturam rationalem continentia, quia mala est luxuria illi opposita, & bona est eleemosyna, quia ex genere suo plus naturam rationalem decet quam eius carentia: at vero ire in agrum ex genere suo non censetur positiue decere naturam rationalem, potius quam non ire in agrum; quia illud obiectum ex genere suo non habet nisi delectabilitatem, quæ formaliter non est honestas obiectiua. Vides itaque differentiam inter voluntatem egrediendi in agrum, & elargiendi eleemosynam; nam elargiri eleemosynam per se non est appetibili nisi propter decentiam cum natura rationali; egredi autem in campum per se habet appetibilitatem independenter à quauis honestate, quia est delectabile. Ipsa etiam delectatio est obiectum indifferens, quia si appetatur ob præcisum conceptum delectationis, talis voluntas est mala; si autem quatenus sub his circunstantiis disponit ad virtutem, erit bona voluntas. Vnde poterit actu honesto experi egressus in agrum propter delectationem, si per eundem actum illa delectatio reflexe ordinetur in finem virtuosum. In his tamen casibus laudatur homo non quia egreditur in agrum, sed quia propter bonum finem egreditur; qui autem dat eleemosynam laudatur tam propter finem bonum, quem eleemosynæ apposuit, quam propter ipsam eleemosynam, quia ipsum obiectum decens naturam rationalem, & per se honestum ordinatur ad finem honestum, & per se est melius ordinare obiectum melius ad finem bonum, quam obiectum minus bonum ad eundem finem bonum. Hæc accuratius in proprio loco examinanda erunt.

SECT. V.

De dono Fortitudinis Christi Domini.

Dona Spiritus sancti distingui à virtutibus per se infusis tam quoad actus, quam quoad habitus, communis Theologorum sententia fert. 1. Probantque plurimi actus supernaturales donorum distingui essentialiter ab actibus virtutum per se infusarum; quia illi actus distinguuntur essentialiter, qui habent modos tendendi essentialiter diuersos, sed ita se habent actus donorum, & actus virtutum infusarum: ergo, &c. Minorem probant; nam actus virtutum infusarum tendunt in obiecta iuxta communes regulas quas dictat prudentia; actus vero donorum eliciuntur ex peculiari instinctu Spiritus sancti in circunstantiis, quas communis prudentia non attingit. Tamen hæc ratio non videtur persuadere intentum; licet enim diuino quodam intellectuali splendore perfundatur mens iusti, vt honestatem percipiat, vbi alioqui videretur viro prudentissimo inhonestas delitescere, & sic diuino quodam impulsu agatur iustus vt fortiter, & honestè aggrediatur fortia, quæ aliis viderētur audaciæ plena, vt cum Samson Iud. 16. hostes, simulque seipsum occidit, cum structuram domus subuertit, qua in re iuxta SS. Doctores non peccauit Samson, vt ostendit Abulensis in illum locum quæst. 54. Vnde S. Augustinus 1. de Ciuit Dei cap. 21. inquit: *Nec Samson aliter excusatur, quod se ipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quia Spiritus latenter hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat*: tamen idem actus Fortitudinis potest oriri à diuersis cognitionibus, vti ille actus potuit oriri à cognitione fidei facta sibi reuelatione priuata.

Quomodo distinguantur dona Spiritus san. à virtutibus infusis.

August.

Et quamuis illi actus Fortitudinis essent diuersæ speciei non inde colligitur pertinere, ad diuersos habitus: nam idem supernaturalis habitus elicit plures actus specifice diuersos, vt actus quo Deo diligimus bona intrinseca specie differt, ab actu quo Deo ipsi amamus extrinseca bona, licet vterque actus procedat ab eodē habitu charitatis Theologicæ. Sic

Sic etiam plures docent amorem Dei qui est in patria differre specie ab amore viæ, & nihilominus vterque amor procedit ab eâdem charitate Theologica.

5. Alij distinguunt dona à virtutibus; quia dona deseruiunt vt iustus facile respondeat impulsui Spiritus sancti: virtutes vero non ita. Sed contra est, quia eiusmodi dona sunt in omnibus iustis, qui minime experiuntur hanc facilitatem vniuersim loquendo, licet aliqui ad operationes etiam extraordinarias facilitatem sentiant. Nos etiam in Philosophia ostendimus nullos dari habitus facilitantes distinctos ab speciebus, & immediate non facilitari, aut inclinari voluntatem nisi à cognitione viuida, & complacentia, & pondus nostrum esse amorem nostrum.

4. Vera sententia. Actus virtutis extraordinarij à duplici habitu supernaturali eliciuntur.

Nihilominus hæc postrema sententia vera est, si recte explicetur. Existimo nanque ad actus illos supernaturales extraordinarios, & heroicos concurrere duplicem habitum supernaturalem, nimirum virtutem supernaturalem, & donum infusum: nam illa opera, quæ fiunt ex speciali illo igneo impulsu Spiritus sancti, & adeo difficilia, sunt in se diuiniora quam opera ordinaria, & ideo petunt duplex illud principium actiuum supernaturale, quia sunt de se magis supernaturalia, & illam maiorem supernaturalitatem accipiunt à principio. Deseruitque duplex illud supernaturale principium vt stante æquali conatu voluntatis actus existat perfectior, & ne perfectio actus impediat conatum, & attentionem animæ ad alia opera, non minus, quam si tale opus non esset adeo excellens, & difficile. Diciturque voluntas facilitari ratione doni Spiritus sancti, quia illud donum supplet defectum conatus voluntatis. Sic etiam quilibet habitus supernaturalis concurrens cum voluntate illam reddit aliqua ratione facilem ad operandum, quia illam reddit potentem efficere cum æquali, vel etiam minori conatu opus perfectius, potestque voluntas etiam attemperando suum influxum non omittere hanc operationem perfectiorem, & alias elicere, non secus ac si eliceret operationem minus perfectam loco huius perfectioris.

5. Vnde probetur dari dona distincta à virtutibus.

Dari eiusmodi dona à virtutibus distincta colligi potest, quia sicut in intellectu assignantur dona distincta à fide, ita & in voluntate oportebat reperiri dona distincta à virtutibus. Dantur, inquam, in intellectu dona distincta à fide, quia eiusmodi dona sunt propria iustorum: fides autem manet etiam in peccatoribus. Suntque habitus, vt communis Theologorum sententia colligit ex verbis Isai. 11. *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, & intellectus, Spiritus consilij, & fortitudinis, Spiritus scientiæ, & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.* Vbi verbum *requiescet* significat perseuerantem horum donorum statum, quod non recte exponitur de actibus, qui sæpe adhuc non sunt eliciti à iustis, & actus elicitus potest quandoque amissione gratiæ retractari, & tunc neque moraliter perseuerat. Neque verba illa: *Requiescet super eum Spiritus Domini*, intelligi possunt de assistentia quadam Spiritus sancti ad mouendum iustum quando oportuerit ad similes actus; nam quemadmodum Spiritus sanctus non dicitur venire ad aliquem nisi incipiat in ipso aliquid actu operari, ita neque in illo dicitur perdurare, aut requiescere, nisi quia continuè aliquid operatur. Confirmatur, quoniam frequenter Theologi colligunt dari in iustis gratiam habitualem; quia Spiritus sanctus dicitur habitare in illis. Sic Paulus 1. Corinth. 3. *Nescitis quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis.* Et 2. Corinth. 6. nec non 2. ad Timoth. 1. & 1. ad Corinth. 6. quia habitare significat permanentiam, quam etiam similiter significat requiescere. Vnde Hieronymus ad illa verba Isai. 11. vbi prædicens Propheta Verbi incarnationem, & dona quibus humanitas Christi erat cumulanda inquit. *Et requiescet super eum Spiritus Domini*; &c. scripsit: *Æterna habitatione permansit, non vt auolaret, & rursum ad eum descenderet, sed vt iugiter permaneret.* Et S. Cyrillus Alexand. lib. 2. in Isai. columm 4. aiebat: *Factus est homo vnigena Dei sermo, Spiritusque Sanctus in hominis natura insedit, vt & in nobis de[in]ceps conquiesceret, ac maneret.* Expressiusque S. Maximus in appendice bibliothecæ Patrum centuria 3. cap. 39. donum consilij appellat habitum, ac cap. 40. id ipsum dicit de dono intellectus. Connaturaliusque fiunt illa opera per auxilium intrinsecum permanens in anima, quam per specialem assistentiam extrinsecam Spiritus sancti, quemadmodum alij actus supernaturales connaturalius saltem fiunt per virtutes infusas, quam per extrinsecam assistentiam Spiritus sancti.

Isai. 11. 1. Corinth. Hierony. Cyrill.

6. Ex his fit recte concessisse P. Valentiam 1. tom. disp. 5. quæst. 8. punct. 1. §. *Vult igitur*, ad eundem actum, concurrere virtutes, & dona. Sic etiam idem actus supernaturalis potest habere motiuum duplicis virtutis, & tunc vtraque virtus concurrit ad illum actum, & voluntas minorem præstat conatum, quam si eliceret duos actus pertinentes ad illas virtutes. Illum tamen impugnat P. Suarez lib. 6. de gratia cap. 10. quia actus procedens à dono ex proprio motiuo differt ab actu procedente à virtute. Hoc tamen falsum est quia actus Fortitudinis elicitus à dono habet idem motiuum virtutis Fortitudinis; alioqui donum esset virtus distincta à reliquis. Fauetque nostræ sententiæ Cyrillus 2. in Isai. in principio nam ait requiescere Spiritum sanctum *multis virtutibus, & viribus pollentem*, vbi nomine virium intelligit dona, & illa distinguit à virtutibus, & ipsa appellatione virium significat adiuuare voluntatem præbendo illi vires, vltra illas, quas virtutes præbent, quia scilicet dum voluntas dono vtitur habet peculiares vires quia iuuatur simul à noua virtute. Neque admittendus est casus in quo quis supernaturaliter honestè operetur absque iuuamine virtutis.

7. Quomodo accipiendum sit dona Spiritus sancti, esse septem.

His ita expositis facile intelligitur dona Spiritus sancti non ita esse septem, vt vnum non comprehendat plures habitus sub vno nomine: nam donum Fortitudinis est collectio plurium habituum, qui versantur circa timores, audacias, & circa pericula præcipue mortis sustinenda, & aggredienda, siue hoc fiat ex motiuo Fortitudinis, siue ex alio honesto motiuo, non enim est cur intelligatur dari donum fortitudinis ad eliciendos actus respicientes solum motiuum Fortitudinis, non vero bonum commune, aut gloriam Dei. Abraham etiam ex dono Spiritus sancti peculiarique instinctu diuino decreuit filium occidere ex motiuo obedientiæ, licet non assignetur peculiare donum obedientiæ. Sic etiam nomine doni Pietatis intelligitur donum correspondens Religioni, quæ est pietas erga Deum & Pietati erga proximos, quæ est Misericordia, nec non Pietati erga parentes, consanguineos, & patriam, quæ illis defert cultum. Vnde S. Tho. 1. 2. quæst. 68. a. r. 4.

art. 4. ait donum Pietatis versari circa materiam omnem iustitiæ, seu actionem, quæ est ad alterum. Et 2.2.q.121.art.1.ad 3. ait sub dono illo Pietatis comprehendi etiam Pietatem erga sanctos, & parentes, & alios homines. Sub dono etiam Timoris comprehenditur quidquid nomine virtutis Temperantiæ complectimur, prout iustus operatur ex speciali motione Spiritus sancti.

8. Difficultas est an Christus ex dono Fortitudinis seipsum in mortem tradiderit; quoniam hoc donum est ad actus extraordinarios; Christus autem perpetuo seipsum offerebat in pretium nostræ redemptionis. Quod si verum est virtutem infusam non concurrere simul cum dono (vt multi docent) consequenter videtur dicendum Christum non ex dono Fortitudinis sustinuisse tormenta, quia virtus Fortitudinis cooperabatur illi actioni. Secundo, quia Christus ex virtute charitatis erga Deum sustinebat opprobria, & dolores, & aggrediebatur pericula mortis: ac Charitati erga Deum non correspondet donum: etenim donum Consilij correspondet Prudentiæ infusæ, donum Fortitudinis respondet Fortitudini infusæ, donum Pietatis Iustitiæ infusæ, donum Timoris responder Temperantiæ; ac proinde nullum est donum respondens Charitati erga Deum. Tertio, quia actus donorum solum distinguuntur ab actibus virtutum, sicut qui fiunt ex propria consultatione, vel qui fiunt ex aliquo superiori instinctu vt Theologi explicant ex doctrina Aristotelis in 7. Ethi. ad Eud. sed Christus ex propria consultatione se obtulit crucifixoribus: nam in eius potestate fuit eligere vitam impassibilem, & elegit mori pro salute hominum.

9. His nulla ratione obstantibus assertio sit, Christus ex proprio dono Fortitudinis aggressus est periculum mortis, & sustinuit dolores. Probatur conclusio; primò quia munus huius doni *Fortitudinis*, est aggredi res difficiles non quidem iuxta communes prudentiæ leges, sed ex speciali consilio Spiritus sancti; atqui nisi adesset speciale consilium Spiritus sancti, non dictabat communis Prudentia Christum voluntarie eligere carentiam beatitudinis corporis, & vitam adeo æstimabilem amittere, & dolores acerbissimos perpeti, & in hunc finem miraculose se gerere impediendo donum impassibilitatis, quod simul cum omni gloria, & splendore corporis debitum erat à puncto conceptionis: Etenim postulabat anima beata corpus beatum. Sed vt posset caro perpeti, coercuit Christus gloriæ influxum ipso conceptionis momento, patrando miraculum, vt pro nobis tot cruciatus toleraret.

Ex proprio dono Fortitudinis Christus mortem aggressus est.

10. Procedit hæc ratio à fortiori in sententia Augustini Bernal hic disp. 52. num. 25. supponentis ita datam fuisse Christo Domino optionem vitæ passibilis, vt in eius potestate esset redimere genus humanum per actus vitæ impassibilis: hoc enim posito nisi ex singulari instinctu Spiritus sancti non videbatur adeo conueniens electio vitæ passibilis, & tot cruciatuum perpessio. Cum enim Christus, etiam qua homo erat, esset Filius Dei naturalis, connaturalis illi erat vitæ immortalitas, & aliunde ad homines condigne redimendos sufficiebat vel vnica petitio Christi; igitur nisi peculiari Spiritus sancti impulsu Christus ageret non est vnde appareret conuenientior illa electio vitæ passibilis: Tamen nos existimamus (vt postea fusius dicam) hominum redemptionem fuisse decretam dependenter ab acceptatione mortis elicita ab ipso Christo. Neque Patres, quos ipse citat num. 16. statuunt datam fuisse Christo optionem redimendi genus humanum absque dolore, aut labore; sed solum pronunciant liberum fuisse Christo Domino nihil pati, quod verissimum esse fuse ostendi in 5. controuersia, & adhuc firmabitur postea. Admissa tamen sententia huius authoris difficulter accommodatur in rem præsentem iuxta sua principia. Etenim docet Patri non magis placuisse mortem Christi oblatam in salutem hominum, quam eius carentiam, & electionem vitæ impassibilis; sic enim non dedisset corpus suum percutientibus actus instinctu speciali Spiritus sancti. Oppositum tamen constat ex verbis Christi Ioan. 14. *Vt cognoscat mundus quia diligo Patrem, & sicut mandatum dedit mihi Pater sic facio; surgite eamus.* Vbi paratissimum se ostendit Christus ad subeundam mortem, quia Patris beneplacitum illum impulit, & Spiritus sancti impulsus fecit vt surgeret ex mensa vt promptissimum se ostenderet ad oppetendam mortem. Ioan. 14.

11. Ex speciali etiam instinctu Spiritus-Sancti fuit, vt Christus non fuerit ad mortem profectus absque timore, & mœrore, voluntarie enim mœstitiam, ac timorem concepit. Similiter ex speciali impulsu Sancti Spiritus processit illa oratio *Pater si vis transfer calicem istum a me*, licet Luc. 12. dixerit *Baptismo habeo baptizari, & quomodo coarctor vsque dum perficiatur.* Et eiusdem Luc. 22. *Desiderio desideraui hoc pascha manducare vobiscum,* qui adiuinæ prouidentiæ altissimi fines hos omnes affectus in Christo postulabant.

12. Obiectiones supra positæ facile diluuntur. Ad primam dicimus dona non concedi solum ad casus extraordinarios, licet per illos dona tanquam per peculiares notiones explicemus. Sæpe namque Spiritus Sanctus quando posset homo prudenter operari ex sola virtute, eleuat iustum vt alio etiam altiori modo operetur: alioqui darentur eiusmodi habitus ad solos casus rarissimos, quod non videtur concedendum. Ex dictis etiam patet responsio ad illa, quæ in eadem obiectione attinguntur; concurrit namque virtus infusa simul cum dono; quia non habent si habitus diuersa obiecta motiua, aut terminatiua; licet & ex modo attingendi actus procedens à dono, & virtute, sit diuersus ab actu procedente à sola virtute. Sic etiam virtutes infusæ non differunt ab acquisitis ex obiecto motiuo, aut terminatiuo. Diuersitas in modo operandi doni, & solius virtutis in eo consistit quod donum per se exigit illustrationem, seu impulsum supernaturalem vltra communes leges prudentiæ; virtus vero hoc per se non exigit.

Diluuntur obiectiones.

Donum & virtus infusa solum differunt ex modo tendendi.

13. Secundæ obiectioni respondetur concedendo Christum ex Charitate erga Deum mortem subiisse; vt significant illa verba Ioan. 14. *Vt cognoscat mundus, quia diligo Patrem, surgite eamus.* nego tamen charitati erga Deum non correspondere donum Fortitudinis: vt enim supra dixi, illud donum ad pericula mortis se extendit ex quocunque motiuo, quis illa aggrediatur, aut dolores sustineat. Neque credibile est peculiarem illum ductum Spiritus Sancti inclinare ad efficienda opera ardua ex motiuo virtutum moralium; non autem ex motiuo charitatis erga Deum. Imo idoneè extimabitur Phinees ex amore erga Deum diuino zelo commotum virum Israelitam, & meretricem, Numerorum 25. occidisse, quod factum ex dono Spiritus sancti processisse docent passim

Phinees zelus ex charitate.

passim Theologi. Quod etiam aperte constat ex facto S. Appoloniæ diuino instinctu sese immittentis in rogum, postquam paululum temporis à satellitibus petiisset ad deliberandum.

14. Motiuũ doni & Virtutis infusæ coincidunt

Eaque propter non probo quod P. Suarez lib. 2. de gratia cap. 21. num. 12. docuit, videlicet non esse idem motiuum virtutis infusæ, & doni etiam posita motione, aut præcepto Spiritus sancti; quia motiuum (inquit) non est ratio præcepti; alioqui esset ille actus formalis obedientiæ, non fortitudinis. Potius enim dicendum donum Fortitudinis complecti etiam motiuum obedientiæ; nam sicut Deus peculiari instinctu inclinat ad motiuum Fortitudinis, ita ad motiuum obedientiæ. Ita & quando Deus iussit Abrahamo immolare filium suum ex peculiari instinctu Spiritus sancti ex motiuo obedientiæ decreuit illum immolare, & nihilominus ex dono Fortitudinis illum statuit sacrificare. Neque probo quod supra tenuit Soarius, nimirum actum illum Abrahæ si præcisè consideretur in ordine ad obedientiam, vel cultum Dei, non habuisse aliquid proprium ratione cuius ad donum pertineat, quia respectu harum virtutum, nempe obedientiæ, ac Latriæ non habet aliquid excedens communes regulas virtutis. Licet respectu filij, quia videbatur esse contra iustitiam, vel paternam pietatem ad donum pietatis pertinuerit, quia vt sic procedat à singulari instinctu Spiritus sancti, vel expressa reuelatione contra communes regulas iustitiæ ac pietatis. Non, inquam, id laudo, quia peculiaris instinctus Spiritus sancti impellebat ad obediendum. Quod si semel obedire non superabat communes regulas virtutis (quod falsum esse patebit ex solutione ad tertium) neque superaret communes regulas iustitiæ, & pietatis: nam semel posita regula honesta obedientiæ, & religionis erga Deum, non posset non esse iuxta regulas iustitiæ, & pietatis, & minime esse poterat contra illas regulas.

15. Quà ratione mors Christi fuerit ex dono Fortitudinis.

Secundo responderi posset, iuxta ea quæ modo ex Soario dixi, actum illum quo Christus vltro statuit pro nostra salute, & reconciliatione mortem subire, licet non fuerit ex dono, quatenus erat ex motiuo charitatis, fuisse ex illo, quatenus erat ex motiuo Fortitudinis, & beneuolentiæ erga homines, aut simul fuisse ex dono Fortitudinis, & Pietatis, ex dono, inquam Fortitudinis, quatenus respiciebat motiuum Fortitudinis, & ex dono Pietatis quatenus erat misericordiæ, & beneuolentiæ erga homines. Quo sensu donum Pietatis videtur exposuisse Gregorius homil. 19. in Ezechielem. Vel etiam quatenus erat actus religionis, quę dicitur pietas erga Deũ. Aut etiam quatenus erat obseruantia erga parentes, consanguineos, & patriam.

16. An donum semper operetur independenter à regulis prudentiæ.

Ad postremam difficultatem occurrendum erit asserendo donum operari independenter à propria consultatione iuxta communes regulas prudentiæ, & agere ex peculiari motione Spiritus sancti, non tamen excludere propriam consultationem, & communes etiam regulas prudentiæ, licet operetur independenter ab illis. Licet enim modus operandi doni manifestius appareat quando superat communes regulas prudentiæ, vt cum materia alioqui esset illicita, nisi interueniret peculiaris motio Spiritus sancti; hoc tamen necessarium non est; quia potest Spiritus sanctus in quauis materia inclinare hominem independenter à discursu humano, & propria consultatione, eique singulari modo tale iudicium infundere. Sic Salomon. 3. Reg. 3. ex singulari instinctu Spiritus sancti dicitur iudicasse, licet communes regulæ prudentiæ ita fore iudicandum ad veritatem detegendam dictent. Quia tamẽ illud iudicium pertinens ad donum Consilij non nititur communibus principiis prudẽtiæ infusæ neque medio aut discursu humano, dicitur distinctum à iudicio prudentiæ infusæ. Porro vt illud iudicium rectitudinem teneat, opus erit vt homini ita moto certo constet Spiritum sanctum esse qui mouet, aut instigando præcipit. Ob idque optime Augustinus lib. 1. de Ciuit. Dei cap. 28. scripsit: *Qui audit non licere se occidere, faciat, si iussit, cuius non licet iussa contemnere. Tantummodo videat, vtrum diuina iussione nullo nutet incerto.* Dona ista Spiritus sancti, quæ ad intellectum pertinent eliciunt actus euidentes: alioqui non differrent à Fide, aut Theologia supernaturali, & nõ manerẽt in patria.

Dona Spiritus san. actus euidentes eliciunt.

17. Consiliumque respondet prudentiæ infusæ, & illius munus est dirigere ex speciali instinctu Spiritus sancti iudicando hic & nunc in ordine ad rectã rationem hoc agendũ esse, & ita ex instinctu peculiari Spiritus sancti Salomon adhuc Iuuenis 12. annorum (vt testatur Hieronymus tom. 3. Epist. 131. initio) iudicauit 3. Reg. cap. 3. expedire dicere vt infans in duas medietates secaretur, & darentur singulis mulieribus singulæ medietates, vt sic veritate cognita propriæ parenti filius viuus restitueretur. Differtque donum Consilij, à donis Sapientiæ, & scientiæ, quod hæc licet iudicent de rebus agendis non tamen iudicant in particulari, sed sunt veluti communia principia ex quibus donum Consilij deducit quid sit hic, & nunc agendum. Donumque sapientiæ correspondet virtuti Sapientiæ, quæ est sapida scientia. Illudque donum viuide contemplatur honestatem virtutum, & gloriam beatorum ex speciali instinctu Spiritus sancti cum vi excitandi internum saporem, eo quod à Spiritu sancto ita regi cognoscat. Hoc significat Bernardus in tract. de donis cap. 7. dicens: *Spiritus sapientiæ est quidam internus sapor, ac suauissimus gustus, quo superna pralibamus, videlicet contemplantes quam amœnum sit Angelicis cœtibus interesse.* Donum autem intellectus ex speciali instinctu Spiritus sancti concipit credibilitatem mysteriorum fidei, & quisnam fuerit SS. Patrum sensus scrutatur, & alte mysteria nostræ fidei explicat. Vnde videmus interdum personas simplices & indoctas altius concipere, & explicare fidei nostræ mysteria quàm sapiens. Donum scientiæ explicat Bernardus supra cap. 3. dicens: *Scientiam esse scire nos mortales, & caducos, & fragiles esse, dolendumque, & lugendum in hac valle lacbrymarum.* Vnde quæ spectant ad miseriam hominis, & timorem ac dolorem gignunt pertinent ad scientiam; quæ vero spectant ad æternam hominis fœlicitatem supernaturalem, & ad Dei gloriam & manifestationem attributorum eius pertinent ad sapientiam.

Quo differat donum consilij à donis Sapientiæ, & scientiæ.

Disp.

Dispvt. LIX.

De Temperantia Christi Domini.



Inter virtutes Cardinales postrema est Temperantia, quia in passionibus frenandis altior est Fortitudo. Sumitur quoque presse Temperantia prout occupatur solum circa aliquas voluptates corporis, licet vox temperantia, si præcise spectemus eius vim omnem moderationem passionum comprehendat.

Sect. I.

Obiectum Temperantiæ in genere.

1. Temperantia modum seruat circa delectabilia tactus, id est, esculenta, poculenta, & venerea. Communiterque supponunt Philosophi Temperantiam non restringere omnes delectationes corporis, sed illas præcise, quæ ex gustu, & tactu proueniunt, non autem illas, quæ ex visu, odoratu, auditu percipi possunt; quia delectationes ex gustu & tactu sunt communes cæteris animantibus, & ideo in his vincitur homo à teterrimo genere voluptatum. Aiunt solas has gustus & tactus esse reliquis animantibus communes, quia solus homo delectatur coloribus, vocibus, & odoribus propter ipsam obiectorum suauitatem nullo habito respectu, ad voluptates gustus, aut tactus: nam licet aues cantu demulceant alias; tamen non capiunt voluptatem propter ipsam dulcedinem cantus, sed quia sic excitantur ad copulam, & ideo non delectantur nisi voce sui generis. Similiter lupus non delectatur aspectu ouis, balatu, seu odore propter ipsa, sed propter escam, quia aduertit aduentare pabulum, & ideo licet ouem videat, si potiri nequeat, tristatur. Quo fit vt obiectum terminans appetitum bruti non sit odor, aut delectatio. Vide Less. lib. 4. de virtutibus cap. 1. n. 3.

An delectatio ex visu, auditus, & olfactu proueniens sit communis brutis.

2. Hæc tamen ratio litibus exponitur: nam auis gaudet cantu maris & fœminæ, quamuis masculus non habeat coniunctionem cum masculo. Similiter auis antequam incipiat expetere coniunctionem, cantu suauitatem percipit, Releuatque cantus auem à laboribus volatus. Idemque videtur euinci in auibus studiose imitantibus humanas voces: nam illis vtuntur independenter à gustu & tactu. Relinquuntque canes sæpe cibos, vt dominis venienribus applaudant, ac proinde visu delectantur, sicut etiam odio prosequuntur extraneos. Olores etiam morituri suauissime cantant ob delectationem perceptam ex ipso sono non ob coitum, aut escam.

3. Firmius proponi videbitur similis discursus quia licet aliqua animalia independenter à tactu & gustatu delectentur visu, & auditione; hoc tamen commune non est cunctis animalibus, his tamen omnibus communes sunt delectationes gustatus, & tactus. Sed adhuc est difficultas; quia omnia animantia videtur ex visu & auditu capere aliquam delectationem: nam quodvis animal, etiã Talpa tenuissimos habens oculos, tristatur in magnitudine lucis, nimioque fulgore solis, & vehementissimo sono, igitur & aliquam percipit delectationẽ ex proportione obiecti, quia vniuersim est verum omnem potentiam, quæ tristatur in improportione obiecti, delectationem aliquam capere ex proportione obiecti. Suntque animantibus necessariæ huiusmodi delectationes ad vitam protrahendam.

Alia etiam adhiberi solet ratio cur Temperantia solum restringat delectationes gustus, & tactus; quia scilicet voluptates ex gustu, & tactu inter cætera delectabilia appetitum rapiunt, & animum à diuinis auocant, continentque specialem turpitudinem, ideoque opus fuit pro illarum moderatione speciali virtute cardinali: quia licet alij sensus, nempe visus, auditus, odoratus moderatione egeant; eam tamen non præstat Temperantia virtus per se sumpta, nisi quatenus exinde excitari poterit voluptas tactus in venereis, esculentis, & poculentis. 4.

Communis ratio cur Temperantia solius gustus, & tactus voluptates coerceat.

Huic rationi se opponit Ioannes Sancius in selectis disp. 2. n. 14. putans non reperiri peccatum in vsu illorum sensuum, neque in sumptione cibi, & potius, nisi specialiter prohibeantur, vel modestia lædatur. Non enim quis peccat eo quod plus concedat, quam sibi sufficiat causa voluptatis, si inde saluti damnum non immineat, neque dum res odoriferas diu percipit, aut res pulchras conspicit, musicamve audit solam ob delectationem illorum sensuum; quia perceptio harum delectationum est naturæ conformis. Vnde licet quis exquisitus cibos singulari arte præparatos quærat, non peccabit nisi talis sit inquisitio, & modus percipiendi cibos illos vt modestia lædatur, eo quod homo tali solicitudine quærens & degustans cibos quasi ostendat in illis fœlicitatem propriam constituere. Similiter culpa vacat ardenter edere nisi immodesta sit comestio nimis saporem cibi laudando, motibus, ac gestibus significando fœlicitatem ibi esse positam; quia à ratione exorbitat hominem ostentare potius delicijs corporis, quam animi curæ deditum esse. 5.

Impugnatur à Ioanne Sanchez.

Peccat tamen hic author hanc singularem doctrinam tradens ex qua fit nunquam contra abstinentiam edendo peccari secluso iure positiuo, licet contra alias virtutes possit peccatum committi. Supponuntque communiter Theologi peccatum esse edere solius voluptatis causa, quia cibus per se ordinatur in naturæ alimentum, & vitium reparationem, ac proinde rationi aduersatur velle vti cibo quoties non est conueniens naturæ alimentum, quia inuertitur ordo naturæ, insitaque est delectatio propter operationem naturæ conuenientem: alioqui etiam neque esset peccatum vsus matrimonij propter delectationem, quod falsum esse late probaui in præcedenti disp. Nimiusque cibus independenter à detrimento salutis reddit hominem minus aptum ad opera rationalia exercenda, quare id non excusabitur à culpa veniali; quemadmodum est peccatum mortale inebriari causa solius voluptatis; quia dum homo rationis vsu priuatur redditur omnino impotens ad opera rationalia exercenda, & non vt ratione postea aptius vtaris, & absque vlla potestate vt toto illo tempore in mentem redeas. Quod non accidit dormientibus Tum quia somnus priuat ratione aliquo tempore, vt postea aptius illa vtaris Tum quia dormiens alia via per se excitari potest vt in vigiliam confestim redeat. 6.

eiusdoctrina exploditur

Supponuntque communiter Theologi multoties committi, peccatum gulæ oppositum Temperantiæ, 7.

perantiæ Quod confirmant ex Gregorio 25. Moralium, & recitatur in c. quinque de consecrat. dist. 5. dicentes, quinque modis nos gulæ vitium tentare, aliquando nempe indigentiæ tempus præuenit, aliquando cautiores cibos quærit, aliquando, quæ sumenda sunt præparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate cibi sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso æstu immensi desiderij peccat, quamuis etiam, quod desiderat sit abiectius. Id etiam Isidorus explicat docens gulosum excedere in cibo secundum quid? quantum, quomodo, & quando; loquiturque de gula intra proprios terminos ipsius, vt opponitur Temperantiæ, & ideo assignant cum Greg. lib. 31. moral. cap. 31. alia vitia, quæ independenter à fine secundum deriuationem quasi connaturalis propagationis deriuantur, adeo, vt quamuis aliunde gula peccatum non esset; ex hoc tamen rationem peccati haberet, quod ex ea tam fœda, & inhonesta procedunt. Ventris ingluuiem per se comitatur libido coitus, & quo sæpius edendi suauitatem vsurpamus, eo plus inde periculorum nobis imminet. Legatur Chrysost. homil. 12. in 1. ad Timoth. Hieronymus comm. in Ecclesiast cap. 6. Antiochus homil. 4. Nazianzenus orat. 25. Clemens Alexandrin. 3. Pædagogi cap. 7. Tertul. lib. de

Muson. ieiunio cap. 1. Audiaturque Musonius in sapientissima disput. *Quoties cibum sumimus multis modis peccandi occasio datur. Nam & qui nimium edit peccat, & qui festinantius nihil ominus, & qui obsonio vltra decorum se inquinat, & qui suauiora sanioribus anteponit. Item qui non suo tempore comedit is quoque peccat.*

8\.
Impugnatur melius ratio illa.

Melius impugnatur illa ratio, quia scilicet delectationes ex gustu, & tactu inter cætera delectabilia appetitum rapiunt. Etenim circa ea quæ non adeo appetitum rapiunt potest versari, si non obstet aliunde. Quemadmodum licet Fortitudo versetur circa discrimina vitæ, non tantum versatur circa pericula maxima, sed etiam circa alia minora, licet præcipuam denominationem sumat à maximis. Similiter Mansuetudo in reprimẽdis iris occupatur, & non solum reprimit maximas iras. Ita neque Prudentia est tantum circa maxima agibilia, aut iustitia solum circa maximas operationes quibus redditur alicui quod suum est.

9\.
An ad vincendas tactus, & gustus voluptates duplex virtus admitti debeat.

Est & alia difficultas cur pro delectationibus gustus, & tactus assignetur vnica virtus non autem duplex? Responderi solet Temperantiam primario versari circa voluptates tactus, quia, vt ait Philosophus 3. Eth. cap. 10. hæ sunt maximæ, & connaturalissimæ: & tantum secundario circa delectationes gustus, cibus namque primario ad tactum pertinet: quoniam tactus ex Aristotele 2. de ani. 3. est sensus alimenti; nutrimur namque calido & frigido, humido, & sicco. Ad gustum vero

Prima responsio.

pertinet non cibus ipse, sed saporum discretio. Pro quo aduertunt aliud esse discernere sapores, aliud vti, ac saporibus vesci. Discretio saporum fit cum gustatu iudicamus de qualitate saporum, quæ gustatio fit sumendo parum quid, vt cum probantur vina, vel pulmenta: vsus vero saporum fit cum eis vescimur, qui vsus non fit per gustum secundum quod gustus est, sed fit per tactum. Quare duplex delectatio distingui debet dum cibis vescimur, quarum prima consurgit eo quod iudicium facimus de qualitate saporis, & hæc non est maxima neque cohibetur per Temperantiam, nisi quatenus illius delectationis cohibitio necessaria est ad frænandas alias delectationes tactus. Neque quis dicitur temperatus quia talem delectationem comprimit. Altera vero delectatio, quæ magna est consurgit ex vsu saporum, & hanc reprimit Temperantia.

Huic tamen existimationi aduersantur nonnulla. Nam primo verum non est ex saporibus 10.
Insufficiens

per sensum gustatus non magnam delectationem capi; potius namque propter hanc voluptatem multi intemperanter edunt, & bibunt. Imo propter operationes edendi, & bibendi à natura datæ sunt eiusmodi delectationes gustatus. Secundo quia licet ea delectatio non censeatur magna dum præcise vina, aut obsonia probandi causa degustantur, id prouenit quia exiguum est quod gustatur, & non omnes partes organi gustatus percipiunt saporem, hoc enim organum etiam extenditur ad palatum, vt tradunt Nemesius lib. de nat. hominis cap. 9. August. lib. 2. de verbis Domini, Damascenus lib. 2. Fidei cap. 18. Consentitque Aristoteles lib. 4. de partibus animalium cap. 11. constituens etiam in gula gustatum, quia experimur tactione gulæ suauitatem percipi in deuorando. Probatque experientia dum modicus cibus percipitur modicam consurgere delectationem; secus cum gustatio est notabilior ob notabiliorem cibi tactionem.

Erit qui existimet delectationes gustus pertinere ad tactum, quia gustatus non percipit rem sine contactu, nam eius obiectum non sentitur medio remoto species traiiciente. Sed contra est, 11.
Responsio refellitur.

quia licet in hoc sensu gustatus sit quidã tactus, tamen aliud est obiectum tactus nempe calor, & frigus: aliud vero gustus, nempe, sapores: & organa vtriusque sensus sunt valde diuersa. Verum nihilominus est gustum nõ tendere in suas operationes, nisi prius natura saltem tactus feratur in eas, quæ sibi sunt propriæ.

Dicat tertio quis ad Temperantiam pertinere 12.
cohibere delectationes gustus, quia mediis de- **3. Responsio**
lectationibus gustus homo nimiam materiam acquirit ad delectationes venereas, quæ ad tactum pertinent. Et quia oportet frænare delectationes gustus, vt cohibeantur illæ quæ percipiuntur dum extinguitur fames aut sitis, quæ delectationes similiter attinent ad tactum. Sed contra est, quia hoc probaret non esse contra Temperantiam exquisita esculenta, & poculenta inuestigare quoties non ministrant maiorem materiam ad vsus venereos. Similiter licet fames; & sitis pertineant ad tactum (nam fames præter diuulsionem factam in ventriculo importat appetitum calidi, & sicci; & sitis præter intemperiẽ ex nimia ariditate in faucibus, & ventriculo, dicit appetitionem frigidi, & humidi) tamen contra Temperantiam est famem, & sitim extinguere exquisitis esculentis & poculentis ob nimiam delectationem capiendam.

Hanc in re dicendum est primo posse assignari 13.
virtutem quæ tendat ad moderandas in genere **1. Conclusio.**
omnes nimias delectationes tam corporales, quam spirituales. quia illud motiuum est honestum, & non pluris æstimat delectationes, quam oportet. Talis virtus potest appellari Temperantia. Id enim in græcam vocem continentiæ, & Temperantiæ cadit. Et ideo Clemens Alexandrinus 2. Strom. cap. 11. docuit ex Platone per Temperantiam hominem fieri quam simillimum Deo. Obseruatque S. Thom. 2. 2. quæst. 141. art. 2. Temperantiam iuxta amplitudinem suæ significationis indicare virtutem, quæ refrenat affectum ab his quæ contra rationem alliciunt.

Dico secundo, Duplex assignanda est virtus 14.
quarum quælibet specialiter dicitur Temperantia. **2. Conclusio**
&

& quarum vna moderatur delectationes tactus, & alia gustatus. Ratio assignandi duplicem hanc virtutem est quia specialis honestas apparet in frænandis delectationibus tactus ex rebus venereis, longeque diuersa ab illa quæ cernitur in moderãdis voluptatibus gustus. Ideoque diuersimode peccat qui castitatem violat, & qui delinquit peccato gulæ; nam peccatum gulæ prout est contra Temperantiam præcisè secluso præcepto positiuo solum est peccatum veniale,

15. 3. Conclusio. Dico tertio. Hæ duæ virtutes comprehenduntur sub vna, quæ stricte dicitur Temperantia. Cuius munus, & formale motiuum est frænare appetitum in delectationibus corporeis, quæ maxime alliciunt. Huiusmodi delectationes sunt, quæ percipiuntur ex esculentis, & poculentis, ac rebus venereis, quæ ab omnibus vehementissimæ censentur, & à ratione longissime abducunt. Et quia hæ delectationes sunt communissimæ & singulis momentis fræno egemus, oportebat notanter designare virtutem aliquam, quæ his frænandis semper incumberet. Speciales porro virtutes, quæ sub illo vniuersaliori motiuo continentur non constituunt cum illa diuersas virtutes stricte, sed vnam, quia cum illa petunt vniri, & per intensionem huius intenditur facilitas ad virtutes, quæ ex vi sui motiui formalis continentur sub motiuo formali huius virtutis, & quemadmodum sub illo vniuersaliori motiuo adunantur, ita & vniuntur cum virtute, quæ motiua inferiorum virtutum in vnum motiuum coalescere facit, vt supra accuratius exposui.

16. 4 Conclusio. Dico quarto, Assignanda est etiam duplex virtus, quarum vna sit Temperantia circa potum, & alia Temperantia erga cibum, quia est diuersa honestas in abstinentia à cibo, & à potu, si loquamur de potu potente inebriare: cibo namque non ita notabiliter ratio offuscatur. Vnde qui sibi temperat in potu vt iudicij serenitatem cõseruet, & longius sit ab ebrietate, peculiarem respicit honestatem recedentem à peculiari vitio, quale est ebrietas. Quare contra hanc virtutem non peccat si quis excedat in potu aquæ ob voluptatem quam percipit, sed potius peccabit contra abstinentiam. Qui vero potu obruit omnino rationis vsum peccat contra sobrietatem, quæ honeste inuigilat serenitati mentis, & curat eam non obtenebrare.

17. 5. Conclusio Dico quinto. Neque temperantia quæ cohibet delectationes gustus & tactus quia sunt vehementissimæ, & rationem offuscant, refrænat cunctas delectationes tactus. Ratio est quia sunt aliæ delectationes tactus, quæ non dicuntur pertinere ad Temperantiam, quia non sunt adeo vehementes, vt delectationes balneorum, & aliæ quæ fiebant in gymnasiis per confricationem, aut calefactionem propter laborem & sudorem. Neque qui tactu rosæ delectaretur magis diceretur intemperans, quam qui oblectatur odoribus.

17. 6. Conclusio. Dico sexto, Pro moderandis delectationibus visus assignanda est peculiaris virtus ab illa quæ refrænat delectationes odoratus, & ab his erit distincta, quæ cohibet delectationes auditus. Ratio fit, quia excessus in delectationibus vnius sensus est per se deterior, quam excessus in delectationibus alterius sensus, ac proinde etiam per se erit specialis honestas in refrænandis voluptatibus vnius sensus, quæ non est in moderandis delectationibus alterius sensus. Nimiaque oblectatio ex odoratis magis putatur probrosa, quam nimia delectatio in aspectu obiecti delectabilis, vt cœli & horti, aut campi viridis, licet possit aspectus obiecti pulchri esse occasio lædendi aliam virtutem, verbi gratia castitatem, & maior occasio, & tunc turpior fit delectatio ex aspectu, quam ex odoratu. Sic etiam turpes cantilenæ, & obscœnorum auditio sunt valde probrosæ. Per se tamen abstrahendo à peculiaribus obiectis deterior est nimia delectatio ex odoratis; id enim est maxime fæmineum, & inescatiuum turpis voluptatis.

18. 7 Conclusio Cur paupertas sit specialis virtus Dico septimo, Propter eandem rationem Paupertas est specialis virtus, quia moderari cupiditates rerum externarum per se est honestum, vti frænare motus libidinis per Castitatem, & non est cur illa specialis honestas non constituat virtutem specialem. Contrarium tenet Raynaudus lib. 6. n. 25. pro se referens Scotum in 3. dist. 34. q. vnica litera 1. Eo ductus fundamento quod talis operatio quæ moderatur cupiditates rerum externarum, solum assumit illam moderationem vt medium ad moderatum amorem rei concupitæ, videlicet corporis, honoris, aliorumque commodorum diuitias consequentium: repressio autem motuum libidinis per castitatem, aut gulæ per Abstinentiam habet internam honestatem, quin aliò dirigatur. Tamen hic author non aduertit posse appeti repressionem cupiditatum illarum rerum externarum, quia per talem repressionem homò redditur aptior ad functiones aliarum virtutum, quin per illum actum formaliter amentur aliæ virtutes in genere, aut in particulari, sed aptitudo ad exercitium illarum. Quemadmodum potest quis appetere scientiam vt sic reddatur aptior ad dignitatem suscipiendam V. G. episcopatum, quin amet fieri episcopus, imo potius id recuset licet aptitudinem amet. Ideoque non amatur scientia vt medium ad dignitatem, sed potius illa aptitudo ad dignitatem habet rationem finis. Sic Eutrapelia amat recreationem propter vires ad exercitia virtutum, quia formaliter per illum actum amet illas virtutes ad quarum exercitium vires exoptat. Similiter fortitudo aggrediens reprimit timores, & audacias quia sunt impedimenta, & finis illius est remouere illud peculiare impedimentum. Paupertatem esse specialem virtutem docent. S. Tho. 2. 2. q. 152. art. 3. ad 2. & q. 186. art. 3. ad 1. & 6. S. Bonauentura in Apologia pauperum respons. 13. p. 1. art. 1. Thoma à IESV in C. *non dicatis*. p. 1. c. 2. Aureolus in 3. dist. 33. q. 2. art. 2. & quodlib. 14. art. 4. Estque pars potestatiua temperantiæ, quia maxime inseruit ad moderandas delectationes gustus, & tactus.

19.

Sit ne virginitas specialis virtus.

Maior difficultas est an Virginitas sit specialis virtus? Affirmant aliqui cum Aureolo supra, & Ledesma 2. p. q. 89. art. 3. Quos P. Suarez ibidem excutit; quia eandem honestatem intendit quam Castitas connotata innocentia quadam in eo genere, quod non sufficit ad multiplicandas virtutes, vti neque innocentia in aliis materiis. Qui censent (vt communiter & vere sentitur) circunstantiam virginitatis non esse necessario explicandam à viro in vllo peccato contra castitatem facilius defendent non esse specialem virtutem, quia non vitat specialem aliquam turpitudinem in viro oppositam Castitati: alioqui illa specialis turpitudo esset in confessione explicanda. Neque obstat quod cum aliis Thomistis aiebat Nunnus in additione ad 3. p. q. 9. art. 2. dub. 3. conf. 5. nempe illud peccatum, quo amittitur Virginitas afferre irreparabile nocumentum circa

petrantis, hec autem ipsum polluit perpetrantem.

24. Hanc vltimam, & aliam nuper appositam rationem attingit Tertul. lib. de vel. virg. cap. 10. censens alios gradus Castitatis esse operosiores propter difficultatem abstinēdi à delectatione illa semel experta. *Nam virginitas (inquit) gratia constat, continentia vero virtute. Non concupiscendi, cui concupiscendo inoleueris, grande certamen est. Cuius autem concupiscendi ignoraueris fructum facile non concupisces.* Author etiam lib. de bono pudic. apud Cyprianum n. 16. *Blandas* (scripsit) *corporis leges non nosse, magis fœlicitatis est, notas iam, vicisse, virtus est.* Prædixerat tamen insignem prærogatiuam virginitatis dicens: *Certe ex vtero sanctitatem custodisse, & infantem se vsque in senectutem in sua ætate tota tenuisse, admirandæ potentiæ est.*

25. Sic intra Castitatis meta, cum Aureolo in 3. dist. 33. q. 2. art. 5. & quodl. 14. possumus varias Castitatis virtutes acquisitas designare, & cum Martino de Magistris de Temperantia prout recedit quis à variis speciebus luxuriæ, aut speciales honestates diligit. Tamen eadem virtus infusa complectitur omnes illas species, nam homo per pœnitentiam reciperat omnes virtutes in suas, quas ante pœnitentiam habuit, ac proinde comparat denuo virtutem illam, quæ eliciebat propositum perpetuæ virginitatis, licet post fornicationem non sortiatur denominationem Virginitatis. Ratio à priori est, quia illa virtus infusa quæ respicit rationem communem omni Castitati, descendit ad singulares rationes, quia per se petit descendere formaliter ad aliquas, ne virtus aliqua infusa semel comparata amittatur absque peccato, vt amitteretur si specialis virtus infusa limitata esset ad virginitatis actus: etenim si virgo in gratia existens matrimonium contrahat & consummet, virginitatem amittit ac proinde amitteret illam specialem virtutem infusam Virginitatis, quod nequit concedi, vel saltem non restitueretur virtus virginitatis si post matrimonium licite consummatum peccasset in alia materia, committendo V. G. furtum, quod dici non potest nam post pœnitentiam nihil habet virginitati repugnans, quod non haberet ante peccatum post commissum matrimonium. Amittit tamen dum vult consummare matrimonium aliquid virtutis acquisitæ per actum illum oppositum proposito nunquam consummandi matrimonium, qui actus vt supra dixi specialem habet honestatem. Imo Martinus de Magistris supra probabile putat virginitatem viri, & fœminæ esse specificè diuersas, quia in definitione virginitatis fœminæ, etiam mentalis, ponitur integritas signaculi virginalis: secus in definitione Virginitatis viri, licet oppositum defendat, quia illa diuersitas solum se tenet ex diuersitate organorum. Quod

3. præsertim verum est, cùm peritissimi medici ostēdant nullam fieri ruptionem claustri virginalis, sed solum dilatationem partium, absque ruptione alicuius telæ seu membranæ.

Variæ possunt species castitatis acquisitæ distingui.

Vnica castitas infusa eas omnes cōplectitur.

Sect. II.

Temperantia Christi Domini circa gustatum, & alios sensus.

1. Dicebam supra, Temperantiam moderari delectationes gustus, & tactus. Fuit hæc virtus in Christo Domino primo ad reprimendas delectationes gustatus: nam fere semper ieiunauit, quandoquidem, & Apostoli fere semper ieiunabant vt scribit Ambrosius homil. 58. in Matth. secessitque in desertum vt quadraginta noctibus ieiunaret. Sed dices Christus toto illo tempore ieiunij non esuriuit vt colligitur ex verbis Matth. 4. *Et cum ieiunasset quadraginta diebus, & quadraginta noctibus postea esuriit*; nam illud verbum *postea* significat non ante sed post quadraginta dies esuriisse, ergo illud ieiunium fuit facillimum, nullumque illi attulit laborem, non ergo habuit cibi appetentiam, ac proinde abstinentiæ virtus non reprimebat appetentiam cibi.

Christi ieiunium.

2. Propter hæc Caietanus Matth. 4. apud P. Suarez tom. 2. in 3. p. disp. 29. sect. 2. docet Christum omnibus ille diebus fame laborasse. Tum quia superfluum est coaceruare miracula causa non vrgente: Tum etiam quia alioqui frustra ieiunasset si inedia non laborasset; quia ieiunium illud nihil ad meritum, vel corporis afflictionem, nostrumque exemplum conduceret. Idque non improbabile putat Medina 3. p. q. 31. art. 4. Hanc sententiam vocat Soarius supra temeratiam, quia fere contradicit Euangelistis, quia verbum illud *postea* apud Matth. indicat antea non esuriisse. Lucas etiam addit: *Et consummatis illis esuriit*: quibus verbis significatur antea non esuriisse. Addit illud esse contra communem expositionem Patrum: quos longo censu refert. Maiusque esset miraculum quod fame premeretur tot diebus, & non consumeretur, si continuo augebatur esuries, vel esset æquale miraculum si in eodem statu esuries perduraret, quia eiusdem miraculi est actionem in principio, vel in progressu suspendere. Deinde suam cogitationem confirmat; quia non sentire famem quandoque absque magno miraculo accidit ex nimia rerum cœlestium contemplatione absorbente vires intellectus, eo imaginationis, igitur ob hanc causam potuit Christus famem non experiri illis diebus, licet postea de illa attentione remittens famem sentiret eo quod calori natiuo, aliisque agentibus facultatem tribueret agendi.

An Christus toto ieiunij tempore esuriérit.

3. Nihilominus Caietanus eo loci non dixit Christum esuriisse, licet affirmauerit Christum ob indigentiam cibi ac potus debilem, ac macilentum præ afflictione extitisse. Imo asserebat Deum appetitum animalem ab actibus esuriendi, ac sitiendi continuisse, verba ipsius sunt: *Iesus ex ieiunio illo afflictus est secundum corpus indigente corpore eius alimento, sed non est tantū afflictus, quantū vis tanti ieiunij naturaliter nata erat infligere; quia nata erat perimere, sed vsque ad certum terminū naturæ cōsentaneum. Et eadem diuina dispositione, quia miraculose seruatum est corpus in tanto ieiunio, retentus est appetitus animalis ab actu esuriendi, & sitiendi. Moderata est itaque diuina dispositio afflictionem, & indigentiam alimenti: retinuit autem appetitum animalem ab actu esuriendi; & sitiendi: sicut etiam retinuit ignem ab actu comburendi tres pueros in camino ignis. Et ideo Euangelista dixit; Postea esuriit. Ideo diabolus non prius tentauit; sed vbi esurientem, vidit, ac carentem cibo, occasionem opportunā nactus est.* Distinguit itaque Caietanus cibi indigentiam ab esurie, quemadmodum & infirmus qui cibos fastidit, affligitur cibi indigentia, quia corpus debilius fit, non tamen sustinet esuriem, quia cibum non expetit.

Caietan.

4. Melius pro illa sententia citatur à nostro Barradas tom. 2. lib. 2. cap. 2. Isidorus Clarius orat. 8. in Lucam dicens: *In illo quadraginta dierum spatio accidere Christo potuit quod vnicuique nostrum vsu venire experimur: Ieiunat quis vsque ad vesperam:*

Isido. Clarius.

peram in illo internallo sentire potest inediam, quam tamen fert. neque ita debilitantur natura ut expectare vesperam non possit. Quod si duorum aut trium dierum spatio sine omni cibo degere velit, omnino deficiat. Tale quidpiam ergo accidere Domino potuit, ut scilicet toto quo ieiunauit tempore famem quidem sit passus quam tamen pertulerit. Peractis vero quadraginta diebus permisit natura ut cibum sentiret sibi iam esse necessarium. Hoc assertum optime refutat Barradas supra ex verbis Matth. & Lucæ, nec non ex Patribus, nimirum ex Cyrillo lib. 2. ad Reginas, Hilario apud Matth. qui sentit Eliam, & Moysem in eodem ieiunij tempore non esuriisse, Ignatio Epist. 8. ad Philip. Chrysologo serm. 11. Arguit præterea, quia Christus noluit famem pati ut diuinitatem indicaret, ut docent Ignatius supra & Cyrillus, nec non Haymo in Matth. Indicatque Chrysologus loc. cit. Huic tamen obiectioni responderi potest Christum voluisse dare aliquod signum suæ diuinitatis per ieiunium, quia ostendebat toto illo tempore cibum non sibi esse necessarium, licet operationes animæ vegetantis non fuerint omnino impeditæ, & aliquem habuerit cibi appetitum, qui non dicitur esuries vsque dum inualescat Neque Deus volebat tunc ostendere non esse hominem, licet per inediam magis declararet esse hominem: nam idem Barradas asserit solitudinem illam, perpetuam contemplationem, humi cubationem, pernoctationemque magnam attulisse integerrimo corpori afflictionem; hæc autem afflictio hominem esse ostendebat, & sæpius per inediam se hominem ostenderat.

3. 1. Conclusio Dicendum primo est. Licet demus operationes animæ vegetantis fuisse toto illo tẽpore impeditas in Christo, & ideo ieiuniũ fuisse facile adhuc dedisse nobis Christum Dominum singulare exemplum Temperantiæ. Ratio est quia sponte se priuauit toto illo tempore delectationibus gustatus, quas Temperantia cohibet, ac proinde nos docuit carere huiusmodi iucunditatibus. Imo insignis fuit actus Temperantiæ ita reprimere delectationes gustus, ut inedia non cogeret illas admittere. Sic etiam commendatur ieiunium Eliæ, & Moysis, licet non esurierint. Laudanturque maxime longa nonnullorum ieiunia, qui minorem necesse est paterentur inediam, quam alij minus temporis in ieiunio perdurantes. Etenim Gregorius Nazianzenus in carmine ad Helleniũ refert nonnullos sui temporis monachos longa viginti dierum vigintique noctium ieiunia obseruasse, quod fieri non posset si non multo minus famem sentirent quam alij, & fames augeretur cum debita proportione, non enim est maior fames absque maiori membrorum inanitione deficiente alimento, nam perpetuo membra, quæ inopia nutrimenti continuo magis laborarent, illud valide raperent vndecunque possent, neque vires suppeterent ad sustinendam tanto tempore illam diuulsionem ventriculi cum tam acri motu, & diuulsionis tensionem, seu dolorem, qui à bene peritis potius dicitur fames, quam sequens motus, qui dicitur appetentia cibi.

6. 2. Conclusio Dico secundo: Resplenduit in illo ieiunio etiã Temperantia Christi Domini; quoniam ad impediendam illam delectationem gustus ex beneplacito Patris assumpsit medium quod debilitatem, & maciem attulit. Etenim ex nimia attentione in contemplatione rerum diuinarum nimium impedita est actio nutritiua, quæ repararet damnum agentium, quæ partes corporis consumunt. Licet enim anima impediatur ab actione nutritiua propter nimiam attentionem: tamen calor, & aliæ qualitates non pendent in suis operationibus ab actuali animi operatione, & carentia prædictæ attentionis Vnde si anima omnino cessaret ab opere nutritionis, neque aliunde corpus humanum roboraretur, sufficeret sola actio qualitatum vt Christus non posset conseruari quadraginta diebus absque sumptione cibi, & potus Potuit tamen absque miraculo proprie sumpto Christus Dominus tot dies transigere absque cibo & potu, quia illa contemplatio, licet Christus quasi continuo fuerit raptus eclasi non omnino impediebat actionem nutritiuam, & Christi temperamentum excellentissimum exiguo cibo reficiebatur facilius quam alia aliorum hominum, & propter excellentiam humidi radicalis magis resistebat contrariis illud deuastantibus, quemadmodum etiam propter excellentiam pabuli maxime conseruatur, vt colligitur ex 3. Reg. 19. vbi Elias dicitur *ambulasse in fortitudine cibi vsque ad montem Sinai*, habuit ergo ille cibus vim aliquam famem pellendi ac vires conseruandi; quoniam sacra pagina docet ambulasse Eliam in fortitudine cibi; quia, scilicet, præparatus ab Angelo peculiarem habuit vim conseruandi corpus Eliæ absque consumptione, ac læsione humidi radicalis à calore, igitur similiter possumus ex parte humidi radicalis tale considerare temperamentum vt non facile cedat agentibus contrariis.

An absque miraculo tot dies transegerit.

3. Reg. 19.

7. Quapropter verissimile est, quod affirmarunt nonnulli apud Soarium tom. 2 in 3. p. disp. 19. sect. 1. nimirum potuisse Christum toto illo spatio quadraginta dierum absque miraculo absque cibo, & potu transigere, supposita eleuatione & perfectione animæ Christi. Non quia præ nimia attentione in contemplatione rerum diuinarum operationes vegetantis animæ fuerint omnino impeditæ (vt falso aiebant prædicti authores) sed quia erant valde impeditæ, & nimium debiles, & Christi optimum temperamentum valde resistebat qualitatibus deuastantibus humidum radicale. Hoc etiam temperamentum videtur Deus gratiose tribuisse nonnullis ex monachis antiquis ne perpetuo multiplicemus miracula: nam de Simeone Stylite Theodoretus in religiosa historia asseuerat ieiunum mansisse per dies quadraginta spatio 28. annorum, facta solum computatione annorum vsque in illum diem, quo hæc scribebat. Augustinus etiam Epist. 86. asserit aliquos vltra hebdomadam absque cibo aliquo ieiunium perpetuasse, quendam vero ad quadraginta dies peruenisse, idque sibi asseueratum fuisse à fratribus fide dignissimis. Supra etiam ex Nazianzeno retulimus monachos obseruasse ieiunia viginti dierum absque vllo cibo. Potuitque hoc contingere absque proprio miraculo quia, quæ possunt naturali virtute Angeli efficere applicando actiua passiuis non sunt proprie miracula; possunt autem Angeli taliter actiua passiuis applicare vt humidum radicale exigue lædatur à calido naturali, & optime exiguo cibo reparetur. Quemadmodum naturali virtute applicando actiua passiuis potuit Angelus præparare cibum Eliæ vt sat esset labori quadraginta dierum.

8. Hæc dicta sunt supposita eleuatione, & perfectionibus animæ Christi: alioqui non posset animus tali conatu occupari in contemplatione rerum diuinarum tanto tempore vt adeo retardarentur actiones animæ vegantis. Licet Conimbricens. lib. 3. de ani cap. 8. q. 8. probabile putent posse naturali virtute ita ecstasi animum rapi vt ab omnium potentiarum muniis cessent. Vnde Augustinus lib. 14. de Ciuit. Dei cap. 4. inter

naturæ

naturæ miracula recenset ecstasim presbyteri Restituti, qui quoties ei placebat ita se auferebat à sensibus, vt igne vreretur admoto quin sentiret. Tamen tunc non omnino cessabat sensuum operatio, vt rectè ostendūt Conimbr supra, qui verius putant solam imperfectam ecstasim in qua non omnino cesset operatio phantasiæ, potuisse hominibus per naturam accidere.

9. Habuerit ne Christi corpus naturalem vim spirandi qualitates odoriferas? Carthu.

Delectationes præterea aliorum sensuum honestissime moderabatur Christus. At primo si de delectationibus ex odoratis loquamur, possumus supponere quod ait Dionysius Carthusianus lib. de laudibus art. 36. *Cur non putetur credibile quod virginea eius caro dulcem sit sortita odorem? Non fuit id quidem impossibile; at non decebat virginem odorem spirare, ne delicias, & odores amare videretur.* Quibus verbis supponere videtur Virginis temperamentum de se natum esse odorē spirare, & illi fuisse concessam facultatē reprimēdi vim spirandi qualitates odoriferas, ne odores concupiscere videretur; nam apud morum Magistros male audit voluptas, & vt optime ait Seneca epist. 108. *Optimus odor in corpore, est nullus.* Consonat Ambrosius cap. 7. Lucæ cum ait: *Luxuriosi hominis, vel potius non hominis est olere vnguentum*, quia est odor inescatiuus deterioris voluptatis. Igitur similiter cōcedenda est corpori Christi vis emittēdi odoriferas qualitates; noluit tamen illas spirare, quia iuxta Dei beneplacitum erat conformius rationi ab illis delectationibus abstinere. Circunstantiaque diuini beneplaciti erat sufficiens ad constituendam illam repressionē talis voluptatis sub ratione illius peculiaris virtutis, quia nimiæ delectationes ex grato odoratæ rei obiectu percipiuntur. Quemadmodū lex ieiunij facit vt illa parcitas pertineat ad virtutem abstinentiæ; quanuis eâ seclusa, his cibum capere, posset esse ex virtute abstinentiæ. Alia etiam circunstantia temporis, & occasionis constituebat maximam honestatem in repressione illarum voluptatum facta à Christo Domino, & ideo voluntas illas reprimendi, quia illas tunc temporis captare non esset ita rationi consonum, procedebat ab illa virtute, cuius munus est has delectationes moderari. Posse corpus humanum odoriferum esse testatur Valerianus lib. 57. loquens de Ægyptiis. *Minime (inquit) mirum est in tanta victus parsimonia eorum corpora (quod plerique authores tradunt) vel nullis odoribus delibuta, sponte auram suaueolentem emisisse; odoratasque transeuntium vmbras miram inspirasse fragrantiam. Quanquam & Alexandri Macedonis corpus, suapte vi aromaticum quid oboluisse Theophrastus asseuerat, sed forte in rege cura, quod in illis negligentia præstabat.* Quod si corpori Deiparæ illam virtutem damus qualitates odoriferas emittendi, non est cur id negemus Christo Domino. Tum quia hoc esset de ratione optimi temperamenti humani, quale Christum decebat: Tum etiam quia corpus Virginis erat quam simillimum corpori Christi Domini vt tradit Nicephorus lib. 1. historiæ Ecclesiasticæ cap. vltimo.

Seneca. Ambros. Valeria.

10. Christi temperantia circa visum, auditum, & odoratum.

Velim tamen vt ab his modo abstrahamus, aliterque probetur Christum cohibuisse delectationes visus, auditus, & odoratus, quod paucis præsto. Probatum manet satis in Christi potestate fuisse eligere vitam impassibilem, & gloriam, licet ex beneplacito Patris sibi elegerit passibilem vitam, & ærumnis plenam: at si optione sibi data elegisset vitam, in corpore glorioso, statim habuisset maximas delectationes horū sensuum, quas ex beneplacito Patris noluit admittere, quia erat rationi conformius sub illis circunstantiis illas recusare. Posset Christus eligendo vitam impassibilem maximam delectationem visus percipere visione humanitatis Christi, vti defacto delectantur maxime tali obiecto oculi beatorum iuxta illud Isai, 33. v. 17. *Regem in decore suo videbunt oculi eius.* Legendi sunt Augustinus in Enchiridio cap. 26. Anselmus in Elucidari. S. Laurentius Iustinianus lib. de disciplina cap. 23. Potuit etiam Christus sæpe claritate perfundi vti perfusus est in colle Thabor, quando Matth. 17. Princeps Apostolorum admiratione & delectatione actus aiebat: *Bonum est nos hic esse.* Potuit etiam seipsum per reflexionem aspicere, & quia formosissimus erat, visus tali aspectu delectaretur. Quemadmodum de his, qui Christum sequebantur ait Bernardus serm. 1. de omnibus Sanctis; *Adhærebant ei affatu pariter, & aspectu delectati.* & Chrysostomus homil. 28. in Matth. *Nam vt in faciendis signis erat mirabilis, sic visu gratiosissimus traditur fuisse. Idque ipse Propheta significans multo antea clamauerat, speciosus pulchritudine super filios hominum.* Quare non est audiendus Michael de Medina lib. 2. de recta in Deum fide cap. 7. longius à medio, qui ausus est affirmare Christum caruisse pulchritudine corporis: oppositum namque constat ex Patribus, si & Nicephoro supra. Et quidem Clemens Alexand. 3. pædag. cap. 11. ex optimo temperamento colligit pulchritudinem, eîque simulacrum mentis, & figura probitatis, vt inquit Ambrosius lib. 2. *de virginibus.* Habétque pulchritudo simul cum modestia ingentem sim trahendi, seu alterandi humanas voluntates. Isai 33. Bernar.

11. Accedit præterea quid diuinum radiasse in vultu Christi, & ob id alliciebat corda hominum. Legatur Hieronymus in cap. 9. Matth. necnon Epist. ad Principiam super Psal. 44. vbi inquit: *Nisi habuisset & in vultu quiddam sydereum, nunquam eum statim secuti fuissent Apostoli, nec qui ad comprehendendum eum venerant corruissent.* Similiter Chrysosto. homil 13. in Marc. existimat habuisse *Christum aliquid* diuinum *in vultu, quod videntes homines, sequebantur*: Idem docet. S. Tho. super Psal. 44. in illa verba: *speciosus forma præ filiis hominum*, ex sententia Augustini. Consentiunt Anastasius Sygnaita de passione Christi lib. 4. Damascenus lib. 4. fidei cap. 17. Salonius Episcopus Viennensis Galliarum in Prouerbia cap. 17. Hierony. Chrysost.

12. Auditus etiam Christi Domini si elegisset impassibilem vitam eximias perciperet oblectationes ex vocibus Angelorum. Videndus Paulinus Epist. 44. quæ est 4. apud Augustinum. S. Paschasius lib. 4. in lamentationes Hieremiæ, inquiens: *in illa æterna vita patria carmina, hymnidicis Angelorum vocibus, cum iubilo exultationis erunt.* S. Ildefonsus serm. 1. de Assumpt. B. Mariæ, Anselmus in Elucidario S. Laurentius Iustinianus lib. de disciplina, & perfect. Monasticæ conuersationis: aliique perplures. Erat etiam Christo Domino in hac mortali vita *vox suauis* (vt inquit Bernardus serm. 1. in festo omnium Sanctorum) & diffusa fuit gratia in labiis ipsius, & inde potuit aliquam delectationem capere ex motiuo honesto, & huiusmodi delectationes, vt par erat, repressit, & alias quæ ex hominum vocibus, auium cantibus, instrumentis musicis percipi poterant. S. Paschas.

13. Idem proportione seruata de olfactu dicere licet: nam eius corpus sicut odor balsami esset ante Deum. Vnde Gregorius Magnus lib. 4. Dialogorum cap. 16. narrat de B. Virgine Tarsilla: *Tunc sursum* Greg. M.

sursum respiciens Iesum venientem vidit, tantaque subito fragrantia miri odoris aspersa est, vt ipsa quoque suauitas cunctis ostenderet, illic authorem suauitatis venisse. Et ita de facto corpora beatorum in cœlo mirum immitunt odorem ex vi temperamenti cuiusque, quia ita calidum & siccum disponuntur vt sufficere possint ad odoris emissionem. Licet etiam aliundè ipsis insint qualitates suauissimi odoris. Dixi etiam supra probabile esse corpus Christi dum mortalis esset ex vi proprij temperamenti potuisse suaue olentem odorem immittere. Præsertim de Salomone suspicatur Pineda lib. 6. de rebus illius cap. 4. n. 2. ex vi optimæ complexionis odorem immisisse, vti de Magno Alexandro aiebat Plutarchus, *Cute, ore, totoque corpore miram reddidisse fragrantiam, quam interiores tunicæ retinebant, propter concoctos calore humores in corpore existentes, qui sunt putredinis materia.*

Plutar.

Sect. III.

De Castitate, & Virginitate Christi.

1. Operosum est intelligere virtutem Castitatis seu continentiæ fuisse in Christo, aut de facto manere in ipso, aut beatis reliquis: nam munus huius partis Temperantiæ versatur in moderandis voluptatibus venereis, & comprimendis motibus appetitus sensitiui. Quemadmodum Pudicitia dicitur virtus cohibens voluptates illas, quæ reperiuntur in signis Venereorum, qualia sunt impudici aspectus, & oscula; sed Christus non potuit habere illos motus appetitus quos moderaretur, igitur illi non erat talis virtus Castitatis. In aliquibus aliis materiis forsitan aliquoties sinebat prodire affectus simplices passionum, vt passio commota vinceretur, & sic exponi potest Cyrillus lib. 10. Thesauri cap. 3. dicens ita *singulas passiones carnis fuisse in Christo absque peccato commotas non vt ab ipsis homo ille superaretur, sicut & nos, sed vt commota vincerentur virtute inhabitantis verbi*: tamen in materiis venereis non potuit Christus permittere illum simplicem affectum, & delectationem; quia per se secum adfert commotionem præsentem carnis. Indeque est vt in hac materia illicita sit delectatio, quamuis ex parte obiecti non appareat circunstantia mala: imo quamuis expresse secludas malam circunstantiam; nam solutus nequit licite delectari in copula venerea licet expressè ex parte obiecti ponat circunstantiam matrimonij propter peculiarem oppositionem illius delectationis cum virtute Castitatis ratione commotionis carnis, & nimij ardoris, quem secum affert hæc delectatio. Hæc tamen malitia quæ ex obiecto non prouenit, non conuenit cuiuis delectationi etiam in hac materia venerea, sed illi quæ per se adfert illam carnis commotionem & est similis delectationi, quæ est in appetitu sensitiuo. Vnde Thomas Sanchez lib. 1. in decalogum cap. 2. à n. 31. imitatus authores alios dicit delectationes solius voluntatis esse licitas; secus vero quæ sunt in appetitu sensitiuo. Negandum tamen non est in voluntate dari duplex genus delectationis, quarum vna correspondet delectationi appetitus, & apta est secum afferre illam commotionem corporis, & versatur circa obiectum, sicut si esset præsens; altera, quæ est approbatiua obiecti, & quasi speculatiua; vt cum vidua gaudet se viro debitum reddidisse, vel se expertam fuisse coniugij delectationem, quia modus tendendi appetitus etiã in voluntate apparet, refrenatque Castitas delectationes voluntatis, sicuti appetitus sensitiui. Sic etiam tristitia Christi Domini de morte non solum fuit in appetitu sensitiuo, sed etiam in voluntate. Est tamen differentia inter appetitum, & voluntatem, quatenus actus appetitus nequit esse iuxta plurium sententiam, ita expresse conditionatus, vti potest esse actus voluntatis, licet in brutis dentur delectationes, seu appetitiones æquiualenter conditionatæ: dum enim canis coram flagello inuitatus ad panem comedendum signis ostendit appetitionem panis, & propter flagelli timorem non apperit efficaciter comestionem, & ille appetitus est voluntas carentiæ flagelli propter comestionem panis, & sic est æquiualenter affectus conditionatus erga panem, quatenus de se vult illud medium ad comestionem panis. Quod si bruta habent illa desideria conditionata saltem æquiualenter, non est cur habere nequeant gaudia conditionata. Illa tamen gaudia licet sint aliquo modo conditionata, aliunde feruntur in obiectum repræsentatum, sicuti si esset præsens, vt si religiosus habens votum paupertatis delectatur in distributione & acceptione pecuniarum casu quo non haberet votum paupertatis, aut cùm quis dicit, *si essem rex facerem hæc aut illa*, delectaturque in tali dispositione rerum ab ipso ordinanda casu quo esset rex, aut loquendo cum amico dicat, si pro tali tempore futuro consequor talem dignitatem talibus oblectamentis potiar, simulque delectationem capiat de illis obiectis considerando illa vt præsentia pro tali tempore, & tempus illud inspicit quasi præsens vt infra magis explicabitur.

Proponitur difficultas admittendi specialem Virtutem Castitatis in Christo.

Cyrill.

Cur delectatio morosa illicita sit, quamuis ex parte obiecti secludatur circunstantia mala.

In brutis reperiũtur delectationes æqualenter conditionatæ.

Simili argumento ostenditur in Christo non esse Temperantiam prout latius patet quam Castitas: nam Temperantia dicitur ordinari ad frænandam concupiscentiam ciborum, & venereorum: at in Patria non erunt concupiscentia, igitur non manet Temperantia. Quo etiam fundamento probari potest de facto in Christo, aut aliis beatis non esse Fortitudinem, quia hæc moderatur timores, & audacias, quæ deficiunt in Patria. Propter hæc nonnulli putarunt tres virtutes Cardinales acquisitas (Prudentiam, inquam, Fortitudinem, & Temperantiam) nulla ratione quoad actum, aut habitum manere in Patria, bene tamen iustitiam; quia tres illæ versantur circa passiones moderandas, quæ non erunt in Patria. Alij vero vt Conimb. in Ethicis disp. 7. q. 5. art. 7. in fine putant in beatis post resurrectionem fore Temperantiam, & Fortitudinem, quamuis in eo statu nequeant assurgere passiones immodicæ, quarum impetus oporteat moderari: sufficit nanque ipsis inesse appetitum sensitiuum, nec alienam esse à natura ipsorum materiam, ac rationem formalem talium virtutum, nec earum possessionem dedecere fœlicem illam vitam: quia ad perfectionem animæ maxime pertinent ornamenta virtutum. Idque confirmare possunt exemplo potentiæ generatiuæ, & nutritiuæ quæ nullam operationem exercerent in illo statu, & nihilominus ibi perdurant. Salas tamen tract. 2. disp. 7. 2. putat indecens fore si solum ad ornatum manerent eiusmodi virtutes in Patria, quia eodem modo posset manere Fides; & docet illas manere; quoniam eliciunt amorem proprij obiecti, & mediorum ad ipsum; & de eius consecutione reali vel apprehensa delectantur, & nonnunquam illud absolute, vel sub conditione desiderant, ac odio simplici prosequuntur malum oppositum. Non tamen explicat qua ratione eliciant amorẽ proprij obiecti. Arbitraturque absolute dici posse nõ manere in ipsis continentiã, & quę moderatur immoderatas passiones. 2.

Hoc

3. Hoc tamen parum consequenter videtur dictum; quoniam & Continentia eliceret amorem proprij obiecti, ac mediorum ad ipsum, delectareturque de ipsius consecutione reali siue apprehensa, nec non & simplici odio oppositum malum prosequeretur Et quemadmodum ibidem iudicat in beato esse piam affectionem quia elicit simplicem affectum credendi, & actum conditionatum desiderij erga fidem, si illam elicere opus foret, proportioneque seruata idem dicit de Fortitudine, idem existimare debuisset de Continentia.

4. Assertio sit, Virtus Castitatis fuit in Christo Domino, & actu reperitur in ipso, & in beatis aliis. Sumitur conclusio ex Augustino 14. de Ciuitate Dei cap. 9. *Fortassis* (inquit) *& aliae tres virtutes*, (nimirum Cardinales quae differunt à iustitia) *Prudentia sine vllo iam periculo erroris: Fortitudo sine molestia tolerandorum malorum: Temperantia sine repugnatione libidinum erunt in illa foelicitate; vt Prudentiae sit nullum bonum Deo praeponere, vel aequare; Fortitudinis, ei firmissime adhaerere; Temperantiae nullo defectu noxio delectari. Nunc autem quod agit Iustitia in subueniendo miseris, quod Prudentia in praecauendis insidiis, quod Fortitudo, in perferendis molestiis, quod Temperantia in coercendis delectationibus prauis; non ibi erit, vbi nihil omnino mali erit.* Sentit igitur dari in beatis Castitatem quoad aliquos actus. Quod etiam approbat S. Thomas 1. 2. q. 67. art. 1. Congruit haec resolutio his, quae supra statui disp. 53. sect. 4. videlicet in beatis esse habitum piae affectionis, quia in via desiderarunt credere, & in Patria gaudent; nam eodem modo in Patria gaudent per castitatem, vti in via desiderarunt. Christus etiam gaudet, fomitem fuisse sibi aliunde sublatum, ita vt moueri non possit nisi ratione praeuentus: est illud gaudium eiusdem rationis siue fomes ligetur exercitio virtutum, siue ex dono Dei velligetur, vel extinguatur. Estque differentia inter actus conditionatos repertos in Angelo & actus amoris repertos in viatoribus aut beatis: nam actus conditionatus sicuti per se non ordinatur ad desiderium absolutum, ita neque ad perfectum, & absolutum gaudium; at vero strictus amor viatorum absente obiecto per se infert desiderium, & eo praesente infert absolutum, ac perfectum gaudium. Quod reperitur in Christo Domino videns fomitem sibi semper fuisse sublatum.

Conclusio. In Christo, & Beatis Castitatis habitus reperitur.

August.

5. Simili etiam discursu probatum manet disp. 54. sect. 1. in Christo Domino esse habitum spei infusae, quia gaudet de bono possesso, quod gaudium est eiusdem rationis cum illo, qui oritur post desiderium possidendi, ad quod gaudium per se non disponunt praedicti actus conditionati. Gaudet Christus quia ipsi semper fuit fomes totaliter sublatus per intrinsecum donum, non quidem per solam extrinsecam Dei prouidentiam; haec enim non valet fomitem auferre, licet ipsum possit ligare: nam extrinseca prouidentia licet sufficere possit ne in appetitu excitentur motus praui, non tamen sufficit vt ipse appetitus reddatur habitualiter pronus non ferri in bonum sensibile nisi iuxta ordinem rationis: haec enim habitualis inclinatio est effectus formalis intrinsecus. Vnde neque virtutes, quantumcunque sint in gradu perfectissimo simul cum assistentia extrinseca Spiritus sancti possunt fomitem extinguere, si praecisè sistamus in munere virtutum, & non consideremus in gradu illo perfectissimo exigentiam aliquam, quae non sit in aliis, quae postulet ne appetitus feratur in bonum sensibile nisi iuxta ordinem rationis. De illa extinctione fomitis gaudet Christus per Castitatem, quemadmodum per eandem virtutem gaudet viator de aliquali, & partiali ligamine fomitis, vt gaudebat Baptista, & Apostoli, in quibus non omnino erat fomes ligatus, licet sit imminutus, nam sicuti per habitus prauos superadditos intenditur in malis, ita in iustis minuitur vt docet August. lib. 1. Retract. cap. 19. & serm. 45. de Tempore cap. 5. & 8. & lib. 5. contra Iulianum cap. 6. & lib 6. cap. 16. ac lib. 1. de peccatorum meritis cap. vlt.

Quomodo fomes ligetur, & tollatur.

6. Alia offertur nobis via ostendendi virtutem Castitatis in Christo Domino elicuisse aliquas operationes. Pro quo suppono appetitum sensitiuum non moueri à voluntate imperio despotico, sed duntaxat politico vt communi assensu docent Nyssenus lib. 4. cap. 8. Damascenus lib. 2. Fidei cap. 12. S. Thomas 1. 2. q. 17. art. 7. post Aristotelem lib. 1. Ethicorum & 1. Politicorum c. 3. Quod testatur experimentum cum passim feratur appetitus sensitiuus in bonum sensibile contra rationis iudicium, & inclinationem voluntatis. Quia cum ratio pro statu viae ex se non possit praeuidere, impedire ve omnem sensationem, & sensibilem imaginationem, fit vt sicuti repentinae imaginationes sensibilium excitantur, ita absque imperio excitentur motus in appetitu, & cum dispositio organi non subiiciatur imperio rationis, accidit vt ratione ipsius dispositionis appetitus renitente ratione aliquid concupiscat. Quemadmodum licet voluntas imperet aliquem actum appetitus, vt laetitiam, aut moerorem, potest appetitus illum non elicere ex defectu dispositionis accommodatae. Quare voluntas ordinarie non mouet appetitum immediate sed mouendo imaginatricē facultatē, vt de hac aut illa recogitet. Licet quādoque etiā immediate ex imperio voluntatis magis intendatur appetitus erga obiectum, quod praecognouit.

Appetitus sensitiuus non mouetur à voluntate dominio despotico sed politico.

7. Quod fit vt Castitas assurgente motu appetitus contra rationem velit imaginationem diuertere, vt motus ille cesset. Potest etiam Castitas mouere imaginatricem facultatem, vt de hoc aut illo obiecto cogitet, quia talis cogitatio de se est idonea ad impediendum motum illum appetitus sensitiui. Quod si ex displicentia erga tales motus, & amore erga ipsorum carentiam amentur talis aut talis cogitatio, hoc aut illud obiectum, quia de se est idoneum ad compescendos motus illos, licet de facto non reprimat, neque reprimere possit tales motus, eo quod antecedenter supponitur fomes extinctus, adhuc illa voluntas determinans ad talem vel talem cogitationem, huius, aut illius obiecti, quia nata est illos inordinatos motus in tali subiecto reprimere, procedit à virtute Castitatis, quia homo in se ipso vult videre illam aptitudinem ad compescendos huiuscemodi motus, & per se amat illam aptitudinem, quia displicet in illis motibus; & amore fertur in carentiam illorum. Et hic amor strictus erga carentiam talium motuum per se determinat ad amandam illam aptitudinem ad repressionem: quemadmodum amor erga cultum Dei, aut Sancti dum fertur ad exhibendum cultum omnibus modis determinat ad colendum Deum, aut Sanctum in sui imagine.

8. Estque ille strictus amor erga carentiam praedicti inordinati motus aequiualenter actus conditionatus quatenus ex vi illius absolute reprimeretur talis motus nisi aliunde esset omnino impeditus. Hic etiam amor medij propter finem est aequiualenter amor conditionatus medij, quatenus si cessaret bonitas finis, cessaret quoque voluntas medij. Quo etiam pacto diximus supra in appetitu sensitiuo etiam bruti dari desideria, & gaudia aequiualenter conditionata, vt cum simplici & inefficaci affectu appetit cibum, quem sumere

In appetitu sensitiuo non dantur actus formaliter conditionati.

mere non audet flagello perterritus. Qui actus non est (vt multi putant) formaliter conditionatus; quia vt talis esset deber regulari per notitiam formaliter conditionatam, quæ non reperitur in materiali imaginatiua; nam conditionata cognitio importat compositionem, aut diuisionem perfectam quæ non datur in illa imaginatrice facultate. Similiter etiam gaudet brutum actu æquiualenter conditionato de præsentia cibi quãdo terretur flagello, quod gaudiũ est imperfectũ, quia solum gaudet de cibo vt imperfecte possesso per præsentiam illam. Quemadmodum per solam apprehensionem possidemus aliquã obiecta per intellectum,& gaudemus de obiectis sic possessis, quamuis non sit iudicium de existentia obiecti, vt cum quis mente apprehẽdit campos amœnos, aut suaues concentus musicæ, capit aliquã delectationem de re percepta, minus tamen perfectè, quam si actu perciperetur illa obiecta per sẽtus externos. Soleque enarratio proponens descriptione quadã pluria sensibus iucunda, parit in audiente quandam delectationem de illis obiectis perceptis imperfecte intentionaliter. Sæpe etiam cogitationibus rei pulchræ, verbi gratia rosæ, aut considerata subtili architectura absque vllo ordine ad existentiam actualem delectamur, quia illa notitia rei in se bonæ, nobisque iucundæ est quædam possessio intentionalis illius boni. Sic & brutum viso cibo in præsentia terrentis flagelli motibus manifestat desiderium aliquod, & ex parte gaudet in cibo vt præsenti, quia sperat illum assequi, & ex parte tristatur ob difficultatem consecutionis. Quemadmodũ homo viso flore delectabili aspectui, quem assequi desiderat & non potest, delectationem capit ex ipso flore per conspectum aliqualiter possesso: nam res amœna & consonantia musicæ delectant secundum se, & nõ tantum eorum visio, vel auditio; non quia delectationes de his obiectis sint in sensibus externis, vt nonnulli falso putarunt, sed quia ex actibus sensuum externorũ deriuãtur delectationes in appetitu: Tristatur etiam in prædicto casu brutũ non de ipso cibo, sed de obiecto impediente consequutionem illius.

9. Possumus tamen admittere delectationes formaliter conditionatas in appetitu sensitiuo quæ tendant V. G. in homine soluto in copulam sub conditione cogitata si esset vxor. Illa tamen delectatio appetitus fertur in obiectum quasi præsens & vt aliqualiter possessum per repræsentationem, & ideo similis delectatio, quæ fertur in tale obiectum, vt de præsenti possessum per cognitionem non stat absque commotione carnis, & ardore, quemadmodum quis delectatur viso obiecto delectabili, quia fertur in obiectum vt possessum per aspectum. Secus est quando non tendit voluntas in obiectum vt de præsenti aliquo modo possessum, sed solum gaudet eo quod tempore matrimonij soluerit debitum vxori, nihilque respicit vt intentionaliter modo possessum, quemadmodum illud respicit qui morose delectatur in copula.

10. Quid S. Tho. ad virtutem Virginitatis requirat.

De Virginitate Christi Domini nulla posset excitari quæstio nisi S. Thomas 2. 2. q. 152. art. 3. ad 4. desiderasse videretur ad virginitatem, quæ virtus est, propositum voto firmatum: *Ad quartum dicendum* (ait ipse) *quod Virginitas secundũ quod est virtus importat propositum voto firmatum integritatem perpetuo seruandi. Dicit enim Augustinus lib. de Virginitate, quod per Virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ, & carnis vouetur, consecratur, seruatur. Vnde Virginitas secundum quod est virtus nunquam amittitur nisi per peccatum*: Sed Christus non emisit votum virginitatis, igitur in Christo Domino non fuit virginitas vt est virtus.

Si opus esset ad elidendam difficultatem asserere à Christo fuisse emissum Virginitatis votum libenter id affirmarem. Putoque esse valde probabile illud votum emisisse. Licet in eius potestate fuerit petere dispensationem huius voti seu relaxationem, eamque infallibiliter obtinere vt postea diceretur de præcepto ipsi à Patre iniuncto. Etenim illius voti emissio erat laudabilis, & honestissima: Tũ quia nouo titulo erat Christo moraliter impossibile matrimonium inire: Tum quia sic nouum motiuum Religionis apparebat, quod Christus respiceret in obseruanda Virginitate, nonumque motiuum. Obedientiæ: præcipit namque sua lege Deus obseruationem voti: Tum etiam quia oportebat vt Apostolos exemplo firmaret, qui fuerunt veri religiosi ad quod opus fuit, vt emitterent votum perpetuæ Castitatis. 11. Probabile est Christum omisisse votũ Virginitatis.

12. Ad virginitatem non requiritur quod propositum voto firmetur.

Certum tamen sit ad Virginitatem prout virtus est non requiri propositum voto firmatum. Etenim propositum illud non voto firmatum est maxime honestum, & laudabile, ac proinde est virtus: Ideoque votum illud est validũm, quia est de meliori bono ac proinde respicit obiectum de se honestũm. Omnisque Temperantia est virtus, & virginitas est excellentior Temperantia etiam sine voto, & ideo Virgines hortantur vt in proposito perdurent minimeque nubant, quamuis licite id facere possint. Difficultas non modica est in expositione verborum S. Thomæ, quæ difficultas non latuit Caietanum illa q. 152. art. illo 3. & affirmat S. Tho. minime docuisse Virginitatem absque voto non esse virtutem, cum sit actus bonus, laudabilis, in mediocritate consistens, rationique valde conformis, & ideo sit materia voti & aliquando Virginitas minime firmata voto possit ex circunstantiis esse laudabilior, quam si voto firmaretur. Sed solummodo voluisse virginitatem absque voto non esse specialem virtutem à Castitate distinctam. Recteque S. Tho. edocuisse Virginitatem prout est specialis virtus à Castitate diuersa nunquam amitti absque peccato, quia nulla virtus deperditur absque culpa; quia nulla virtus est, quæ sit circa consilia, quin eadem sit circa præcepta, vt constare poterit discurrenti per virtutes singulas; quia quidquid virtuti, quæ bonũ morale est contrariatur, necesse est malum morale sit.

13. Si autem Caietano opponas Virginitatem in hoc sensu non distingui à castitate vt vna species Temperantiæ distinguitur ab alia, sed vt Temperantia differt à religione nam votum est actus Religionis, & trahit illam materiam ad speciem religionis. Respondet sicut adulterium enumeratur inter species luxuriæ, licet non differat per differentiam intemperantiæ, seu luxuriæ, sed per differentiam iniustitiæ: ita Virginitas ponitur species Temperantiæ non per differentiam per se Temperantiæ, sed Religionis.

14. Iuxta S. Th. Virginitas est specialis virtus intra limites temperantiæ.

Non tamen hæc satisfaciunt obiectioni, Primo; quia S. Th. intra limites Temperantiæ Virginitatẽ vocat specialem virtutem: affirmat namque in responsione articuli. *Virginitatem esse quandam specialem virtutem se habentem ad Castitatem sicut Magnificentia ad liberalitatem* quia sicut illæ differunt penes mediocre & magnum, ita istæ penes excellens, & mediocre vt idem Caietanus exponit. Ex totoque articulo constare poterit sermonem fuisse de Virginitate intra metas Temperantiæ. Secũdo, quia exemplum, quo Caietanus suam cogitationem firmat, illam non satis probat, potius namque S. Tho. putare videbitur adulterium esse peculiarem speciem intemperantiæ intra limites [illegible]tiam intemperantiæ, vt deduci potest ex eadem 2. 2. q. 154. art. 8. vbi docet in adulterio *dupliciter*

contra

contra castitatem aliquem delinquere. Primo quidem inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam, quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ. Alio modo inquantum accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam, & sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere coniugata, quæ per adulterium corrumpitur: nam virum suum derelinquit, in quo facit contra certitudinem prolis eius, & contra bonũ prolis ex alio viro: quæ duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterij. Unde manifestum est quod adulterium est determinata species luxuriæ, vt pote specialem deformitatem habens circa actus venereos. Constituit ergo specialem deformitatem circa actus venereos, quia adulter etiam si copuletur solutæ magis recedit à debito coitu, quam si solutus copuletur solutæ: nam sicut adultera non solum agit contra bonum propriæ prolis, sed peculiariter contra certitudinem prolis mariti, ita vxoratus per adulterium efficitur vnum corpus cum altera, & postea corpus vxoris conspurcat, cui fidem dederat, & erat ex iustitia obligatus. Sicque refrigescit amor inter coniuges, competitque ius coniugi innocenti exigendi diuortium. Vnde Tertullianus lib. de monog. cap. 9. *Matrimonium est cum Deus iungit duos in vnam carnem, aut iunctos deprehendens in eadem carne, coniunctionem signauit. Adulterium est cum quoquo modo disiunctis duobus alia caro imò aliena miscetur, de qua dici non possit: hæc est caro ex carne mea.*

15. Idque confirmari posset; quia quamuis non fieret iniuria coniugi, eo quod admittamus per cessionem coniugis (vt sæpe cedunt dum vxores lucri causa exponunt aliis) non fieri iniuriam coniugi, adhuc fieret speciale peccatum ratione matrimonij. Ideoque Tannerus tom. 3. disp. 3. q. 3. dub. 6. n. 149. Licet doceat marito consentienti non inferri iniuriam, quia nunquam læditur ius consentientis, putat ibi esse aliquam malitiam (qua m non vocat iniuriam) eo quod lædatur in via labilis sanctitas matrimonij. Attamen Fagundez in 6. præceptum decalogi cap. 7. putat consentiente marito, (existimat nanque posse cedere iuri suo) irrogari iniuriam statui matrimoniali, & addi nonam speciem malitiæ contra statum matrimonij in genere iniustitiæ. Quod difficile est; sic enim quoties coniux alter non consentit fieret triplex peccatum, vnum nimirum contra castitatem, & duplex contra iustitiam, scilicet, & contra peculiare ius coniugis & contra statum matrimonialem.

16. Alia forsan fuit mens S. Thomæ. Credibileque est putasse Virginitatem ratione voti esse specialem virtutem intra terminos Temperantiæ, si vouens se voluerit obligare ex rectitudine Temperantiæ. Quo pacto Thomas Sanchez (quem alibi confutaui) lib. 4. summæ cap. 11. putat constitui in potestate vouentis se obligare non tantum ex religione, sed etiam ex peculiari rectitudine illius virtutis cuius actum vouet, tametsi obligari nequeat ex rectitudine alterius virtutis, ad quam ille actus nequit pertinere. Hoc putauit S. Thomas non in quauis materia virtutum euenire posse, licet in Virginitate habeat locum; quia Virginitas dicitur excellentissima virtus, & præfertur matrimonio, quia maxime conducit ad vitam contemplatiuam, iuxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 7. *Mulier innupta & Virgo cogitat, quæ Dei sunt, quomodo placeat Deo, vt sit sancta corpore, & spiritu, quæ autem nupta est, cogitat quæ sunt mundi,* & sic per Virginitatis propositum corpus Deo dicitur consecrari; non est autem perfecte Deo consecratum donec per virtutem Religionis Deo offeratur, & ideo vt acquiratur status peculiaris virtutis ratione perfectæ consecrationis corporis, requiritur votum. Quare non sufficiet votum castitatis coniugalis ad constituendam peculiarem virtutem Temperantiæ, nam hæc peculiaris virtus, quæ votum requirit, exposcit perfectam, & omnimodam consecrationem corporis & abstinere omnino à rebus venereis, ideo nanque votum desideratur ad talem virtutem, vt corpus perfectè dicatur consecratum; atqui licet quis voueat castitatem coniugalem non reddit omnino corpus Deo perfecte consecratum, quia ille qui vouet adhuc non intelligitur omnino abstinere à delectatione venerea, quæ abstinentia est de conceptu perfectæ consecrationis corporis.

Exponitur S. Thomas.

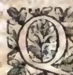
1. Cor. 7.

Neque aliud significat S. Tho. dum allegat Augustinum dicentem: *Per Virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ, & carnis vouetur, consecratur, seruatur.* Ideo etiam in solutione ad 5. ait viduitatem non constituere specialem virtutem, *quia non peruenit ad id quod perfectum est in materia ista, scilicet, ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis, sed sola Virginitas. Et ideo sola Virginitas ponitur virtus specialis supra castitatem,* quia nimirum cum perficitur voto consummat illam perfectam consecrationem corporis, quæ non est in solo proposito Virginitatis, quod tam facile reuocari potest, nisi propositum promissione firmetur. 17.

Eaquepropter verisimile est Christum Virginitatem vouisse à primo suæ conceptionis instanti, vt corpus suum ita Deo consecraret, quod erat dignissimum Christo Domino, expediebatque vt exemplo præiret, qui ad votum Virginitatis hortabatur, dum Eunuchi nomine, & castrationis nuptiarum ius, & potestatem in perpetuum adimere voluit, & ad hunc statum Apostolos vocauit, vt sumitur ex Alexandro III. in Appendice ad Concilium Lateranense sub ipso habitum p. 50. c. 30. vbi ex eo quod Ioannes Euangelista ad religiosam vitam sit euocatus è nuptiis colligit votum religionis dirimere matrimonium, quæ collectio supponit Ioannem fuisse verum religiosum: *Beatum enim Ioannem (inquit) & complures alios ab ipsis etiam sponsalitiis ad vitam contemplationis legimus euocatos, & idem eidem mulieri confidenter permittere poteris, vt transeat ad religionem castitatis votum seruatura.* Nasci voluit Christus ex Matre obstricta Virginitatis voto, & est Filius Patris, quia Nazianzeno appellatur Virgo. 18.

DISPVT. LX.

De Virginitate B. Mariæ, voto firmata non obstante vero ipsius matrimonio.



Voniam nostri muneris est, non solum Christi perfectiones, sed eius Matris laudes percensere vt verba nostra exiguum hoc munus offerant, licet ipsa ineffabilis sit; non potui ab hac controuersia abstinere. Eius Castitatem commendant passim non solum Ecclesiæ Patres, verum Scholastici vt S. Thom. in 3. dist. 2. q. 1. art. 2. ad 4. qui cum aliis docet pulchritudinem Mariæ aspicientibus illam profuisse ad frænandos libidinis motus: *Vt dicitur (inquit) gratia sanctificationis non solum repressit in Virgine motus illicitos; sed etiam in aliis efficaciam habuit, ita vt quamuis esset pulchra corpore à nullo concupisci potuerit.* Hanc veritatem Iudæi testabantur, quorum S. Thom.

testimonium recipit Gabriel in 3. sent. dist. 3. q. 2. nec non Bonauentura ibidem quæst. 3. qui omnes supponunt Virginem fuisse pulcherrimam & à nemine concupitam, quia intuentium corda penetrabat suâ inæstimabili Castitate. Additque Dionysius Carthus. Cant. 2. in verba illa: *Sicut lilium inter spinas*, extinxisse ad horam intuentium libidinem. Quod iterum pronunciat lib. 2. de laudibus Virginis cum Henrico de Hassia docente aspectum Virginis aliorum carnales actus extinxisse. Fauetque S. Brigitta in serm. Angelico c. 13. vbi dicitur, *gratissimam eius corporis pulchritudinem omnibus eam cernere cupientibus vtilem fuisse, & consolatoriam in terris*. Eodem etiam spectat illud Ambrosij lib. de institut. Virginis cap. *Tanta erat Virginis gratia vt non solum in se Virginitatis gratiam seruaret, sed etiam iis quos viseret integritatis insigne conferret*. Quomodo autem cum eius Virginitate voto firmata verum extiterit matrimonium Mariæ cum Ioseph, grauis est quæstio, quam expedire conabimur.

Bonauen. Carthu. S. Brigitta. Ambros.

SECT. I.

Maria ante nuptias, & in primo suæ conceptionis instanti absolutum votum Virginitatis emisit.

1. QVia impeditum nimis aliquibus existimabatur conciliare absolutum Virginitatis votum in Deipara ante nuptias emissum cum vero ipsius matrimonio cum Ioseph, asserebat Sotus in 4. dist. 30. q. 1. art. 2. B. Virginem ante nuptias non emisisse verum Castitatis votum, sed solum habuisse Virginitatis propositum. In eamque cogitationē tentat pertrahere Augustinū. Et quamuis videatur ibi admittere votum conditionatum ante nuptias; tamen statim se explicat dicens non tam fuisse votum, quam desiderium vouendi. *Et ideo Augustinus* (ait Sotus) *non dicit quod tunc vouit, sed quod proposuit se permansuram Virginem, nisi Deus aliter reuelaret. Et ideo fortasse per reuelationem etiam nupsit tradendo viro facultatem sui corporis, eandemque absolute; etenim in contractu non expressit conditionem, & pactum nusquam se mutuo cognoscendi, quia non fuisset verum matrimonium; sed neque expressit consensum in copulam, quia illa expressio propositio, & desiderio perpetuæ Virginitatis derogaret. Fuit tamen talis consensus copulæ illic in virtute implicitus, sicut actus in potentia. Hactenus ille.*

Sotus.

2. Pro eadem sententia stare S. Thom. 3. p. q. 28. art. 4. putauit Vasquez ibi disp. 124. cap. 28. Sed non credo, nam ibi expresse dicit Virginem ante nuptias non simpliciter vouisse, sed sub conditione si Deo placeret, postquam autem ei innotuit hoc esse Deo acceptum absolute vouit antequam ab Angelo annunciaretur. Et in 4. dist. 30. q. 2. art. 2. ad 1. supponit plane Virginem ante matrimonium vouisse Virginitatem. Et ita cum multis aliis S. Thomam intelligit Enriquez l. 11. de matrimonio cap. 19. n. 1. litter. 1. amplectiturque sententiam S. Thomæ de voto conditionato ante nuptias, qua supposita conatur hanc difficultatem expedire. Vbi etiam litera H. ait falli Canisium, dum propter authoritatem Patrum putauit quæstionem de vero coniugio inter Mariam, & Ioseph esse ex tertio genere quæstionum arbitrario.

3. Dico primo, Deipara ante nuptias Virginitatem vouit. Probatur primo ex Patribus, inter quos Augustinus lib. 1. de sancta virginitate cap. 4. post quam dixit Mariam Deo Virginitatem vouisse subiungit: *Sed quia hoc adhuc Israelitarum mores recusabant desponsata est viro iusto, non vi ei ablaturo, sed potius contra violentes custodituro, quod illa iam vouerat.* Haud aliter Rupertus lib. 3. in Cant. circa finem: *Quia votum* (inquit) *egregium Deo prima vouisti virginitatis, attamen sponsæ nomen admisisti, desponsari viro non renuisti.* Nyssenus orat in sanctam Christi Natiuitatem ex illis verbis eiusdem Virginis Luc. 1. *Quoniam virum non cognosco* infert, B. Virginem non filiorum causa cum Iosepho nupsisse, imo neque eo fine nubere licuisse. Quæ etiam illatio est Bernardi homil. 4. super *Missus est* Bedæ Luc. 1. D. Bernardi verba: *Quomodo fiet illud? Cum sciat Dominus votum esse ancillæ suæ non cognoscere virum quo ordine placebit ei vt fiat istud.* Neque aliter illum locum interpretatur Augustinus supra: *Profecto* (inquit) *non diceret Virgo quomodo fiet illud nisi Deo Virginem se ante vouisset.* Neque valet si dixeris post nuptias emisisse hoc votum: Tum quia præadductis verbis declarat Augustinus votum illud fuisse ante nuptias: Tum etiam, quia sese explicat dicens: *Non quæsisset vtique quomodo promissum sibi filium fæmina paritura esset; si concubitura nupsisset.* Neque id tacuit Nyssenus supra. *Audi* (inquit Nyssenus) *puræ Virginis vocem. Angelus partum denunciat, & illa virginitatem amplectitur. Interdicta mihi est* (inquit) *viri consuetudo; vt virum cognoscam fieri non potest; quo pacto mihi hoc continget? si nuptiarum causa sumpta erat à Ioseph, quomodo Angelum de partu prædicentem, quasi re noua & insolita obstupefacta auersata esset; cum prorsus speraret se quoque matrem esse futuram.* Expende verba illa: *Si nuptiarum causa sumpta erat a Ioseph*, quibus supponit non fuisse sumptam nuptiarum causa quia iam antea erat per votum Deo consecrata. Quod iterum exprimit sub illis verbis *Iosephum enim sponsum quidem noui, virum autem non cognosco.*

Authoritate PP. munitur. August. Rupert. Nyssen. Bernar. August. Nyssen.

4. Accedat Ricardus de S. Laurentio lib. 5. cap. 1. col. 8. *Nullatenus* (scribit) *ambigere debemus Beatam Mariam coniugij sacramentum suscepisse; veraciter sumpsisse nomen coniugis, & perseueranter tenuisse votum virginitatis.* Hieronymus in historia de ortu Mariæ, refert B. Virginem dixisse Pontifici denuncianti, vt Virgines, quæ illum ætatis annum explessent, domum reuerterentur, & matrimonio iungerentur, se id facere non posse, quia Virginitatem Deo promiserat, quam nusquam violatura erat. Consentitque Nicephorus lib. 1. historiæ referens sacerdotes putasse sacrilegium commissuros, si viro illam coniungerent, quia Deo dedicata erat. Similia habet Simeon Metaphrastes in orat. de vita, & dormitione B. Mariæ. Additque Ioannes Patriarcha Ierosolym. lib. de institut. Monachorum c. 35. *Vnde cum cætus professorum huius religionis audissent in Ierusalem iuuenculam vouisse Deo virginalem continentiam, confestim perpendit, quod adventui filij Dei prope & in ianuis erat.*

Ricardus de S. Laurentio. Hieron. Ioan. Ierosol.

5. Fauet Anselmus lib. de excellent. Virginis c. 4. licet non adeo perfecte explicet votum illud fuisse ante nuptias emissum, verba tamen id indicant, vti etiam id insinuat Gregorius Thaumaturgus in homil. de Annuntiatione. Magis id insinuat Rupertus lib. 3. in Cant. in illa verba: *In vno crine colli tui, vbi hæc pronunciat; Iste est crinis colli humilis cogitatus mulieris, caput non habentis; caput inquam, id est virum, neque habentis, neque habere volentis; nam caput mulieris vir. Tu capite isto te indignam indicasti, tu viro, & omni sæculo te indignam*

Rupert.

Conclusio.

gnam existimasti. Hæc scientes dicunt, & vere dicunt amici; quia votum egregium Deo prima vouisti, votum virginitatis, attamen sponsi nomen admisisti. Hæc ille, in quibus supponit Virginem vouisse virginitatem animo nunquam nubendi, & habuisse propositum voto firmatum non admittendi virum in ordine ad torum.

6. Idem supponunt alij innumeri authores, vt Hugo Victorinus lib. de Virginitate B. Mariæ cap. 1. Albertus Magnus lib. de laudibus Mariæ Virginis, Dionysius Carthus. lib. de præcon. & dignitate Mariæ inquirentes pariter quomodo postea licitum adinuenerit coniugium. Abdias Episcopus Babyloniæ in vita S. Bartholomæi qui non solum affirmat B. Virginem ante matrimonium Virginitatem vouisse, sed etiam verbis expressis votum nuncupasse. Omitto scholasticos innumeros qui cum Mag. in 4. dist. 30. cap. *præmissis* sentiunt præcessisse verum votum virginitatis ante nuptias. Ex quibus authores vndecim refert P. Vasquez to. 2. in 3. p. disp. 124. cap. 4. Quare perperam dixit Sotus supra, omnes præter Scotum difficultate commotos in genere concessisse Virginem ante matrimonium non vouisse virginitatem.

7. Beata Virgo prima omnium virginitatem vouit. Firmatur eadem veritas alio discursu. Si Deipara non ante matrimonium, sed post ipsum castitatem vouit, hoc non fieret absque licentia mariti, & Iosephus simile votum nuncuparet, ac proinde simul virginitatem vouisset, nec Deipara prima fuisset, quæ virginitatem Domino immobiliter per votum consecrasset. Porro Deiparam fuisse primam quæ virginitatem vouit affirmat Bernardus serm. 4. de Assumptione inquiens: *Si rerum pretia de raritate pensamus, quæ prima in terris Angelicam proposuit ducere vitam, super omnes est, Quomodo, inquit fiet illud, quoniam virum non cognosco? Immobile propositum virginitatis, quod nec Angelo filium promittente aliquatenus titubauit.* Vbi nomine propositi immobilis intelligit votum & ideo tale propositum appellat nouum in serm. *Signum magnum*, vbi rem magis declarauit: *De cætero* (aiebat) *& Virginitatem carnis, & propositum virginitatis, ipsius quoque propositi nouitas euidenter illustrat, quod videlicet in veritate Spiritus legis Mosaicæ decreta transcendens illibatam Deo corporis simul, & Spiritus sanctimoniam vouit. Probat enim propositi inuiolabile fundamentum, quod tam constanter promittenti filium Angelo respondit, quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco.* Sunt & innumeri ex Patribus aperte enunciantibus primam fœminarum virginitatem vouisse, vt Bartholomæus Christi Apostolus apud Abdiam lib. 8. historiæ Apostolicæ Gregorius apud Strabonem Luc. 1. Ildephonsus serm. 5. de Assumpt. Honorius lib. de æternis gaudiis, Beda lib. 1. in Lucam. Magisque indefinite vt, Bernardus supra, videtur locutus Rupertus dicto lib. 3. in Cant. ad illa verba: *In vno crine colli tui*: qui omnes etiam intelligi debent, vt non tantum voluerint Mariam fuisse primam ex fœminis, sed etiam ex viris Deo per votum consecratis: Tum quia rationes petitæ ex veteri lege procedunt tam in viris, quam in fœminis: Tum etiam quia de B. Virgine prædicant placuisse Deo sine exemplo, quia scilicet nemo antea tale votum emiserat. Legatur S. Bonauentura lib. 1. Pharetræ cap. 5. hæc scribens: *Beatus Bartholomæus, vt habetur in legenda, scilicet, hæc dixit, Prima Virgo inter fœminas hoc constituit in corde suo* vt diceret Deo; *Domine offero tibi virginitatem meam, cum hoc à nullo homine, nec verbo didicisset, nec exemplo ad imitationem inuitata fuisset.* Si autem virorum aliquis antea virginitatem vouisset, exemplo fuisset excitata. Similia habet Bernardus homil. 3. super *Missus est. Tu* (inquit) *Virgo, non dicam præceptum, sed nec consilium nec exemplum habebas, nisi quod vnctio docebat te de omnibus.* Si Virgo virginitatis non habebat exemplum, sane in vouenda virginitate prima fuit neque habuit exemplum S. Ioseph. Vnde Magnus Albertus super Missus est cap. 82. *Beata Virgo est mater omnium in virginitate quæ prima sine præcepto, consilio, vel exemplo virginitatis munus Deo obtulit.* S. Antoninus 4. part. Summæ Theolog. titul. 15. cap. 20. §. 10. *Beata Virgo est mater omnium in virginitate, quæ prima sine præcepto, consilio vel exemplo virginitatis munus Deo obtulit. Et per virginitatis votum opprobrium virginitatis abstulit, & eam in se consecrauit, & sic omnes virgines per imitationem sui genuit.*

Bernar.

Alber. M.

D. Anto.

Ob id dicitur Deipara: *Sola sine exemplo placuisti Domino nostro*, vt Ecclesia de ipsa canit; quia nullum habuit exemplum vouendi virginitatem; & ideo etiam dicitur inuentrix ordinis virginum, & Angelicæ puritatis; quia scilicet prima omnium habuit propositum immobile, quale est, quod voto firmatur, licet aliæ præcesserint Virgines absque voto in lege veteri, vt fatetur Nazianzenus in carminibus de virginitate. Recteque Sotus in 4. dist. 5. q. 1. docet Deiparam habuisse in sua gēte exemplum colendæ virginitatis, nam imprimis habuit exemplum virorum: nam Elias Virgo fuit teste Ambrosio lib. 1. de Virginibus; virgo etiam fuit Ieremias, & Elisæus. Sanctusque Ignatius virginibus adnumerat in Episto. ad Philadelphienses non solum Ieremiam, & Elisæum, sed etiam Melchisedech, affirmatque Damascenus lib. 4. Fidei cap. 25. Danielis corpus virginitate obdurandum, & ideo leonum dentes illi non potuisse affigi, indeque satis colligitur neque fœminis esse illicitum virginitatem seruare, cur enim aliquæ non imitarentur Eliam & alios Virgines, si quidem illis exemplis, aliisque permultis satis colligitur virginitatem in lege antiqua non esse vetitam, sed in magno honore habitam, vt tenet Damascenus supra, vbi Clictouæus ideo contendit ex Sacra Scriptura Sap. 3. illis verbis: *Quoniam fœlix est sterilis* (Quod Glossa exponit de casta, & continenti, & nomine spadonis intelligit eunuchum propter regna cœlorum) *& incoinquinata, quæ nescivit torum in delicto, habebit fructum in respectione animarum sanctarum, & spado, qui non operatus est per manus suas iniquitatem, neque cogitauit aduersus Deum nequissima*, & Isai. 56. *Quia hæc dicit Dominus eunuchis: qui custodierint sabbatha mea, & elegerint, quæ ego volui, & tenuerint fœdus meum, dabo eis in domo mea, & in muris meis locum, & nomen melius à filijs, & filiabus, nomen sempiternum dabo illis, quod non peribit.* Quæ loca licet à Lyrano, & Iansenio aliter, neque à littera distorte, explicentur. Tamen Hierony. prædictum locum Isaiæ interpretatur de eunuchis, qui se castrauerunt propter regnum cœlorum, videlicet de castitatem omnimodam seruantibus, eandemque explicationem amplexantur Damascenus supra, Augustinus lib. 1. de sancta virginitate cap. 23. & 24. & lib. 14. contra Faustum Manichæum. Ambrosius in exhortatione ad virgines colum. 4. Basilius in lib. de virginitate longe post medium. Gregorius magnus 3. p. Pastoralis cap. 29. Rupertus in prædictum Isaiæ locum vbi & Origenes, Hilarius Euthymius Procopius. Quam expositionem retinet Tannerus de incarnat. disp. 2. q. 1. dub. 4. Neque dubium

8.

Clictoneus

Bonau.

bium quin Augustinus supra locutus fuerit in sensu litterali. Vnde & Hieronymus lib. 15. Comment. in Isaiam cap. 56. affirmat eunuchos, quos laudat Isaias nequaquam intelligendos esse nisi qui se castrauerunt propter regnum cœlorum. Non tamen videtur negandum Prophetam fuisse etiam locutum de propriis eunuchis: (vt plures moderni interpretes volunt) indeque potius commendatur voluntaria castitas aliorum, & præcipue hæc, ibi laudatur tacite.

9. Plurima in huius veritatis probationem adducit P. Vazquez loc. cit. disp. 124 cap. 3. Et recentiores fere omnes huic parti subscribunt. Vide etiam Baronium in apparatu annalium tom. 1. sub anno 64. Christi non longe à principio vbi authoritate Iosephi conuictus, & sectæ Essenorum probat virginitatem, & castitatem tempore legis antiquæ, non prohibitam, sed in honore habitam fuisse. Licet aliquis contendere posset Essænos non coluisse castitatem vt perpetuam, sed vsque ad certum tempus. Quemadmodum virgines vestales post certum tempus nuptui dabantur, vt monet Alexander ab Alexandro lib. 5 dierũ genialium. Non tamen video quo fundamento negetur saltem plures Essenos perpetuo virginitatem coluisse, sicuti illam coluerunt Elias, Elisæus, & præter hos iuxta Ignatium in dicta Epistola ad Philadephicos, Melchisedech, Iesus Naue, Hieremias, & iuxta Damascenum supra Daniel & tres pueri Babylonis, qui idem etiam statuit de Elia, & Elisæo. Scribitque Epiphanius contra hære es hæresi 30. propter Iacobum, qui perpetuo virginitatem seruauit magnificatam fuisse Virginitatem apud Hebræos, quod non fuerit si antea putassent illicitam fuisse virginitatem. Docetque Baronius in apparatu pag. 21. Essenos in perpetuum castitatem obseruasse; & virginitatem idemque affirmat, nimiaque eruditione probat Serarius in opusculis lib. 1. licet alij fuerint Esseni id non præstantes.

10. Quod si viri aliqui perpetuo virginitatem colebant, non est cur aliter de fœminis sentiamus. Mariam sororem Moysis virginem fuisse sentit Ambrosius lib. 1. de virginibus in principio, & in exhortatione ad virgines, & Gregorius Nyssenus lib. de virginitate cap. 9. qui id probat ex scriptura, eo quod à marito nunquam, sed à fratribus nominetur (licet Iosephus lib. 3. antiquitatem. cap. 2. & 6. referat Hur fuisse maritum illius Mariæ, & Beseleel fuisse filium eius) His tamen non indigemus in ostensionem nostri asserti, quoniam verum existimamus plures fœminas fuisse in veteri lege, quæ virginitatem perpetuò coluerint. Quod ostendit Serarius in opusculis lib. 1 cap. 16. illis verbis: *Adhibentur mensæ fœminææ quoque, anus pleraque, sed virgines, quibus non coacta castitas, sed sponte præ amore sapientiæ, cuius studio per totam vitam contempsere voluptates corporis: nimirum diuinæ non mortalis prolis cupidæ, quam sola Deo chara anima ex se ipsis pariunt, excipientes pro semine intelligentis Patris radios, vt decreta sapientiæ contemplando percipere valeant.* Quod & prius cap. 9. supposuerat Serarius. P. Serarius.

11. Fuit ergo singulare in Virgine virginitatem seruare ex voto, quia prima omnium ita cum promissione Deo facta illam coluit perpetuo, vt scite aduertit Abulensis 4. Reg. cap. 18. quæst. 19. Abulen. *De Domina* (inquit) *nostra dicitur; sola sine exemplo placuisti fœmina Christo, idest non fuit aliqua, quæ emisisset votum virginitatis propter Deum ante Dominam nostram.* Similiaque habet Viguerius in institut. Theolog. cap. 20. §. 9. Existimandumque est Virginem adhuc in vtero matris suæ nuncupasse votum virginitatis, vt omni tempore fuerit illi hæc virtus in tanto pretio habita. Sic censere nonnulli apud Iacobum Episcopum Christopolitanum in Canticum Virginis ad verba illa; *Fecit mihi magna &c.* Qui viri contemplatiui aiebant *illico post sanctificationem fecisse votum virginitatis perpetuæ in vtero matris, quod postea per successionem temporis ostendit.* Iacob. Episcop. Christopo.

Neque video cur non putemus in primo suæ conceptionis momento hoc votum emisisse & sic possunt intelligi prædicta verba: *illico post sanctificationem*; quoniam ordine signorum in illo instanti prius fuit voluntariè se disponere ad sanctificationem, deinde sanctificari, ac postmodum virginitatem vouere; quia neque cognitio sufficiens illi defuit, neque præsumendum est illi defuisse voluntatem se obstringendi voto: nam quemadmodum tunc Dei amore flagrauit, ita amore Dei incensa virginitatem vouit. Confirmari hæc licet, quia ex probata reuelatione S. Brigittæ, quæ habetur apud Dionysium in lib. de laudibus Virginis art. 6. Beata Virgo à primo momento suæ conceptionis habuit rationis vsum, tantaque lætitia eius anima perfundebatur vt impossibile sit effatu, vt ipsa Deipara dixit Brigittæ, ergo credibile est habuisse tã perfectã notitiam vt tunc potuerit elicere votum virginitatis. Neque caruisset imperfectione si tunc potuisset tale votum emittere, & noluisset, quoniam à maiori diuino beneplacito recessisset. Præsertim cum. S. Antoninus. 1. p. historiali titu. 9. cap. 6. §. 10. dicat *nihil illi tunc defuisse ad perfectam ætatem, & iam tunc ascendisse mente ad quindecim gradus perfectionis, in quindecim Psalmis cantici graduum significatos.* Si ergo illo momento Virgo ascendit ad supremum gradum perfectionis, votum virginitatis tunc nuncupauit. 12. In primo conceptionis momẽto votũ emisit. Antonin.

Refragatur tam P. Vazquez dicta disp. 124. cap. 4. num. 82. existimans nullo fundamento statui posse in illo primo momento virginitatem vouisse, quia non omnia opera virtutum in illo statu menti occurrere possunt. Sed non video, qua ratione neget hunc actum adeo egregium illi occurrisse. Præsertim cum tunc aliquid Deo, quem ardentissime diligebat, offerre, nihilque Deo gratius potuisset re ipsa offerre quam perpetuam virginitatem. Neque obstat aliquos dixisse Mariam in templo virginitatem vouisse; quia solum significant tunc verbis expressis votum renouasse, alioqui toto illo tempore neque cogitasset de vouenda virginitate, nam cum primum in illam cogitationem incidit, nuncupauit votum, quia recte agnoscebat tale votum fore Deo gratissimum, & non extitisset ab imperfectione immunis si illud emittere tunc renuisset. 13. P. Vaz. Impugnatur.

Illud nostro sufficiet instituto si Maria ante nuptias virginitatem vouit. Quod supra ostendi, quia si post nuptias emisisset votum, id non faceret absque consensu Iosephi, qui simul cum illa virginitatem pariter voueret: Etenim Virgo B. non fecisset tale votum, quod posset per maritum irritari: alioqui postea non dixisset: *Quomodo fiet illud, quoniam virum non cognosco*: si quidem in potestate viri erat irritatio voti, neque cum Nysseno supra dixisset: *interdixi mihi consuetudinem viri, quomodo istud erit mihi*, nam illud vinculum voti voluntate viri dissolueretur. *Quomodo* (inquit Nyssenus supra) *parturiam Angelo praenunciantis rem nouam & alienam audire pra se tulisset.* Vt igitur maritus non posset votum illud irritare, opus erat vt maritus se ex iustitia, aut saltem 14.

saltem ex fidelitate obligaret ad non reuocandam talem promissionem non autem Iosephus ita se obligaret, quin pariter ipse virginitatem voueret; quoniam ipse (vt sect. sequenti dicam) perpetuo virginitatem coluit, & vt inquit S. Bernardinus tom. 3. in serm. de sancto Ioseph: *Quomodo potest cogitare mens discreta quod Spiritus sanctus tanta vnione* (nimirum coniugij) *vniret menti tantæ Virginis aliquam animam, nisi ei virtutum operatione simillimam? Vnde credo Iosephum fuisse mundissimum in virginitate, profundissimum in humilitate, ardentissimum in charitate, altissimum in contemplatione*, non igitur recusaret imitari Virginem in voto virginitatis, vt illam imitabatur in mundissima virginitate.

Bernardin.

15. Neque B. Virgo contenta esset obligatione fidelitatis ex parte Ioseph ad non irritandum votum Mariæ, quia si Iosephus solum ex fidelitate se obligasset, potuisset valide irritare votum, quia non transtulit ius iustitiæ, licet peccaret in irritatione illius voti. Credi autem non potest Iosephum ita ex iustitia voluisse se obligare B. Virgini, & noluisse Deo ex fidelitate se obligare ad virginitatem seruandam.

Sect. II.

S. Ioseph etiam ante nuptias virginitatem vouit.

1. Ratio.

1. RAtio in promptu est, quia non nupsisset ei B. Virgo si non habuisset votum perpetuò colendæ virginitatis, non enim quæreret ipsa nisi tam purum custodem. Præsertim cum apud Hebræos virginitas magno in honore habita fuerit, vt supra diximus, & Iosephus perpetuo seruauerit virginitatem, vt docent Hieronymus lib. aduersus Heluidium, Augustinus serm. 14. de Natiuit. Christi, Beda lib. 2. in Marcum cap. 23. Petrus Damianus Epist. 11. ad Nicolaum Pontificem cap. 4. Anselmus in. 12. & 13. Matth. & ad Galat. 1. Rupertus lib. 2. in Cant. Putat noster Barradas tom. 1. lib. 8. cap. 4. Ioannem Baptistam virginitatē voto firmasse, quia cùm virginitas obfirmata voto præstantior sit, credere oportet non defuisse Baptistæ tantum decus: Hæc ratio locum habet in Iosepho; quoniam, vt inquit P. Suarez tom. 2. in 3. p. q. 29. disp. 8. sect. 2. *probabile est Iosephum perfectiorem gratiam esse affectum, quam Ioannem Baptistam, quia excellentius munus habuisse videtur*; quia scilicet Deus confert gratiam ministerio, & dignitati accommodatam.

Baptista virginitatis votum emisit.

P. Sua.

2. Ratio. Gerson.

2. Nec dissimilis est altera ratio deducta ex verbis Ioannis Gerson in serm. de Natiuitate Virginis Mariæ coram Concilio Constantiensi recitato. *Et hoc maxime concludimus* (inquit) *ex eo, quod si matri suæ Dominus iam prouecta neminem dare custodem voluit nisi virginem, scilicet Ioannem Euangelistam, quantò magis existimandum est; quod hoc fieri voluit in adolescentiori ætate, similiter filius Iesus, sicut non voluit nasci, ita nec nutriri nisi in puritate virginali.* Etenim simili modo arguere licet; sicut neminem constitui voluit custodem Deiparæ prouectioris iam ætatis, nisi illum qui virginitatem voto firmauerat, nimirum Ioannem Euangelistam, ita neque prius in tenera ætate dare voluit custodem, & maritum Mariæ, nisi illum qui virginitatis votum nuncupauerit. Ac primo Ioannem virginitatis votum emisisse tradit (vt in

Ioannes

præcedenti disp. dixeram) Alexander III. in Append. ad Concilium Lateranense sub ipso habitum. p. 50. cap. 30. Omnesque Apostoli votum castitatis emiserunt, quia fuerunt veri religiosi, vt probari potest ex Epiphanio aduersus hæreses, hæresi. 18. exponens verba illa Matth. 17. *Sunt Eunuchi* vbi de Apostolis non sibi adimentibus potestatem coniugij illa exponit dicens: *Quinam igitur ij fuerint, quã generosi Apostoli, & monasticam vitam degentes.* Et Augustinus lib. 17. de Ciuit. Dei c. 4. *Dixerant enim potentes illi, ecce nos reliquimus omnia, & secuti sumus te, hoc votum potentissimè vouerant, sed vnde hoc illis nisi ab illo, de quo hic continuo dictum est, dans votum voventi.* Neque negare licet sub illis verbis: *Ecce nos reliquimus omnia*, quibus, vt nuper ostendi, intelligitur votum comprehendi etiam votum non cognoscendi etiam vxores: vt enim scripsit Hieronymus lib. 1. contra Iouinianum: *Quorsum enim Christus de præmio ob vxores relictas sermonem tulisset, nisi in illo omnia vxores etiam intellexisset.*

Euangelista virginitatem nuncupauit.

Apostoli omnes castitatem.

Epiphan.

August.

Hierony.

3. Illam porro rationem potius habuisse robur in Iosepho, quis non videat, cum vere fuerit Dei genitricis sponsus, & maritus, dum enim fuit vir Mariæ, ita quoque caput ipsius, quoniam iuxta Apostolum caput mulieris vir, ac proinde maxime decebat vt Ioseph virtutibus imitaretur Mariam: quoniam vt optime Abulensis ad illa verba Matth. 2. 13. *Surge, & accipe puerum, & matrem eius, & fuge in Ægyptum* scripsit, *Erat Ioseph quasi Dominus Mariæ, qui erat vir eius, & ad mandatum eius moueri debebat, ideo iussum est Ioseph, quod acciperet Mariam, & puerum.* Iosephus per verum coniugium cum Maria habuit dominium corporis in Virginem, iuxta illud Apostoli 1. Corinth. 7. v. 4. *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir*, ac proinde Christus ad Ioseph pertinebat tanquam fructus vteri virginalis Mariæ: vt enim habetur institut. de rerum diuisione §. *Cum in suo solo.* Quod in alieno solo nascitur, vel ædificatur sub illius dominium cadit, cuius est solum. Vnde si in alicuius fundo insolito aliquo euentu fons erumpat, inueniaturve Thesaurus, illius erit cuius est fundus ac proinde Thesaurus ille humanitatis Christi inuentus in vtero Virginis ad Iosephum aliqua ratione pertinebat, vt optime aduertit Gerson in Iosephin. dist. 4. illis verbis: *Dicetur, & hæc tua proles, cur? Quia facta tuæ desponsæ corpore, quale est iure tuum.* Et dist. 5. *Qui fructus suus est vxoris in carne creatus.* Quod amplius explicat in serm. de Natiuit. Mariæ Virg. habito ad Concilium Constantiense in quiens. *Fuit autem hæc procreatio pueri Iesu in te Maria per Spiritum sanctum de consensu viro, vel interpretatiuo sponsi tui Ioseph. Volebat enim quod fieret voluntas Dei per omnia, cum esset iustus. Hæc autem dicimus ad excludendos partus adulterinos vxorum, in quibus mariti, vel non consentiunt, vel consentire rationabiliter nequeunt. Nullum idcirco ius paternitatis in talibus filiis licet in fundo suo genitis vindicare possem.*

Abulen.

1. Corinth. 7.

Gerson.

4. Confirmatur. Iosepho donata est virginitas per respectum ad Mariam, & simillima virginitati Mariæ; atqui talis non esset si non fuisset voto firmata, quin potius multo plus alij assimilarentur Deiparæ in virginitate, dum non solum illam illibatam perfecte seruarunt, sed voto munierunt se priuantes etiam licitâ à potestate ducendi vxores, igitur non licet diffiteri Iosephum virginitatem vouisse. Maior probatur authoritate Bernardini Senensis tom. 3. serm. S. Ioseph. vbi

Cōfirmatio.

Bernardin.

vbi inquit: *Prima gratia diuinitus data S. Iosepho est, conuersationis virginalis: porro per respectum ad sanctam Virginem necesse est hunc virum esse admiranda gratia, & virtutis. Vnde credo Iosephum fuisse mundissimum in virginitate ad similitudinem Virginis sponsæ suæ.* Vnde etiam argumentari licet datam fuisse Iosepho virginitatem voto firmatam ante nuptias, alioqui eius virginitas non fuisset ad similitudinem suæ sponsæ. Neque aliena sunt à nostro instituto verba Augustini serm. 14. de Natiuit. *Habe ergo* (ait) *cum Maria coniuge tua communem virginitatem membrorum, quia de virgineis membris virtus nascitur Angelorum. Sit Maria mater Christi in carne sua virginitate seruata: sis & tu pater Christi cura castitatis, & honorificentia virginitatis.* Sane honorificentia virginitatis voto munitæ, qualis fuit virginitas Ioannis Euangelistæ, qui non fuit sponsus Deiparæ, sed solummodo custos Sancto Iosepho deesse non potuit. — August.

6. Accedit aliud non leue fundamentum, si fides adhibenda sit historiis in quibus traditur Sacerdotes cognouisse votum virginitatis B. Mariæ, & dum cogitarent de non tradendo illam viro alicui, eandem decreuisse dare illam Iosepho in custodiam, licet verum matrimonium inirent: hoc autem non facerent Sacerdotes nisi agnouissent Iosephum simili etiam voto esse obstrictum, ne illam alicui violationis periculo exponerent. Scribit Hieronymus in historia de ortu Mariæ, ipsam declarasse Sacerdotibus votum virginitatis: *Tunc Pontifex* (inquit) *publice denunciabat, vt virgines quæ in templo constituebantur, & hoc ætatis tempus implessent domum reuerterentur, & nuptiis secundum morem gentis, & ætatis maturitatem operam darent; cui mandato cum cæteræ personæ paruissent sola virgo Maria Domini se hoc facere non posse respondit, dicens, siquidem & parentes suos Domini seruitio mancipasse, & insuper se ipsam Domino virginitatem vouisse, quam nunquam viro aliquo commixtionis more cognito violare vellet.* Additque Simeon Metaphrastes in oratione de vita, & dormitione Mariæ. *Inuentus est itaque Ioseph qualem quærebat ratio, ex eadem tribu, ex qua erat virgo, & ex consilio Sacerdotum despondet virginem:* Quod sane consilium non præberent Sacerdotes nisi voto simili teneretur Ioseph, aut tunc votum illud nuncuparet quod peterent à Iosepho Sacerdotes, quamuis diuino instinctu ducerentur, illamque non traderent Iosepho recusanti promissionem illam; si quidem illam tradebant ad custodiam virginitatis & solum ad hoc eligebatur sponsus, vt dixit Euodius primus post Petrum Episcopus Antiochiæ relatus à Nicephoro lib. 2. cap. 3. *Deinde vero, Sacerdotum manibus Iosepho ad custodiam est tradita.* Nyssenus in oratione de Christi Natiuitate: *Sacerdotum ergo* (aiebat) *consilio Ioseph puellam sponsam accepit quæ tamen coniunctio sponsalia non est egressa.* Similia habet Epiphanius presbyter Constantinopolitanus in vita Virginis, & Germanus Archiepiscopus Ierosolymitanus in oratione de Virginis oblatione, nec non Damascenus lib. 4. fidei cap. 15. Cum igitur Ioseph non acceperit B. Virginem vxorem liberorum causa, & perpetuo virginitatem custodire decreuerit, & Virginis votum nouerit euulgatum, necesse erat ne daretur scandali occasio vt ex parte Iosephi aliqua obligatio præcesserit non cognoscendi vxorem, ac proinde non est cur recuset quis existimare ante nuptias etiam elicuisse votum perpetuæ virginitatis. — 3. Ratio. — Hierony. — Metaphra. — Euodius. — Nissenus.

6. Votum virginitatis à Deipara nuncupatum fuisse non latuit quam plurimos, vt aduertit Ioan. Patriarcha Ierosolymitanus lib. de institut. Monachorum. Accepisse autem Iosephum in se onus conseruandi integram virginitatem Mariæ, indicat Chrysostomus in oratio. de annunciatione Mariæ illis verbis: *Verumeam ipse suscipiens integram conseruaturus.* Qui rursus ibidem simul cum Damasceno lib. 4. fidei cap. 15. obseruant datam fuisse Iosepho Mariam tanquam librum *Obsignatum viro litteras scienti*, quia non ignorabat naturam voti, eo quod ipse simile votum emiserit. Ideoque dicitur Deipara tradita Iosepho ad custodiam, nimirum cum onere custodiendæ virginitatis. Hoc significant verba illa Euodij supra: *Sacerdotum manibus Iosepho ad custodiam est tradita.* — Chrysost.

Quare licet quis diceret Iosephum non fuisse 7. virginē, sed ante nuptias cum Virgine habuisse filios ex alia demortua, vt putarunt Nyssen. orat. 2. de Resurrectione, Epiphanius lib. 2. contra hæreses cap. 31. Ambrosius de instit. Virginitatis cap. 6. Hilarius in cap. 1. Matth. & alij, quia in Euangelio Ioan. 7. fratrum Domini fit mentio, adhuc necesse erat dicere Iosephum ante nuptias cum B. Virgine, votum castitatis, seu non cognoscendi vxorem nuncupasse: alioqui Sacerdotes non illi tradidissent Deiparam. Cæterum, cum supra fuerit ostensum Iosephum perpetuo virginitatem coluisse nemini dubitandum, quin virginitatem vouerit. Neque fundamentum, quo nonnulli existimarunt ipsum habuisse filios ex alia vxore est alicuius momenti: nam fratrum nomine comprehenduntur in sacra pagina cognati. Qua ratione Abraham, & Loth Genes. 13. fratres dicuntur, vt late probat Hieronymus, & eodem modo Labam, & Iacob Gen. 29. Sic & Geneseos 20. Abraham Saram vxorem suam sororem vocauit, sicut cum Hieronymo notauit Augustinus lib. 16. de Ciuitate Dei. De perpetua virginitate Iosephi agit S. Thom. 3. p. q. 28. art. 3. post Hugonem de coniugio B. Mariæ, nec non cæteri scholastici cum Magistro in 4. dist. 30.

Contra hunc postremum discursum, quo ex historia cuius meminere Nyssenus, & Nicephorus supra oppones historiam illam non habere sufficiens authoritatis pondus quia à veritate non parum recedit existimare Sacerdotes Iosepho B. Virginem tradidisse, vt virginitatem eius seruaret; neque perueniret ad consummationem matrimonij: Etenim cum postea Sacerdotes comperissent Virginem concepisse, tam ipsam quam Iosephum supplicio addicerent; neque Virginis honori satis fuisset cautum. Propter hæc tamen non est neganda veritas historiæ, quam præter Nyssenum, & Nicephorum supra, approbant Euodius in Epist. quam *Phos*, inscripsit, Chrysostomus in orat. de Annunciatione B. Mariæ, Damascenus lib. 4. Fidei cap. 15. Germanus Archiepiscopus Ierosolymitanus in orat. de Virginis oblatione, Simeon Metaphrastes in orat. de vita, & dormitione Mariæ, Epiphanius presbyter Constantinopolitanus in vita Virginis. — 8. Obiectio.

Respondetur modo ad obiectionem Sacerdotibus non innotuisse votum virginitatis emissum absolute, sed solum sub conditione, si Deo placuerit, existimasseque prudenter Sacerdotes Deo non placuisse vt virginitatem seruarent; hoc enim Dei beneplacitum dictis & factis Mariæ, & Iosephi erat committendum; quia Spiritus sanctus manifestauerat ipsos hac in re nihil cōtra Dei beneplacitum esse commissuros: nam vt dixit Germanus Dei nutu illam tradiderunt Sacerdotes Iosepho, — 9. Respondetur.

seppho, certo cognoscentes sacrilegium non commissuros. Et Simeon Metaphrastes supra: *Eis vero de his consultantibus a Deo datur consilium vt eam quidem dent viro nomine desponsationis.* Neque aliter Nicephorus lib. 1. Historiæ cap. 7. *Sæpe itaque* (scripsit) *Et multum re deliberata diuinitus eis per inspirationem ostenditur, vt eam alicui, qui ad templum sedulo esset, sponsa nomine committerent.* Aliquibus etiam Incarnationis mysterium fuit patefactum, & vt inquit Turrianus lib. 1. de votis monasticis longe post medium: *Præterea scribit Basilius in Sermone de ortu Christi, traditum esse à maioribus interfectum fuisse Zachariam inter templum, & altare, quia in locum virginum separasset Mariam post partum.*

Metaph.

Nicephor.

10. Opponunt hæretici nostri temporis secuti aliquos ex antiquis B. Virginem post Christum editum admisisse mariti consuetudinem, & habuisse filios ex Iosepho. Hunc errorem primo euulgarunt Antidicomaritæ, quos postea imitatus est Heluidius, vnde dicti sunt Heluidiani. Et nostro sæculo Lucas Stembergerus asseruit Mariam duos, aut tres filios habuisse ex marito Iosepho. Consensitque Chritæus existimans arbitrarium esse affirmare Mariam post partum quo edidit Christum à Iosepho non cognitam fuisse, & ex illo filios suscepisse. Fundamentum præcipuum horum hæreticorum fuerunt verba illa scripturæ Math. 1. *Cum esset desponsata mater eius* (scilicet Christi *Maria Ioseph, antequam conuenirent, inuenta est in vtero habens de Spiritu Sancto*, quia nisi aliquando conuenissent, non diceret *Euangelista antequam conuenirent.*

Error Heluidij.

Matth.

11. Respondent communiter Sacræ Paginæ interpretes aduerbium *donec* non semper significare aliquid postea factum, sed quandoque solum terminum intra quem non est factum, quia supponitur vltra illum terminum minime factum fuisse. Sic Genes. 8. vers. 7. habetur *Dimisit coruum, qui non reuertebatur donec siccarentur aquæ super terram*, non quia postea redierit, sed quia potius supponitur exsiccatis aquis non fuisse regressum, designatur tempus intra quod sperari poterat regressio Lege Ambrosium in illum locum. Sic etiam si dicas. *Petrus contumelia Paulū affecit; Paulus autem donec vixit non est ei locutus*, non quia his verbis significetur post mortem fuisse illi allocutum. Ita in præsenti, quia existimari non poterat Iosephum virum iustum cognouisse Mariam, quæ de Spiritu-sancto conceperat virgo manens post partum, qui antea quam tantum mysterium nouisset non est ausus illam agnoscere, satis erat exprimere Mariam ante partum illum virgineum non fuisse cognitam à Iosepho, vt sufficienter cunctis innotesceret non fuisse cognitam ab ipso post talem partum. Voluitque significare Euangelista in nullius mentem posse deuenire vt possibile vt Virgo Deipara post partum illum à Iosepho cognosceretur, à quo ante partum illum cognita non fuit. Simile est illud Pauli 1. ad Timoth. 4. v. 13. *Dum venio attende lectioni*, quia idem valet ac si diceretur. *Donec venio attende lectioni*, non enim significatur, vt cum venerit negligat attendere.

Sect. III.

Proprium, ac ratum coniugium intercessit inter Iosephum, & Deiparam. Eademque esset difficultas licet solum sponsalia intercessissent.

Esse dogma fidei B. Virginē vere nupsisse Iosepho putauit P. Suarez 3. p. quæst. 29. art. 2. disp. 7. sect. 1. sed immerito, nam Augustinus contra Iulianum cap. 9. licet multis rationibus id confirmet, admittit salua fide negari posse. Et P. Canisius in Mariali lib. 1. cap. 5. §. *iam vero* putat absque erroris periculo posse vtramque partem defendi. Metimna etiam lib. 5. de sacrorum hominum continentia cap. 64. censet probabiliter defendi non fuisse verum matrimonium, sed sponsalia de futuro, idque multis argumentis probare nititur. Non esse de fide existimat etiam Thomas Sanchez lib. 2. de matrimonio disp. 28. n. 1. & Rebellus lib. 2. q. 13. reiiciens censuram Soarij. Putat tamen esse satis verisimile (quod alij non pauci dicunt) non posse absque temeritate negari. Et vt minimum esse temerarium affirmat P. Vasquez tom. 2. in 3. p. disp. 125. late hoc ostendens, quem alij sequuntur. Ego tamen non solum temerarium esse, verum & errori proximum puto. 1.

Ducor quia verba Sacræ paginæ satis proxime accedunt vt definiant B. Virginem cum Iosepho verum matrimonium ratū celebrasse: nam Matth. 1. in fine genealogiæ dicitur *Iacob genuit Ioseph virum Mariæ*, id est *coniugem* Mariæ. Et Angelus Matth. 1. dixit, *Noli timere accipere Mariam coniugem tuam.* Et Luc. 2. Maria vocatur vxor Ioseph: *Ascendit Ioseph, cum Maria desponsata sibi vxore prægnante.* Neque obstat ibi Mariam appellari sponsam; nā sponsalia etiam in iure quādoque accipiuntur pro vero matrimonio vt sumitur ex textu *in capit 13. de præsumpt* ibi, *Sed solutis sponsalibus separentur*: nam agebatur de matrimonio de præsenti: si quidem initio capitis serm. erat de iuuene qui in sponsam per verba de præsenti consenserat. Quamobrem non recte P. Vasquez dubitauit an acceptio sponsalium quandoque sit pro matrimonio visitata, affirmauitque nullum reperiri in iure textum, vnde sumi posset in hac significatione vsurpari. Frequens illud est in vtroque iure sponsam, & sponsum tam de præsenti, quam de futuro significari: Vxor verò per se loquendo nusquam dicitur nisi de sponsa de præsenti. Neque obstat cap. *Iuuenis 3. de sponsalibus* vbi puella coniux appellatur, licet reuera coniux non fuerit, quia loquitur de puella nondum septenni, quam iuuenis duxerat, & tanquam vxorem dicebatur cognouisse, & ideo Pontifex dixit: *Quia ipsa coniux ipsius fuisse dicitur.* Sicut Cicero tom. 2. orat 29. *Pro domo sua*, circa medium, Clodij sororem vocat eius coniugem propter incæstum inter eos commissum. 2.

Errori proximum est verum inter Virginem, & Iosephum negare matrimonium.

Matt. 1.

Luc. 2.

Neque obstat si in fauorabilibus quandoque nomine vxoris, tam coniux quam sponsam de futuro intelligatur, vt colligitur ex L. *Non sine 5. C. de bonis quæ liberis* vbi decernitur in fauorabilibus sponsam nomine vxoris comprehendi posse, vnde colligit P. Sancius lib. 1. de matrim. disp. 1. n. 2. & 3. in rebus fauorabilibus nomine sponsæ intelligi etiam, illam, quæ contraxit matrimonium per verba de præsenti. Et nomine coniugis 3.

tam

tam hanc, quam sponsam de futuro; quia hoc desponsa de futuro generale non est, sed in illis duntaxat in quibus apparet eadem fauoris ratio. Nam cap. *Si vero 3. de sententia excommunicationis*, nomine vxoris non venit sponsa, quamuis decisio sit fauorabilis, vt fatetur idem Thomas Sanchez supra num. 6. Quando vero non ita de fauorabilibus agitur nomine *coniugis*, aut *vxoris* minime intelligenda venit sponsa de futuro. Absoluteque non appellatur coniux, quando non est proprium coniugium duos sub eodem iugo perpetuo coniungens, vnde coniuges dicuntur, quod sint pares eiusdem iugi.

4. Accedit Patrum consensus, vt Augustinus pluribus in locis, vt lib. 2. de consensu Euangelistarum cap. 1. *Exemplo* (inquit) *Virginis; & Ioseph insinuatur fidelibus coniugatis etiam seruata pari consensu continentia posse permanere vocarique coniugium non commixto corporis sexu*. Et lib. 1. de nuptiis, & concupis. cap. 12. *Cur non coniuges maneant, qui ex consensu concumbere desinunt; si manserunt coniuges Ioseph, & Maria, qui concumbere nec cœperunt?* Et cap. 11. similia habet, necnon lib. 5. contra Iulianum cap 9. Idque probat optima ratione, quia aliter Iosephus non haberetur secundum legem Pater Christi, neque deducta fuisset genealogia Christi apud Matth. cap. 1. ex Dauide per Iosephum. Et lib. 23. contra Faustum cap. 8. *Neque enim quia concubitu non permixtus, ideo non maritus*. Et postea. *Vt ex Ioseph Mariæ maritus diceretur habens eam coniugem non concubitu, sed affectu, non commixtione corporum, sed copulatione, quod est charius, animorum*. Et paulo post. *Mariam coniugem non frustra appellatam propter ordinem sexus & animorum confœderationem, quamuis ei non fuerit carne commixtus*.

August.

Ambros.

Ambrosius lib. 2. in Lucam cap. 1. *Nec te moueat quod frequenter Scriptura coniugem dicit, non enim virginitatis ereptio, sed coniugij testificatione, nuptiarum celebratio declaratur. Denique, quam non accepit, nemo dimittit, & ideo qui volebat dimittere fatebatur acceptam*. Et lib. de Institut. virgin. cap. 6. *Desponsata viro coniugis nomen accepit, cum enim initiatur coniugium, tunc coniugij nomen adsciscitur; non enim defloratio virginitatis, facit coniugium, sed pactio coniugalis; denique cum iungitur puella coniugium est, non cum virili admixtione cognoscitur*.

5. Eaquepropter non bene P. Vasquez tom. 2. in 3. p. disp. 125. cap. 2. affirmat Augustinum ante omnes Patres hanc sententiam expressè tradidisse; nam prius illam edocuit Ambrosius. Monet attamen optime Vasquius ibi ex Patribus aliis euidenter colligi; nam plures dicunt ideo voluisse ex desponsata nasci, ne putaretur conceptus ex fornicatione, seu adulterio, & matri nota inureretur infamiæ; ac proinde aperte supponunt verum intercessisse coniugium inter Mariam, & Iosephum. Præsertim cum ex dictis sect. præcedenti constet consilio sacerdotium traditam fuisse Iosepho: hoc enim non poterat à populo ignorari. Rationem illam habes apud Basilium homilia de humana Christi generat. longe à principio, Chrysostomum homil. 9. in Matth. ad illa verba *priusquam conuenirent*. Imperfectum apud eundem Chrysostomum homil. 1. in Matth. in illud: *Cum esset desponsata*, Ambrosium lib. de Institut. virginum cap. 6. & lib. 2. in Lucam in principio, Bernardum serm. 2. in laudibus virginis Mariæ super *Missus est* colum. 6. Qui vniuersim loquuntur de nota infamiæ fornicationis, vel adulterij, à qua nota vel suspicione per verum coniugium liberatur Maria, non autem liberaretur à nota fornicationis, seu temeratæ virginitatis, si non præcessisset verum coniugium inter Mariam & Ioseph. Quia tamen Origenes homil. 1. *in diuersos* in illud: *Ioseph. autem vir eius* & Hieronymus in illud Matth. *Cum esset desponsata* aiunt Christum de desponsata nasci voluisse ne mater eius à Iudæis lapidaretur vt adultera, licet Origenes lapidationis tantum mentionem fecerit, non verò adulterij, videbitur difficilis illa ratio, quia si B. Virgo non desponsata peperisset non fuisset rea adulterij, neque lapidaretur, quia propter fornicationem, seu stuprum non deberet lapidari.

Cur Christus ex Virgine desponsata nasci voluerit.

6. Respondet tamen Pater Vasquez loc. cit. ex S. Tho. quæst. 92. art. 1. ad 4. etiam virginem, quæ in domo patris sui fornicabatur puniri vt adulteram, non quia adulterium commisisset, sed quia communi supplicio cum adultera puniebatur. Idque confirmatur ex cap. 22. Deuteronomij: *Quoniam fecit nefas in Israel vt fornicaretur in domo patris tui*. Adhuc tamen est difficultas; quia vt illa ratio esset efficax debuisset Virgo ante Christi conceptionem esse tradita Iosepho, quod non videtur verum: nam Iosephus post initum matrimonium antequam illi traderetur sponsa, rediit Bethlehem patriam suam, solemnitatemque nuptiarum ibi expectauit vsque ad reditum Virginis ex visitatione Elisabeth, quando inuenta est à Iosepho habens in vtero, si quidem non poterat cum vxore habitare vsque ad solemnitates nuptiarum iuxta veterem Iudæorum consuetudinem; manebant namque sponsæ in parentum domibus, aut tutorum vsque ad solemnia nuptiarum, & minime tradebantur sponsis etiam in custodiam vt late probat Castro de historia Virginali cap. 4. Vnde aliqui ex Patribus indicant Virginem habitasse in suorum parentum domo, Iosephum autem in alia cognatorum, aut conducta. Sic Eusebius Emissenus serm. in vigilia Natiuitatis, & Anselmus in 1. cap. Matth. Additque Castro loc. cit. Iosephum tum temporis neque in vrbe Nazaretha fuisse commoratum, quia Iosephus nihil nouit ex his quæ Angelus ad Mariam dixit, & ignorauit Virginis discessum in domum Zachariæ, donec post reditum fuit ab Angelo monitus Matth. 2.

7. Respondetur verum esse Mariam post initum matrimonium in domum parentum suorum in Nazareth fuisse reuersam, ibique ante Annunciationem solemnia nuptiarum fuisse celebrata, & Iosepho traditam habitauitque Ioseph in domo parentum Mariæ, qui ante celebrationem nuptiarum, non in domo illa, sed in alia cognatorum, vel conducta morabatur. Postea iuxta ea quæ docet Hieronymus in historia *de ortu Mariæ* Iosephus recedit in Bethlehem ciuitatem, domumque vendidit, aliaque disposuit vt Nazaretham rediret, ideoque posteà cum rediret Bethlemum non inuenit domum. Disposuitque hæc omnia diuina prouidentia, quia vt obseruat author imperfecti in Matth. non est conueniens putare præsente Ioseph introisse ad Mariam, & talia enunciasse, & Deo cuncta disponente Ioseph absens fuit non solum Annunciationi; sed etiam visitationi Elizabethæ, & vt prædictus author obseruat, *postquam* rediit peregrè, post tot menses inuenit eam grauidam, ignorabatque diuinum conceptum vt tradunt Iustinus dialogo cum Tryphone Iudæo, Ammonius Alexandrinus in harmonia quatuor Euang. Eusebius Emissenus homil. 1. in Matth. Basil. orat. de humana Christi generat. Ambrosius lib. de Instit. Virg.

Maria ante Christi conceptionem Iosepho nupsit.

Virg. capite 5. Epiphanius hæreſ. 78. contra Antidicomarianitas, Chryſoſtom. homil. 4. in Matth. Auguſtinus Epiſt. 34. ad Macedonium, Chryſologus ſerm. 146. aliique non pauci.

8. Ita cuncta optime conciliantur. Vrgetque maxime contra Caſtrum, quia ſi Virgo inuenta eſſet in vtero habens antequam Ioſepho traderetur, conceptus exiſtimaretur à populo ex fornicatione habitus. Neque ſatisfacit dum dicit ſufficienter famæ Virginis fuiſſe prouiſum dum vniuerſa domus Elizabethæ agnouit myſterium, indeque inter cognatos euulgatum; quia non facile à cognatis crederetur, ſed multi crimen ſuſpicarentur, & illud ad Ioſephum deferrent.

9. Secundo reſponderur conſuetudinem illam non tradendi viro ſponſam, ſed cuſtodiendi in domo parentum vſque ad aliud tempus celebrationis nuptiarum ſolum vim habuiſſe quando ſponſa non erat orbata parentibus. Maria autem iam tunc erat orbata parentibus, vt idem author ſupponit. Forte etiam mos ille apud prædiuites ſolum præualebat, vt ſumptibus magnis cum cognatis & amicis, nuptiarum ſolemnia celebrarent. Confirmant hæc plura quæ ſignificant Mariam ſtatim à Sacerdotibus Ioſepho fuiſſe traditam, & confeſtim in Nazareth ab ipſo ductam. Ita Bernardus homil. 2. ſuper Miſſus eſt, & apud eundem Caſtrum Euodius, Chryſoſtomus, Author imperfecti, Germanus, Epiphanius presbyter, Euthymius, Nicephorus. Licet mox Ioſephus Bethleemum redierit, vt de re familiari, & domo ſua diſponeret, quia inſcius futuri matrimonij imparatus abierat. Confirmant hanc cogitationem verba Hieronymi in hiſtoria de ortu Mariæ: *Igitur* (inquit) *nuptiarum iure de more celebrato Virgo Domini Maria ad domum parentum ſuorum in Galilæam reuerſa eſt*, iam ergo nuptiæ erant celebratæ de more Iudæorum.

10. *Alia ratio, cur Chriſtus ex deſponſata naſci voluerit, qua ratum. V. Mariæ coniugium ſtabilitur.* Sed etiam rationem proferunt Patres, ex qua (vt bene aduertit P. Vaſquez ſupra) deducitur B. Virginem verum matrimonium ratum cum Ioſepho iniuiſſe: aiunt namque ideo Chriſtum ex deſponſata concipi voluiſſe vt hoc myſterium celaretur diabolo. Ita ex Ignatio refert Hieronymus in illud Matth. *Cum eſſet deſponſata.* Eandemque rationem adfert Baſilius homil. de humana Chriſti generatione, aſſirmans fuiſſe cuiuſdam ex antiquis qui ſubaudiſſe videtur Ignatium. Clarius Origenes homil. 6. in Lucam illam tribuit Ignatio. Quam etiam ſequuntur Ambroſius lib. 2. in Lucam capite 1. Chryſoſtomus homil. 4. in Matth. ad illud, *Priuſquam conuenirent.* Damaſcenus lib. 4. fidei capite 15. Bernardus homil. 2. ſuper Miſſus eſt colum. 6. Vnde ſic conficitur argumentum, ſi non interceſſiſſet proprium matrimonium non celaretur myſterium diabolo, quoniam B. Virginis ſanctitatem non ignorabat, ac proinde non ſuſpicaretur filium concepiſſe ex fornicatione. *Obiectio.* Si autem opponas rationem hanc non eſſe efficacem, quia dæmon ſimplici intuitu abſque diſcurſu, & inueſtigatione cognoſcens naturalia omnia actu exiſtentia, hoc ipſo quod intueretur fœtum Virginis in vtero, pariter videret clauſtrum virginale, & membranam illam integram ſi ea eſſet. Reſpondet P. Vaſquez non dari talem membranam vt ſentit Valleſius lib. de ſacra Philoſophia cap. 25. quem pleriqne ex recentioribus medicis ſequuntur, ac proinde non eſſe ſufficiens ſignum ad cognoſcendum vtrum mulier fuerit violata an integra perſeueret, & ita dæmoni occultum fuiſſe myſterium. Negandum tamen non eſt in aliquibus feminis reperiri illam membranam, teſtaturque Fragoſus in ſua chirurgia vniuerſali lib. 1. de anatomia fol. 309. pag. 2. ſecutus Realdum lib. 11. de anatomia cap. 16. vnicam inter mille fœminas eam membranam habere, atque ideo ſignaculum virgineum ſolum eſſe complicationem partium ipſius orificij vaſis fœminei. *Cui non plene ſatisfacit. P. Vaſq.* Supponitque P. Vaſquez vt illam rationem Patrum firmet dæmonem virtute propria non poſſe cognoſcere præterita, vt talia, niſi illa aliquando vt præſentia agnouerit. Quod nobis non probatur, quia per exiſtentiam obiecti reuelatur diuinum ſecretum, & ideo non eſt cur illa præterita non poſſint ab Angelo cognoſci, ac proinde ex illo capite non recte probat non potuiſſe poſtea dæmonem cognoſcere B. Virginem non fuiſſe cognitam à Ioſepho.

Independenter etiam ab illa Philoſophia negante eſſe membranam illam in virginibus in ore ventriculi ſolui deberet obiectio, quia quandoque fœmina incorrupta concipit ex ſemine viri circa vas effuſo, matrice fœminea illud attrahente, vt docet S. Tho. quodlib. 6. art. 18. Nauarrus lib. 4. conſil. titulo de frigidis conſilio 2. aliàs 3. Sic etiam vt ait Thomas Sanchez lib. 9. de matrim. diſp. 17. num. 9. fœminæ omnino intactæ in balneis ſemen virile recipientes concipiunt. Facitque contra P. Vaſquez quia ſaltem ſunt plures coniecturæ probantes fœminam eſſe corruptam, quas melius percipit dæmon quauis matrona perita, quibus à iure committitur deponere de puellæ virginitate vt conſtat ex cap. penult. *de probat.* & cap. *fraternitatis* de frigidis, & cap. finali eodem titulo & l. *magiſtros ſtudiorum.* C. de profeſſ. & medi. lib. 10. 11.

Quare melius protegitur illa ratio, quatenus Deus non permiſit tunc dæmoni cognoſcere virginitatem Mariæ neque reflectere ſupra ſuam ignorantiam, quemadmodum non cognoſcebat in humanitate Chriſti carentiam propriæ perſonalitatis (de quo fuſe dixi in controuerſia de vnione hypoſtatica) ſi autem Maria deſponſata non fuiſſet plura miraculoſa debuiſſent interuenire, ne diabolus certo cognoſceret Mariæ virginitatem, quia neque illam grauidam agnoſceret, neque aliquid perciperet vnde ſciret Chriſtum eſſe filium Mariæ: nam eo ipſo quod intelligeret, eſſe filium Mariæ, myſterium agnoſceret; quia (vt ſupponebant Patres) non ſuſpicaretur Mariam ex fornicatione concepiſſe, eo quod eius ſanctitatem ſatis perſpectam haberet: Contra hunc modum exponendi rationem Patrum (qui videtur eſſe S. Tho. quæſt. 29. art. 1. ad 3. nihil efficiunt, quæ obiicit Pater Vaſquez. Qui optime expendit pro confirmando vero coniugio inter Mariam & Ioſeph aliam rationem Hieronymi loc. cit. & Damaſceni 4. de fide cap. 15. quia nimirum niſi Ioſeph verus eſſet coniux non oſtenderetur per generationem ipſius origo Mariæ. Hanc etiam rationem ſupra appoſui ex Auguſtino in libro quinto contra Iulianum capite 9. 12. *Vera reſponſio.*

13. *Ruper.* Ex his constat recte pronunciasse Rupertum lib. 11. de victoria Verbi cap. 19. *Desponsatio Virginis diabolum fellit, & cunctos satellites eius; vt nescirent sacramentum, cuius sciendi nondum erat tempus.* *Theophy.* Et Theophylactus; *Diabolus cum audisset, quod virgo vterum gerit* (quia scilicet sciebat ab Esaia prædictum Messiam ex Virgine nasciturum) *obseruauit virgines, vt igitur deceptor deceptatur desponsdat virginem.* Et quia diabolo facile erat Virginem à corrupta discernere singulari Dei voluntate effectum est, vt Deiparæ Virginitatem non aduerteret, quamuis cognosceret Iesum esse filium Mariæ.

14. *Exponuntur PP. qui negare videntur verum matrimonium inter Deiparam & Iosephum.* Colligitur ex Patribus nuper allegatis nobis non officere testimonia eorumdem Patrum qui asseruisse videntur non fuisse verum matrimonium, sed duntaxat sponsalia: nam apud omnes constat Augustinum disertissime docuisse verum intercessisse matrimonium, & nihilominus eisdem vtitur quandoque verbis, quæ proferuntur à Patribus, qui in contrariam sententiam iuisse videri possunt: nam sicut Bernardus (quem etiam *Benar.* supra monstraui verum matrimonium admisisse inter Mariam & Iosephum, vt rationes ab ipso adductæ aperte ostendunt) homil. 2. super *Missus est*, ait Iosephum non fuisse maritum, ita *August.* Augustinus tom. 9. lib. 4. ad Catechum. cap. 8. ait non fuisse coniugem: nam de Maria inquit: *Sentit prolem; quæ se ignorat coniugem*, & nihilominus illam alibi coniugem vocat; nam tom. 7. lib. 2. de peccato originali cap. 40. *Liberat* (inquit) *qui de coniuge natus est, quæ non pertulit virum*, & tom. 10. serm. 21. in Natali Domini: *Peperit coniugata coniugij creatorem*; quia scilicet duæ illæ propositiones quæ videntur oppositæ, sub diuersis sensibus sunt verissimæ: etenim Maria non fuit coniux coniugio consummato, licet fuerit coniux coniugio rato. Vnde Augustinus lib. 1. de nuptiis, & concupisc. cap. 11. *Non fallaciter dictum est ab Angelo ad Ioseph noli timere accipere Mariam coniugem tuam; coniux vocatur ex prima fide desponsationis; quam concubitu nec cognouerat, nec fuerat cognositurus. Nec perierat, nec mendax manserat coniugis appellatio, vbi nec fuerat, nec futura vlla carnis commixtio.*

15. *Ansel.* Anselmus etiam in hymnis de B. Maria in conclusione salutat illam, appellatque innuptam: *Damas.* *Tu sola mater innupta*, nec non Damasc. in versib. de Christi Natiuit. *Ex innupta Virgine*, & in *Hierony.* Cantic. Ecclesiast. *Genitrix innupta*, Hieronymus *Ildephon.* contra Iouinianum *Mater ante quam nupta*, Ildephonsus serm. 2. de Natiuit. Mariæ, illam nuncupa- *Nyssen.* uit, *vuluam innuptam*. Similiterque Nyssenus de baptismo Christi docet ipsum processisse ex Vir- *Chrysip.* gine innupta. Chrysip. serm. de Deipara: *Quæ nul-* *Nazianz.* *las* (inquit) *nouit nuptias.* Nazianzenus in carm. *Pruden.* de Christo, *Innuptaque mater.* Prudentius in Phycomach. de pugna pudicitiæ, & libidinis: *Atque innupta Deum concepit.* Et contra Hebionem: *In-* *Epipha.* *nuba virgo.* Epiphanius contra hæreses lib. 1. hæresi 28. pag. 3. *Desponsata enim Maria & non nupta*: hic autem modus loquendi neminem mouere debet; nam & illum amplectitur Augustinus, qui, vt diffitetur nemo, verum tuetur matrimonium inter Iosephum, & Mariam. Legatur ipse tom. 10. sermo. 22. Natiuitate Domini, vbi inquit: *Neque quia peperit innupta terretur.* Ideoque quandoque à Patribus vocatur innupta, & quandoque nupta, seu nuptias *Damian.* celebrasse dicitur. Sic Petrus Damianus serm. 46. de Natiuitate Virgo eam innuptam appellat dicens: *Puella innupta membris infunditur*, & nihilominus Opusc. 41. cap. 21. statuit Virginem nuptias celebrasse; *quia sine concubitu recte nupta appellantur.* Et S. Laurentius Iustinianus, *S. Laur. Iustin.* qui de connub. Verbi, & animæ Mariam dicit *Innuptam & fœcundam*, sermone de Annunciat. eandem appellat *immaculatam, & nuptam*, vti & illam vocat Ambrosius in cap. 2. Luc. *Nupta peperit.*

Adiicio & aliam huius expositionis confirmationem. Licet nemo dubitare possit Virginem 16. *Confirmatur expositio.* fuisse desponsatam Ioseph, tamen si solum verborum corticem attendamus, eodem modo quo Patres negare videntur Mariam fuisse vxorem, aut coniugem, negant fuisse desponsatam. Ac primo Nazianzenus in carm. de Christo patiente columm. 1. scribit: *Matrem absque sponso scimus.* *Nazian.* *Hesyc.* Hesychius homil. de S. Maria vocat Mariam, *non desponsatam*, & serm. 2. protulit: *Qua ratione fiam mater quæ non fui sponsa*, & sermo. 1. colum. 2. *Mater effecta est quæ minime sponsa fuit.* Et quod plus Augustinus propugnator veri matrimonij inter Mariam, & Ioseph serm. 3. in Natiuitate Domini inquit: *Concepit Virgo antequam sponsum haberet, parit antequam nubat.* *August.* Quia scilicet non fuit sponsa quoad tori portionem, nec spopondit debitum soluere. Non tamen licet negare fuisse proprie desponsatam, cum Lucæ 1. dicat *ad Virginem desponsatam viro.*

Pronunciant etiam non semel Patres Iosephum non fuisse virum Matris Dei vt Ana- 17. *Anast. Synaita.* stasius Synaita lib. 8. in Exameron: *Ioseph* (inquit) *non erat vir Matris Dei.* Nyssenus orat. in *Nyssen.* die Natalis Christi post medium introducit Mariam ita cum Angelo loquentem: *Quomodo sine viro mater ero, Ioseph enim sponsum noui, sed virum non cognosco.* Bernardus homil. 2. super *Bernar.* *Missus est* colum. 7. sub finem de Iosepho sic inquit: *Virum nominat, non quia maritus, sed quod homo virtutis erat, vel potius, quia iuxta alium Euangelistarum non vir simpliciter sed vir eius dictus est, merito appellatur quod necessarie putatur.* Cæterum recusant appellare illum virum Mariæ secundum viri officium; nam secundum officium fuit solummodo putatiuè vir; quia iuxta Isidorum libro 12. Ethymolog. capite 2. dicitur vir, *quod vi agat fœminam.* Quo etiam sensu Patres aliqui negarunt matrimonium inter Mariam & Iosephum, eo quod iuxta Augustinum libro 19. contra Faustum *August.* cap. 22. *Matrimonium ex hoc appellatum est, quod non ob aliud debeat fæmina nubere, quam vt mater fiat.* Vnde Hugo Victorinus (qui ex instituto probat verum matrimonium inter Iose- *Victorin.* phum, & Mariam) Epist. Pauli ad Corinth. *Primum* (ait) *est coniugium secundum coniugij officium.* Attamen vt docet optime Rupertus in Deu- *Rupert.* teronomium lib. 1. cap. 2. *Sanctio coniugij non tam in coniunctione vel commixtione carnis, quam in sacramento desponsionis est.* Sufficitque hoc vt Ioseph proprie, & non solum putatiue dicatur vir, vt optime obseruat Paschasius in Matth. *Paschas.* libro 1. sub iis verbis: *Et ideo recte hic virum accipimus, maxime cum in eo affectus fruetur amoris, quod est verum coniugium, & in ea fructus sine coitu inuentus est nuptiarum.*

Quia tamen coniugium sæpe vsurpatur secundum coniugij officium seu copulam, ideo 18.
aiebat

aiebat Chrysostomus homil. 4. in Matth. *Copula non in fæ..us solemne coniugij, sed in consortium communis habituali.* Ideoque Augustinus in lib. de bono coniugali cap. 3. confirmat coniugium non esse necessario propter filiorum procreationem, *sed posse esse propter ipsam naturalem in diuerso sexu societatem*, absque fine procreationis filiorum. Et lib. 23. contra Faustum cap. 8. in fine supponit finem procreandi filios posse deficere à vero coniugio: *Et ne homines* (aiebat) *fideles Christi id quod sibi coniuges carne miscentur, tam magnum in coniugio deputarent, vt sine hoc coniuges esse non posse, non crederent, sed potius dicerent fidelia coniugia multo familiarius se adhærere membris Christi, quanto potuissent imitari parentes Christi.* Et lib. 1. de nuptiis & concupiscent. *Absit vt inter illos vinculum coniugale rumpatur, immo firmius erit, quo magis ea pacta secum inierint, quæ charius, concordiusque seruanda sunt non voluptariis corporum nexibus, sed voluntariis animorum affectibus.*

19. Neque difficultas quæ apparet in vero coniugio inito inter Mariam, & Iosephum aliqua ratione expeditur ab his qui putarunt non verum matrimonium, sed sponsalia duntaxat interuenisse post emissum votum perpetuæ castitatis: nam vouentibus castitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere damnabile est iuxta canonem *vouentem* dist. 27. & 17. quæst. 1. qui canon ex Hieronymo refertur à Gratiano, & Magistro, cum tamen in eo non inueniatur. Similia tamen verba habet Augustinus lib. de bono viduitatis cap. 8. quæ referuntur dist. 27. can. *nuptiarum* vbi ait: *Quæ* (nempe continentia) *expetita, & electa, & voti debito oblata, iam non solum capessere nuptias, sed etiam si non nubant, nubere velle damnabile est.*

20. Ad hæc, Vt minimum fuit contractus sponsalitius inter Iosephum, & Mariam, vt certo constat ex verbis Luc. cap. 1. *Ad virginem desponsatam viro*, & Matth. cap. 1. *Cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph*, & rursus: *Ioseph autem vir eius*: atqui contractus ille sponsalitius ex se continet matrimonij promissionem, ac proinde aliquando in verum matrimonium transiuit: quia nequit dici ipsos adinuicem sibi fidem non seruasse, quod non fieret absque peccato infidelitatis, aut in iustitiæ: nam sponsalia vt regulariter fiunt, reddunt ius iustitiæ ad rem, licet non conferant ius in re; neque aliud dici valet, nempe Iosephum & Mariam sibi inuicem remisisse debitum ex contractu sponsalitio consurgens; quia inde fieret aliquando sponsalia fuisse soluta, & ex tunc Iosephum non fuisse Mariæ sponsum, quod derogat dignitati Iosephi.

Firmatur amplius matrimonium Deiparæ cum Ioseph. Luc. 1. Matth. 1.

21. His accedit multum detrahi de perfectione virginitatis B. Mariæ si intercessisset contractus sponsalitius quo se obligaret ad ineundum verum matrimonium cum ordine ad liberorum procreationem, & cum voluntate reddendi debitum si à Iosepho peteretur; quemadmodum illa voluntas qua posteà matrimonium contraheret non parum læderet perfectionem virginitatis Mariæ: nam voluntas copulæ etiam licitæ perfectioni virginitatis aduersatur. Additque Azor tom. 3. part. 3. cap. 2. in quarta difficultate ex S. Thoma & communi opinione per affectum voluntatis deliberatum, quo virgo velit copulam carnalem licitam, aut illicitam amitti virtutem virginitatis, licet quando solum amittitur per affectum voluntatis opere non secuto reparetur per pœnitentiam, siue affectum contrarium. Monuitque supra in quæsito quarto virtutes Euangelicas, quæ in certis consilijs consistunt, absque culpa amitti posse; sicut paupertas Euangelica, castitas vidualis, & castitas virginalis. Sed quidquid sit de illa quæstione, illud nobis sat erit si multum, aliquid ve perfectionis virginitatis detraheretur per illud propositum ita nubendi, quod in dubium verti non potest. Licet aureola virginitatis non admittatur solo illo proposito ineundi tale coniugium.

22. Quare aduertit Sotus in 4. dist. 31. art. 2. si Ioannes Euangelista fuit ille sponsus in cuius nuptiis Christus aquam in vinum conuertit non fuisse tam virginem mente, quam B. Virgo, licet fuerit virgo non solum corpore, sed etiam mente per mutationem propositi, quia postea virginitatem voto firmauit, quod ad aureolam satis est. Nisi quis etiam dicat non contraxisse matrimonium lege communi consummandi, quod non facile suadebitur. Quare graues authores putant illarum nuptiarum sponsum Ioannem non fuisse, quia virginitati Ioannis illud matrimonium non fauet: etenim præstantior est virginitas, quæ ad coniugium communi more contractum non peruenit. Vnde Augustinus tract. vltimo in Ioannem scribit: *Sunt qui senserint, & ij quidem non contemptibiles sacri eloquij tractatores, à Christo Ioannem Apostolum propterea plus amatum, quod neque vxorem duxerit, & ab ineunte pueritia castissimus vixerit. Hoc quidem in scripturis canonicis non euidenter apparet. Veruntamen id quoque multum adiuuat congruentiam huius sententiæ, quod illa vita per eum significata est vbi non erunt nuptiæ.* *August.*

23. Quod si Virgo communi modo contractum sponsalitium celebrasset, sicut verum propositum habuisset contrahendi postea matrimonium animo procreandi filios, saltem si à Iosepho debitum peteretur, ita & ab initio illud propositum habuisset filios procreandi, & sicut non promisisset absque animo exequendi promissum, ita neque absque animo exequendi id ad quod promissum obligaret. Itaque radicalis obligatio ex iustitia ad procreandos liberos non potest non censeri nimis repugnans sanctitati, & perfectioni Deiparæ.

Sect. IV.

Supposito vero matrimonio inter Iosephum, & Deiparam, & voto Virginitatis ante nuptias, examinatur prima responsio, & eiicitur.

1. Sanctus Tho. 3. p. q. 28. art. 8. ad 1. & in 4. d. 30. q. 2. art. 1. existimans illicitum esse nubere, aut velle nubere post emissum absolutum votum virginitatis, putauit Deiparam ante nuptias non vouisse absolute castitatem, sed conditionatè, nimirum *si Deo*, placeret. Putatque non aliter potuisse elicere votum, quia virginitas in veteri lege erat in opprobrio, & prohibita, ac proinde B. Virgo non potuit votum absolutum virginitatis nuncupare: cùm non posset absolute promittere quod contra Dei legem esse sciret, donec sibi reuelaretur diuina concessio vt virginitatem seruaret. Idem fundamentum de quo *S. Thomæ responsio.*

diximus sect. 1. (amplexus est Caietanus vbi & S. Tho. necnon Albertus Magnus in 4. dist. 30. art. 8. Henricus Gandauensis quodlib. 9. quæst. 11. & alij quos citat & sequitur Henriquez lib. 11. de matrim. cap. 15.

2. Quam responsionem excutit Rebellus lib. 2. quæst. 13. sect. 2. quia hæc conditio *nisi Deus sibi aliud placere reuelet*. Generalis est, & in omni voto quantumuis absoluto, ac solemni saltem implicite continetur. Sed non vrget hoc obiectum sumptum ex Scoto in 4. dist. 30. quæst. 2. nam iuxta illam sententiam astruentem virginitatem tunc temporis esse illicitam, conditio apposita voto (vt recte obseruauit P. Vasquez supra) esset hæc, *si Deus virginitatem permiserit*, suspensaque maneret, ait Vazquius executio voti, donec auferret Deus prohibitionem. Quare non poterat votum illud sortiri rationem absoluti, cum vis obligandi suspenderetur, & solum obligaret pro tempore futuro, pro quo virginitas non esset vetita. Neque in omnibus votis intelligitur conditio, *si auferatur prohibitio*, quæ supponitur de facto. At vero in communi sententia, ac nostra, conditio esset, *nisi Deus aliter ordinauerit*, & ex tunc votum inciperet obligare, quia tunc licebat propositum virginitatis, & hæc conditio ei voto tacite inest.

Non recte refutatur a Rebello.

3. Negari nihilominus nequit votum illud etiam iuxta sententiam S. Tho. habere ab initio aliquam absolutam vim obligandi, nam obligabat expectare conditionem pro omni tempore pro quo liceret illam expectare: nam qui vouet aliquid sub conditione censetur virtute duplex votum emittere, alterum conditionis non impediendæ, & alterum standi voto posita conditione. Neque Deipara voueret sub conditione nisi aliquam conciperet spem apponendæ conditionis. Communiterque Iudæi, si aliquos Essenos excipias putabant magis placere Deo matrimonium fœminarum quam ipsarum virginitatem; nam vt inquit Nyssenus oratione in die Natalis Christi referens historiam S. Annæ: *Habebatur in matribus ex lege quidam honor, quo carebant fœminæ quæ liberos nullos susceperant*. Ob idque putare potuerunt prædicti authores Deiparam non emisisse absolutum votum castitatis, sed conditionatum, quia virginitatem, vt Augustinus scripsit lib. de sancta virginitate cap. 4. Israelitarum mores adhuc recusabant. Obeandemque causam nos sect. 2. diximus Mariam non manifestasse Sacerdotibus votum suum absolutum, sed conditionatum, si Deo placeret eius virginitas, indicans à Deo sibi fuisse inspiratum, vt ita voueret. Forsitan etiam putabant Iudæi magis placere Deo matrimonium etiam ex parte viri, quam ipsius virginitatem, quia ex illa gente nasciturus erat Messias, licet secundum se melior esset virginitas, quam matrimonium, & ideo in honore habebantur viri virginitatem colentes, qui ex peculiari Dei instinctu illam credebantur elegisse.

Nyssen.

4. Admittendum tamen non est B. Virginem solum emisisse votum virginitatis conditionatum, quia oppositæ sententiæ fundamenta, si quid probant, pariter monstrant B. Virginem in copulam carnalem aliquomodo habuisse consensum non solum sub conditione *si Deo placet*, cuius conditionis meminit S. Tho. 3. p. quæst. 29. art. 2. in corpore, sed etiam sub conditione quod peteretur à Iosepho. Ideo enim votum non fuisse absolutum videtur contendere hæc sententia, quia supponit hunc consensum saltem implicite interuenisse, pro qua sententia nonnullos Scholasticos refert Vasquez dicta disp. 125. cap. 7. nec dissentit S. Tho. in 4. dist. 30. quæst. 2. art. 1. ad 3. & art. 2. ad 1 licet solùm loquatur de consensu implicito, qui ab aliis dicitur consensus in obligationem ad copulam: hoc tamen minime est admittendum; alioqui etiam potuisset eodem modo Deipara apud se statuere reddere debitum si peteretur, & Deus illud non remisisset, quod de puritate Mariæ sentire indignum est; nam est contra perfectionem virginitatis, vt sectione sequenti late ostendam.

Votum virginitatis à Deipara emissum fuit omnino absolutum.

Secundo, quia si stante voto absoluto virginitatis esset illicitum matrimonium contrahere, non posset Deipara licite illud inire præcedente illo voto conditionato virginitatis, si Deus ad illam seruandam concessionem daret: ex vi namque illius voti conditionati tenebatur Deipara expectare positionem conditionis antequam matrimonium celebraret; cum non deesset spes purificandæ conditionis. Sicut enim ratione illius voti conditionati non posset licite exigere debitum, ita neque posset licite se obligare ad illud reddendum, si semel votum absolutum præcedens tali obligationi obstat, ne licite fiat. Quod si dicas B. Virginem contraxisse accepto prius oraculo, nunquam sibi à Ioseph fore debitum petendum, & ideo votum illud non fuisse matrimonio obstaculum. Contrá est, quia si hoc sufficeret vt nullam tali voto iniuriam faceret contrahendo, etiam quanuis votum fuisset absolutum, potuisset contrahere matrimonium accepto diuino responso nunquam à se fore debitum petendum, non est igitur vnde negetur tale votum fuisse absolutum. 5.

Tertia, impugnatio sit. Falso supponitur votum illud non fuisse absolutum, sed solum conditionatum, *si Deo placet*. Etenim ante Annunciationem illud votum erat omnino absolutum, atqui votum quod fuit ante Annunciationem fuit etiam ante nuptias, igitur B. Virgo ante nuptias emisit votum absolutum virginitatis. Discursus tenet. Maior constat ex tota sect. 1. & colligitur ex verbis Lucæ. 1. *Quoniam virum non cognosco*, id est non possum cognoscere, quod non diceret si votum fuisset conditionatum sub conditione quod Deus virginitatem permiserit: nam statim sibi repræsentaretur Deum virginitatem non permittere. Fidem maximam habuit ipsa verbis Angeli, & cognouit nomine Dei & vt ipsius nuncium fuisse allocutum, & inquirit quomodo conceptio illa esset peragenda, quia virginitatis voto erat obstricta; inepte autem repræsentaret votum suum, si solum esset sub conditione quod Deus ibi permitteret virginitatem; sicut non recte repræsentaret propositum seruandæ virginitatis, si Deus illam permitteret, quia statim deprehenderet Deum illam non permittere. Quia tamen ex peculiari instinctu Spiritus sancti absolute vouit virginitatem repræsentat votum suum. 6.

Declaro, & confirmo discursum, suppono absolute B. Virgo se virum cognoscere non posse dicens: *Quoniam virum non cognosco*; hoc est, *quoniam virum me cognoscere nefas est* vt clamat contextus, & exponunt Augustinus lib. de sancta Virginitate cap. 4. 7.

Beda

Beda Luc. 1. Bernardus homil. 4. super *Missus est*, Hugo tom. 3. lib. de Mariæ Virginitate perpetua cap. 1. post medium, & alij allegati sect. 1. Quibus assentiuntur communiter Theologi: atqui si votum fuisset solum conditionatum, sub illa scilicet conditione, si Deus virginitatem permiserit, non potuisset B. Virgo absolute supponere virum non posse cognoscere, igitur vt supponeret absolute se non posse cognoscere virum, oportebat vt ex beneplacito Dei votum absolutum virginitatis vouisset certo sciens votum illud perpetuo seruandum. Ideoque modum conceptionis inquirit supponens conceptionem futuram operâ viri. *Quomodo fiet istud*, aiebat, id est, conceptio ista, quia certa summe virum non posse cognoscere, & ideo habeo causam interrogandi. Audi Gregorium Nyssenum
Nyssen. in oratione de Christi Natiuitate: *Interdicta mihi est viri consuetudo, vt virum cognoscam fieri non*
Bernar. *potest, quo pacto hoc mihi continget?* Bernardus homil. illa 4. *Quomodo fiet istud? Cum sciat Dominus votum esse ancillæ suæ non cognoscere virum,*
August. *quo ordine placebit ei vt fiat istud?* August. lib. de sancta Virginitate cap. 4. *Non quæsisset vtique quomodo promissum sibi filium fœmina paritura esset, si concubitura nupsisset?* id est, si nupsisset relicta facultate ad concubitum, eo quod nesciret Deum sibi magis complacuisse in virginitate Mariæ. Alia mox afferentur.

7. Etiam ante nuptias. Quo eodem Augustino probatur etiam ante nuptias habuisse idem votum absolutum virginitatis; nam supponit non interrogaturam in Annunciatione, *Quomodo fiet istud*, si nupsisset absque tali voto virginitatis. Inde etiam probat
Nysse. Nyssenus supra virginem non ductam fuisse à Iosepho liberorum causâ, quod argumentum supponit Virginem ante nuptias non cauisse voto, quod in Annunciatione habere ostendit; *Si enim* (scribit) *liberorum causa ducta fuisset à Ioseph, quo modo parituram Angelo pronuncianti, se rem nouam, & alienam audire præsensisset?* Vbi etiam satis declarat votum illud fuisse absolutum, inquiens: *Verum quia carnem Deo consecratam, tanquam sanctum aliquod oblatum munus, oportebat intactam, integramque præstare, idcirco licet, inquit, Angelus sis, licet è cælo venias, licet quod ostenditur naturam superat humanam, tamen me*
Metaphr. *virum cognoscere nefas est.* Vtrumque comprehendit Metaphrastes in oratione de vita, & dormitione Mariæ sub illis verbis: *Quid autem Maria, audi puram vocem virginis, Angelus partum annunciat, & illa adhæret virginitati, & neque potest Angelo non credere neque discedit ab his, quæ statuerat. Est, inquit, mihi prohibita viri consuetudo quomodo enim erit mihi hoc, quoniam virum non cognosco? Hæc vox Mariæ est demonstratio eorum, quæ arcanè, & occultè narrantur. Si vero eam Ioseph acceperat in Matrimonium, quemadmodum ei visum est alienum, quod partum ei ante significaret, si omnino expectauerit ei fieri water lege natu a, quando quidem carnem, quæ Deo fuerat consecrata, veluti quoddam sanctum donarium intactum conseruari oportebat.* Igitur etiam ex modo, quo contraxit nuptias, supponit esse mirabile vt fiat mater, quod non esset si solum emisisset votum sub illa conditione si Deus virginitatem permiserit: nuncupauit ergo votum absolutum virginitatis cognoscens id esse Deo acceptabilius, quia vt ait Arnoldus Abbas in tract. de laudibus Virginis Mariæ acceperat hoc ipsum Deo non ex responso Angelico, sed ex inspiratione secreta.

Consentitque Anselmus lib. de excellentia Virginis cap. 4. Et clarius Rupertus lib. 3. in Cantic. ad illa verba, *in vno crine colli*, supponens noluisse habere virum, quia virginitatem vouit, indicatque Bernardus sermone 4. de Assumptione statuens ipsam absolute proposuisse Angelicam ducere vitam immobili proposito. Neque aliquis ex Patribus insinuat votum fuisse conditionatum, sed potius Bartholomæus Apostolus apud Abdias libro 8. histor. votum Virginis proponit his verbis: *Offero tibi virginitatem meam.*

Ideo Hugo Victorinus lib. de Mariæ virginitate perpetua supponit Virginem promisisse Deo virginitatem, & hoc præsupposito disquirit, quâ ratione postea inierit matrimonium, cui difficultati non occurrit affirmando ipsam sibi persuasisse potuisse inire matrimonium in ordine ad copulam, quia tale matrimonium non nocebat voto, sed aliunde difficultatem expedire curat adhibito responso, quo ostenditur licere matrimonium, quamuis præcesserit votum absolutum virginitatis. Vnde hoc ipsum bene colligit P. Vasquez supra cap. 4. ex illis verbis Ruperti lib. 3. in Cant. prope finem: *Quia votum egregium Deo prima vouisti, votum virginitatis: attamen desponsari viro non renuisti*, quoniam supponere videtur Rupertus votum fuisse absolutum; aliàs nihil mirandum adderet dicens; *attamen desponsari viro non renuisti.* 8. Ruper.

Quarta confirmatio sit; quoniam per votum absolutum securior redderetur Virgo de seruanda sua virginitate, & non possumus existimare votum fuisse solum conditionatum nisi quod in lege vetita esset virginitas, quod fundamentum non solum falsitate laborat sed ex illo efficitur matrimonium ab ipsa fuisse celebratum cum animo dandi operam liberis; nam Virgo debuisset habere propositum, quod erat in præcepto. Et hunc videtur esse sensum S. Thomæ dicentis B. Virginem nuptias celebrasse secundum quod mores illius temporis exigebant, quod audire recusant aures piæ. Vnde quicunque existimat virginitatem sub veteri lege licuisse nullo fundamento sibi persuadere potuit B. Virginem non absolute, sed conditionate virginitatem Deo promisisse. Et quicunque aiunt Virginem post celebratum matrimonium virginitatem absolute nouisse non possunt existimare, si semel ante nuptias votum virginitatis nuncupauit, non absolute, sed conditionatè vouisse, quia absolutum votum maiorem indicat amorem erga virginitatem. Et quamuis virginitas sub illa lege esset prohibita, adhuc dicendum esset ex diuina concessione, & beneplacito Mariam absolute ante nuptias virginitatem vouisse, quemadmodum ex eadem concessione, & beneplacito admittitur post nuptias votum absolutum fuisse emissum. Quod saltem sufficienter colligitur ex illo Luc. 1. *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco.* 9. Quarta confirmatio.

Denique probari solet nostra conclusio quia non est cur aduersarij non percipiant matrimonium posse ab initio celebrari separando dominium vtile seu obligationem ad vsum, à dominio proprietatis, vti post celebratum matrimonium hæc duo possunt separari; nam si aliquis coniugum in adulterium labatur, deobligatur alter ab obligatione reddendi debitum cap. *significasti*, & cap. *gaudemus*, de diuortiis, quia in contractu inest tacitè conditio illa si alter pactum seruet, sunt 10. Vltima probatio.

Z 3 igitur

igitur illa duo separabilia. Et qui post matrimonium consummatum professionem emittunt priuantur iure petendi debitum propter solemne votum cap. *cum sit* cap. *vxoratus*, cap. *veniens, de conuersione coniugatorum.* Aliaque exempla, quæ rem magis declarent, & persuadeant afferemus postea: nam hæc ratio sic proposita inefficax est.

Sect. V.

Communior altera responsio refutatur.

1. Secunda solutio admittit Deiparam ante nuptias absolute vouisse virginitatem, & vt argumentum diluat duplicem distinguit consensum, vnum in copulam, alterum in obligationem ad copulam, & ait Virginem nubendo non habuisse, neque habere potuisse consensum in copulam carnalem absque voti violatione; habuisse tamen consensum in obligationem ad copulam, cum de ratione matrimonij sit obligatio ad eam reddendam, si petatur, quoniam minime petendam certissime cognouerat Deipara ex reuelatione Spiritus sancti. Ita P. Suarez 3. p. q. 29. art. 2. sect. 1. Thomas Sanchez lib. 2. de matrim. disp. 2 §. num. 4. & alij Scriptores huius sæculi post Scotum in 4. dist. 30. q. 2. Bonauenturam ibidem, & Gandauensem quodlib. 9. q 2.

Suarez. Thom. Sanchez. Scot. Bonau. Gandau.

2. Hæc tamen sententia mihi nuquam probari potuit, quia non potest non esse contra votum virginitatis consentire in copulam si petatur, etiamsi ex oraculo Spiritus sancti certo cognoscatur non fore petendam, non secus ac si consentiret Deipara in copulam conditionalem cum viro aliquo iam demortuo, si viueret, quamuis ille consensus solum esset prædicto modo conditionatus; vel si cum eodem voto nuberet homini iam moribundo, seu constituto, vt ita loquar, in agone parcarum, cum omnimoda morali certitudine de nunquam exigendo debito ab aliquo illorum, & maxime ab illo, qui iam agebat animam.

Non componitur votum Virginitatis Deiparæ cum obligatione reddendi debitū Iosepho si ab ipso peteretur quamuis Virgo certò cognosceret non petendum.

3. Ratio à priori est, quia per votum virginitatis suscipitur obligatio non communicandi alteri vsum corporis, & per matrimonium iuxta hanc sententiam suscipitur necessario noua obligatio communicandi alteri vsum corporis, scilicet ei, cum quo contrahitur, si illum petierit, & ideo nequit posterior obligatio non præiudicare priori. Per accidensque se habet, quod sit, vel non sit vsus petendus. Sicut peccaret, qui duceret vxorem post votum simplex castitatis, etiam si moraliter certus esset, quod ante copulam ingrederetur religionem. Confirmatur quoniam ex natura rei nefas est rem sacram obligare vsibus prophanis, quamuis sit omnino certum prophanum vsum non sequendum. igitur & ex natura rei est contra votum castitatis vere consentire in obligationem ad copulam carnalem, si petatur, non solum ratione propositi, aut periculi violandi votum, sed etiam independenter à tali periculo, licet certo cognoscatur minime petendam copulam.

Ratio à priori.

Confirmatur.

4. Eaque propter non videtur probanda doctrina P. Vasquez loco citato disp. 125. cap. 6. num. 52. & aliorum apud ipsum, vbi contendit probare votum castitatis non alio ex capite reddere illicitum matrimonium, quam ratione propositi aut periculi violandi votum: verissimum nanque puto etiam independenter à tali periculo esse illicitum post votum simplex castitatis inire matrimonium cum tali obligatione, neque solum est illicitum iure Ecclesiastico, sed etiam diuino, & naturali. Legatur Thomas Sanchez lib. 1. de sponsalibus disp. 45. n. 7. vbi cum alijs plurimis monstrat illud matrimonium esse illicitum idque probat non solum quia sic contrahens exponitur periculo mutandi animum, & ita violandi votum, sed etiam quia derogatur dignitati voti castitatis & religionis dum ita contrahitur, cum absolute iure cautum sit talia vota impedire matrimonium contrahendum cap. *rursus* & cap. *consuluit*, & cap. *insinuante*, *qui clerici vel vouen.* Fundanturque hæc iura in ratione naturali, vt mox dicam. Quod apertius constat ex tertio eiusdem authoris fundamento; quia scilicet, contra rationem pugnat vt quis alteri tradat sui corporis potestatem, ad idque se obliget, quod implere minime intendit: hæc enim ratio probat manifeste rationi rectæ repugnare secundum se tale matrimonium inire. Quare difficulter hic author iuxta sua principia potest defendere verum intercessisse matrimonium inter Mariam, & Iosephum.

Vasquez reijcitur. Cur Votum castitatis reddat illicitum matrimonium.

5. Hinc etiam est vt vota castitatis, religionis, suscipiendi sacros ordines, si præcedant sponsalia ea dissoluere seu annullare, secluso etiam damno violationis voti, quia sunt promissio rei illicitæ cap. *Rursus*, *qui clerici*, *vel vouentes.* Quod verum est etiam si sponsalibus subsecutis addatur iuramentum, vt colligitur ex eodem cap. *Rursus.* Ideoque recte Basilius lib. 7. de matrim. cap. 22. num. 4. supponit votum castitatis iure diuino impedire matrimonium in ordine ad copulam, (quod intelligi debet cum obligatione ad copulam) quia contrahi nequit per se absque peccato. Neque probo, quod idem author pronunciat lib. 6. cap. 12. num. 5. nimirum si is qui tenebatur voto religionis careat periculo remanendi in sæculo, & consummandi, non peccare mortifere contra votum si nubat animo ingrediendi religionem intra bimestre, licet sit quædam otiositas actus & contractus, in quo non apparet culpa lethalis. Non inquam id probo, quia intercedit peccatum contra religionem dum res Deo sacram obligatur vsibus prophanis. Quod si solum esset malitia otiositatis actus, sæpe excusaretur quis à quauis culpa, quia possent occurrere plures honesti fines ad ita contrahendum. Sed neque probandum est, quod ibi supponit eum qui ita contrahit ignorante puellâ, nullam facere iniuriam puellæ, quia contrahentes ius habent transeundi ad religionem intra tempus bimestre, ac proinde siue alter coniux sciat, siue ignoret votum nulla illi fit iniuria. Dicendum nanque est inferri puellæ iniuriam dum ipsi non fit manifestum tale votum; quia cogit ipsam absque nuptiis esse donec profiteatur, & si egrediatur esse vxorem monachi cum aliquo dedecore, & eo professo non ita facile nubet alteri, quoniam multi existimabunt eam fuisse desertam ob aliquod vitium, ac proinde decipitur puella in re graui dum non manifestatur illi tale votum; quando autem nullum est tale votum aut propositum non decipitur puella in contractu, sed ipsa se voluntarie subiicit legi concedenti tempus bimestre vt possint ante consumatum matrimonium transire ad religionem.

Votum religionis præcedens sponsalia, ea dissoluit.

Basilius. Ponce.

Impugnatur.

6. Idem nobiscum sentiant necesse est quotquot putant votum solemne professionis religionis vi sua, ac iure naturali diuino irritare matrimonium postea initum; ducuntur enim quia iure naturæ res vni tradita, inualide traditur alteri, atqui per votum

votum solemne religiosi transfertur dominium in Deum, ita vt iam non habeat religiosus dominium sui corporis ad vsus matrimonij, ergo iure naturæ nequit transferri dominium in coniugem per matrimonium: atqui per votum simplex castitatis iuxta hanc sententiam traditur ius ad rem, licet non tradatur ius in re, & dominium, ergo licet valide alteri tradatur dominium, seu ius in re, non tamen licite. Et quamuis hæc sententia, quam tenet S. Thomas in 4. dist. 38. quæst. 1. art. 1. quæstiuncula 3. corpore cum aliis fere innumeris apud Thomam Sanchez lib. 6. de matrim. disp. 26. num 4. nobis non probetur: tamen occasionem nobis præbet confirmandi quæ diximus; nam Thomas Sanchez, lib. 7. disp. 11. numer. 4. inde probat votum simplex castitatis non irritare matrimonium, quia simplex votum non importat corporis traditionem, sed solam promissionem, & ea est promissionis natura, vt reddat illicitam translationem rei promissæ in alterum à promissario, non tamen illam irritam reddat, quia facta est à vero domino, igitur postquam per votum castitatis se Deo obligauit ad non vtendum corpore, non licite potest strictiori vinculo se obligare alteri ad vsum rei, ac proinde postquam se Deo obligauit ad virginitatem, non potuit se obligare alteri ad copulam licita obligatione. Rationem vero, qua vtitur Th. Sanchez ne votum simplex irritet matrimonium, quia scilicet in voto simplici fit nuda promissio sine traditione, contemnit Basilius lib. 6. cap. 12. n. 1. quia neque traditio habet vim dirimendi matrimoniũ nisi illi accedat ius Ecclesiasticum, & ideo multis annis (vt latissime, & noua vt putat eruditione probat) vota religionis castitatis non dirimebant matrimonium, quamuis intercederet ibi vera traditio, & acceptatio. Hoc tamen sinistre opponitur; quia solum contendit Sancius necessariam esse traditionem, & abdicationem dominij, vt postea non possit transferri dominium in alterum; per solam autem promissionem non abdicatur dominium, ac proinde valide potest in alium transferri, quia illa translatio fit à vero Domino: non tamen idcirco vult traditionem, quæ fit etiam per professionem solemnem natura sua irritare matrimonium; cum potius disp. 26. lib. illo 7. dicat solo iure Ecclesiastico professionem solemnem dirimere matrimonium, quia traditio rei vel personæ ex iustitia, proueniens est diuersæ rationis ab ea, quæ ex religione descendit, neque vna alteram expellit: nam coniugatus potest de licentia cõiugis valide profiteri, quin dissoluatur prior traditio. Immo licet Basilius lib. 7. cap. 22. putet primum omnium nostrum Christophorum à Castro docuisse vota religiosorum antiquitus non habuisse vim dirimendi matrimonium, & ab illo non illibenter accepisse illud placitum, cui illustrando inuigilauit, tamen Thomas Sanchez loco nuper citato late id ipsum probat, nimirum olim vota religionis, & professionem non diremisse matrimonia. Idque probat ex Cypriano Epist. 11. ad Pomponium, Augustino lib. 9. de bono viduitatis cap. 9. 10. & 11. Confirmat, quia in Concilio Ancyrano cap. 19. & refertur cap. *Quot quot* 27. quæst. 1. & Eliberitano canone 13. & refertur cap. *Virgines* 27. q. 1. & Chalcedonensi can. 15. & refertur cap. *Si qua virgo* 27. q. 1. virginibus sacris, quæ post continentiæ votum nupserant pœna indicitur, quia à nuptiis separari iubeantur. Quibus etiam testimoniis munitur Basilius.

Quo fundamento dictus asserat Thom. Sanchez votum simplex non irritare matrimonium.

Vendicatur ab impugnationibus Basilii.

7. Et vt omittamus illa, quæ parerga videntur, non video qua consequentia dixerit Basilius lib. 6. cap. 12. n. 4. si is qui voto castitatis obstringitur contrahat cum expressa conditione voti castitatis seruandi vel non consummãdi, & faciendi cuncta, quæ pertinent ad voti impletionem, nullum peccatum esse contrahere matrimonium post tale votum; quia, vt supra aduerti, ipse lib. 12. cap. 12. n. 1. loquitur de voto castitatis secluso damno, seu periculo violationis illius, aut alio simili, & affirmat tale votũ præcedens dirimere sponsalia; quia post votum illud inique promittitur matrimonium, igitur à fortiori tenetur sentire non contrahi matrimonium absque peccato, & sufficienter deprehenditur falso asseruisse in priori loco votum castitatis eatenus esse impedimentum ad contrahendum quatenus matrimonium est in ordine ad violandam castitatem, vel cum periculo violandæ castitatis. At cum tunc nullum sit periculum, nulla etiam erit violatio voti; etenim postea supponit nullum esse periculum violandæ castitatis, seu votum illius, & consequenter non contrahi animo violandi votum aut in ordine ad violandam castitatem; alioqui non solum esset periculum violandi votum, sed actu violaretur per tale propositum, & nihilominus putat sponsalia esse illicita, & inualida, igitur prius asserendum fuisset matrimonium illud in dicto casu esse illicitum, licet non esset inualidum.

Vrgetur Basilius.

Aliter etiam explicari potest falsitas illius responsionis, quam modo ex instituto reiicio: Etenim ille consensus in obligationem ad copulam si petatur, vt licitus sit, pariter efficit vt tunc liceat propositum reddendi debitum carnalis copulæ si peteretur postea, si tale conditionatum propositum supponeret per se non esse petendum debitum illud, minimeque ponendam conditionem illam, nemo enim licite obligatur ad aliquid illicitum: at propositum illud conditionatum nequit non esse contra votum castitatis, quemadmodum contra votum peccaret, qui post emissum votum castitatis absolutum, haberet actum conditionatum, quo vellet nubere tali fœminæ si ipsa viueret, aut habere copulam cum illa extra matrimonium, quamuis talis actus conditionatus per se supponeret conditionem illam minime purificandam, quia de se præsupponit illam fœminam obiisse. Sic & contra votum peccaret, qui, cum certo sciret post votum sibi superuenisse impotentiam coëundi, haberet voluntatem conditionatam copulæ sub conditione quod non esset impotens, quamuis talis conditionata voluntas de se supponeret illam impotentiam. 8.

Confutatur amplius sua responsio.

9. Indeque rursus fieret casu quo fingamus debitum postulari à Iosepho non esse contra votum illud reddere. Neque dicas destrui suppositionem in hac obiectione, quia matrimonium initur facta suppositione de non petendo debito & in argumento fingimus debitum illud postulari, non inquam, ita respondeas, quia ad cognoscendam naturam contractus optime fingitur ille casus quemadmodum facta illa suppositione non exigendi debitum; nunquamque purificandæ conditionis celebratur contractus cum obligatione reddendi debitum si petatur, ac proinde illa obligatio respicit casum in quo debitum peteretur, non ergo mirum si & nos arguendo eundem casum respiciamus, vt inde appareat natura illius voti, & quidditas contractus. Atqui per votum illud absolutum Deo promissum erat nunquam petere aut reddere tale debitum, ac proinde vo-

tum obligat nequis sibi imponat obligationem reddendi debitum si petatur.

10. Obiectio Scoti. Opponit nobis Scotus supra, si quis contraxisset sponsalia, & postea virginitatem vouisset, consulendum ei esset vt compleret matrimonium, & antequam consummaret ingrederetur religionem, & seruaret votum, igitur etiam licebit matrimonium contrahere cum voto virginitatis, si certissime cognoscatur coniugem nunquam petiturum debitum. Dissoluitur. Respondetur eum, qui post sponsalia vouit virginitatem animo manendi in sæculo non teneri ingredi religionem si bona fide credebat licitum esse votum. Et sunt qui putent sponsalia prius facta per votum simplex castitatis dissolui, quia semper sponsalibus inest tacita seu implicita conditio *nisi voluero ad meliorem statum transire*. Ita Basilius lib. 12. cap. 12. cum aliis apud ipsum putans id clare colligi ex cap. *veniens, qui clerici vel vouentes*. Melius tamen Thomas Sanchez lib. 1. disp. 43. oppositum docet, quia nullo iure inest sponsalibus tacita conditio, *nisi statum continentium elegero*, & Deus non acceptat promissionem rei prius alteri promissam. Viditque textum Thomas Sanchez, & manifeste illi obiectioni respondet, quia textus solum probat votum obligare in ipsius vouentis non tamen in alterius contrahentis damnum, & quia sermo erat in casu quo sponsus iam erat aliis nuptiis adstrictus, tenebatur sponsa non nubere alteri, sed castitatem seruare, & conceditur illi dispensatio aliud matrimonium ineundi. Et iuxta hanc sententiam quando votum aduenit post sponsalia, tenebitur vouens contrahere matrimonium, nec non & reddere debitum accedente tempore obligationis, quin aliqua sit obligatio ingrediendi religionem; nam iste religionem minime vouit, & quamuis non possit aliter integre seruare votum, non erit obligandus ad rem nimis arduam sub ipsius intentione non comprehensam.

11. Dandum tamen est Scoto, si is qui contraxisset sponsalia, & postea virginitatem vouisset videret votum seruari non posse nisi religionem ingrediendi, idque cognouisset antequam votum illud nuncuparet, consulendum ei fore vt religionem ingrederetur, nec posse non illam ingredi, quia tacite se obligauit ad ingressum religionis si quidem videbat non posse aliter assequi finem intentum. Inde tamen non infertur licere contrahere matrimonium præcedente voto virginitatis, quamuis certissime cognoscatur debitum non fore petendum; quia hæc secunda obligatio præiudicat priori prouenienti ex voto castitatis, & ideo secunda est illicita. At vero præcedente contractu sponsalitio præualet secunda obligatio voti religionis, sicut enim post sponsalia contracta licet ad religionem transire ita, & religionem vouere.

Sect. VI.

Aliud verisimilius responsum eiicitur.

1. Responsio P. Vasquez. PRopius ad veritatem accedit responsio alia quam tradit P. Vasquez loc. cit. disp. 125. cap. 6. Quem secutus est Basilius Ponce de impedimentis matrimonij cap. 27. q. 2. Hi primum existimant conditionem seruandi castitatem non obesse matrimonio, in quo conueniunt cum Paludano in 4. dist. 30. q. 2. art. 1. conclus. 2. Immola l. *Vbi ita donatur ff. de donationibus causa mortis* Barbacio in cap. vltimum de precariis colum. 1. Abulensi q. 32. circa caput 3. Numerorum, Supplemento Gabrielis in 4. dist. 28. & aliis apud eundem Vasquium supra. Hæc assertio verissima est; nam si duo ante matrimonium virginitatem voto promisissent, votumque vnius alteri ad inuicem pateficeret, & postea matrimonium inirent, validum esset tale matrimonium; tunc autem perinde est ac si expressa conditione seruandæ virginitatis contraherent, igitur quamuis celebretur matrimonium cum expressa illa conditione seruandæ virginitatis, verum erit matrimonium; quoniam non dissimilis erit vtriusque ratio; quia in vtroque casu non erit consensus in copulam, sed tantum in dominium corporum, impeditoque vsu illius dominij, adeo vt coniugi petenti contra votum illud emissum ante matrimonium negandum esset, quia contra religionem, & cum peccato exigit, petenti autem cum peccato, absque peccato denegatur quod petit, imo negari debet. Matrimoniũ contractum cum conditione seruãdæ virginitatis validũ est.

Subdunt nihilominus Vasquez, & Basilius 2. esse impossibile vt maneat ius dominij, si deducatur in pactum conditio impediens ex iustitia perpetuo vsum rei, quia esset inanis facultas secundum iustitiam vtendi re aliqua, cuius vsus impossibilis esset absque iustitiæ læsione. At vero ex altera virtute verbi gratia ex religione, aut fidelitate optime (inquiunt) transferri poterit dominium corporis impediendo vsum in perpetuum; nimirum vel ex fidelitate erga coniugem promittendo se nunquam ab eo petiturum, vel ex fidelitate erga Deum, quæ est religio vouendo castitatem. Et qui tunc accederet ad coniugem peccaret non contra castitatem, neque contra iustitiam, sed contra fidelitatem promissionis erga coniugem, vel contra religionem erga Deum. Huius sententiæ meminit etiam Thomas Sanchez lib. 4. de matrim. disp. 20. n. 3. Pro qua suppressis nominibus citat quosdam Neothericos, quos refert, ac sequitur Petrus de Ledesma de matrim. q. 47. art. 5. dub. 4. in solut. ad 2.

Refutat hoc placitum noster Sancius loc. cit. 3. Refutatur à P. Suarez quia cum in pactum deducatur vt alter voto se adstringat non petere, neque reddere, non tantum tenebitur ad id ex religione ratione voti, sed etiã ex iustitia ratione pacti acceptati. Hæc obiectio difficulter enodabitur à P. Vasquez cum ipse disp. 5. de matrim. n. 7. doceat promissionem cuiuscunque rei grauis, quantumuis non mutuam, non tantum obligare ex fidelitate, sed etiam ex iustitia, quia per promissionem confertur promissario ius iustitiæ. Quod iterum docet disp. 85. cap. 6. n. 43. Et late hoc defendit Thomas Sanchez lib. 1. de matrimonio disp. 5. n. 20. quia promissio simplex acceptata habet rationem pacti, & ideo nequit non obligare ex iustitia. Hæc tamen opinio mihi non placet, puto namque (& probaui supra agens de virtute iustitiæ) ex promittentis intentione pendere, vt consurgat obligatio vel ex sola fidelitate, aut etiam ex iustitia. Posset que in sententia P. Vasquez considerari casus, in quo non obligetur vnus coniux alteri, sed solummodo Deo per votum non inducens respectu Dei obligationem iustitiæ.

Iuxta solutionem quam adhibuit Vasquez videtur consequenter existimandum, neque post 4. Consectaria ad solutionẽ Vasquis absurda. celebratum matrimonium posse iniri mutuum pactum obligans ex iustitia ad abstinendum omnino ab actu coniugali, quod pactum libenter cum aliis authoribus admittit Sancius lib. 9. de matrim.

matrim. disp. 37. num. 19. quamuis defendat (vt in præcedenti sect. vidimus) esse nullum matrimonium, si dum celebratur, deducatur in pactum conditio nunquam se copulandi: atqui tale pactum negari nequit, vt infra ostendemus, igitur doctrina Vasquez firma non est. Maior propositio, seu sequela ostenditur facile; quoniam arguit P. Vasquez ibid. n. 81. vt suam sententiam confirmet contra Almainum in 4. dist. 30. quæst. 2. quia si post matrimonium legitime celebratum priuari ii possunt coniuges iure petendi, vel ex promissione fidelitatis sibi facta, vel ex voto castitatis cum mutuo consensu emisso, licet facultas ad copulam maneat perpetuo impedita, ergo eodem modo transferri potuit talis facultas omnino impedita quando celebratur matrimonium; Ex quo discursu huius authoris nobis argumentari licebit; igitur si potuit ex mutua obligatione ex iustitia impediri dominium quoad vsum perpetuo post initum matrimonium, potest etiam à principio cum tali pacto matrimonium celebrari.

5. Rursus ne illi responsioni acquiescamus faciunt nonnulla. Primo, quia præcludit viam dicendi posse post consummatum matrimoniũ celebrari pactum obligans ex iustitia ad non petendum, aut reddendum saltem per vnum mensem, quod neutiquam potest admitti ab aduersariis, qui non negant, neque negare possunt dominium posse permanere ligatum ex iustitia ad tempus vt monstratur exemplo minoris adhibito ab eodem Vasquez. Quare consulto ibi dixit, *impossibile esse manere ius dominij ipso vsu rei perpetuo impedito ex iustitia*, quod non dicit de impedimento ad tempus. Sequela probatur, quia eadem est ratio siue pactum sit ad tempus siue perpetuum, sicut eadem ratio erit, siue alteri tradatur dominium vtile per emphyteusim perpetuam, siue solum ad tempus. Et ideo optime Sanchez. lib. 9. de matrim disp. 37. num. 19. asseruit eandem esse rationem modo pactum perpetuum sit, modo ad tempus, idemque fatetur Enriquez lib. 11. de matrim. cap. 15. num. 8. Sicut enim, quando pactum est ad tempus, etiam si intra tempus illud mutuo se cognoscant, non est fornicatio, immo si non vouerint castitatem, si sponte se cognoscant, nullo modo peccant, ita neque erit fornicatio, si post pactum nunquam se copulandi, se mutuo cognoscant, & deficiente voto nullum erit peccatum, quia tale pactum poterit ab vtroque coniuge licitè remitti; cum non fiet ut dissolui nequeat per eas causas, per quas enascitur iuxta cap. 5. de *Regulis iuris*. Si autem aliquis illorum exigeret non per modum amicitiæ, sed cogendo peccaret contra iustitiam, etiam si pactum esset ad tempus, eo quod aduersaretur pacto à se inito.

Vrgetur amplius solutio Vasquij primo.

6. Secundo. Instantiam patitur illa sententia in perpetua emphyteusi: sicut enim respectu agrorum inuenitur dominium directum, seu proprietatis, quod ratione pacti in perpetuum poterit separari à dominio vtili, seu vsufructu, quæ dominia sic erunt affecta, vt ad diuersas personas pertineant, ita proportione quadam de corporibus coniugum philosophandum erit. Licet enim regulariter vtrumque dominium corporum mutuo in alterum coniuges transferant: possibile tamen erit, vt ratione pacti alteri tradatur dominium directum, quin detur alteri dominium vtile in perpetuum, vel ad tempus aliquod. Si enim potest tradi alteri dominium vtile in perpetuum retento dominio directo, non est cur non possit econtra tradi alteri dominium directum retento in perpetuum dominio vtili. Neque aduersariis licebit excogitare discrimen inter dominium agrorum, & dominium corporis vtriusque coniugis, eo vel maxime, quia aduersarij mouentur; *quia frustra esset, & inane dominium, & facultas secundum iustitiam vtendi re aliqua cuius vsus impossibilis sit nisi violetur iustitia.*

7. Video dixisse P. Vasquez supra num. 82. se nolle in confirmationem suæ sententiæ vti exemplo aliquorum, qui dominium dicuntur habere sine vsu, vt minores, prodigi, & Domini emphyteusis, quia hi aliquem vsum habent, vel aliquando habebunt, vel spectant habere, vel non repugnat vt habeant. Sed contra est primo, quia saltem si pactum non se copulandi non esset perpetuum, posset eodem modo vterque coniux se obligare ex iustitia; supra autem aduertimus eamdem esse rationem de impedimento ad tempus, & de impedimento prouenienti ex pacto in perpetuum. Secundo quia licet pactum esset nunquam se copulandi, non repugnat habere aliquem vsum; cum pactum possit mutuo consensu dissolui. Neque requiritur vt perdurante pacto possit Dominus proprietatis vti re citra iniuriam, vt apparet in perpetua emphyteusi, quod nemo inficiari potest, & eam declarat ipse Vasquez opusculo de redditibus cap. 2. §. 2. dub. 16.

8. Basilius etiam poterit aliunde vrgeri ad hominem: nam causa. 33. q. 1. putat posse inter impotentes ad coeundum validum iniri matrimonium in ordine ad caste viuendum, idque probat ex matrim. Virginis; nam ex suppositione voti non erat corpus habile quod autem corpus impeditum sit impotentia physica, vel morali existimat ipse non obesse, si ergo non est de essentia matrimonij secundum se translatio dominij etiam directi in ordine ad copulam carnalem cur obstare poterit matrimonio obligatio ex iustitia ad non exigendam, neque reddendam copulam. Confirmatur, quia si nihil obest siue impotentia sit moralis, siue physica, (vt ipse putat) cur debet obstare si impotentia sit moralis ex obligatione iustitiæ, potius quam religionis; si quidem iuxta ipsum æquiparatur impotentia moralis ex voto impotentiæ physicæ, & impotentia physica non minus reddit inhabilem hominem vt possit accipere ius ad copulam carnalem, quam obligatio ex iustitia.

Premitur Basilius Pōce.

9. Propter hæc mutasse videtur postea Basilius priorem sententiam: nam lib. 1. de matrim. cap. 18. n. 15. statuit ad essentiam matrimonij solum requiri quod sit mutua animorum coniunctio in indiuiduam vitæ societatem cum diuersitate sexus, idque probat ex generali ratione contractus in quo potest tradi dominium absque vllo ordine ad vsum. Vnde duplex dominium distingui potest in fundo vnum directum, ac proprietatis, alterum vtile quod pertinet ad vsumfructum, potestque dominium directum, seu proprietatis perpetuo separari ab vtili, indeque infert posse subsistere matrimonium cum mutua coniugum traditione, & dominio directo, quin habeat dominium vtile coniux ille qui recipit dominium directum. Quid enim repugnat (inquit) quominus in corpore vtriusque coniugis distingui possit dominium directum à dominio vtili, quo ad vsum copulæ quorum vnũ ab alio separari queat ex mutuo pacto inter coniuges, concedendo dominium suorum corporum directum, per quod vnus reddatur proprius coniux alterius, denegato tamen vtili dominio quoad vsum copulæ etiam in perpetuum. Supponit igitur non tradi alteri coniugi

coniugi dominium vtile, igitur contra hoc ius & dominium vtile ageret coniux, qui cognosceret suum coniugem non consentientem, & concedentem vsum, ergo tale peccatum esset contra iustitiam. Adhuc tamen non videtur sententiam voluisse mutare, licet inconsequēter se gerat: nam præcedenti cap. 17. num. 9. notat cum P. Vasquez duobus modis posse impediri vsum rei vel ex iustitia, ita vt si quis ea vtatur faciat contra iustitiam, vel ex religione aut fidelitate. Primumque impedimentum affirmat stare non posse cum translatione dominij: secus vero secundum impedimentum. Quod patum consequenter asseritur; quia ipse distinguit duplex dominium, & contendit vnum posse separari ab alio, & separato vno iure, seu dominio ab altero nequit non esse contra proprium coniugis ius vti corpore coniugis, ipso inuito, & non transferente illud ius.

10. Ipsaque definitio matrimonij, quam assignat vt quidditatiuam omnino præscindit ab impedimento orto ex obligatione iustitiæ, vel ex alia virtute. Et lib. 7. cap. 59. num. 5. concedit absolute posse contrahentes propria voluntate separare dominium hoc in ordine ad copulam, licet non possint non transferre dominium, quod est radix illius iuris ad copulam, aliquod ergo dominium retinet circa talem vsum corporis, qui matrimonium contrahit, quod ius violabatur ab altero coniuge si contra alterius beneplacitum copulam procuret. Fit etiam ex doctrina illius authoris posse valide matrimonium contrahi sub conditione quod alter nunquam possit licitè petere, neque reddere, ita vt contractus fiat sub conditione quod sit semper per se impossibilis euentus in quo liceat petere, aut sit obligatio reddendi, quod nobis non probatur, quia frustra esset dominium & facultas, quæ de se haberet nunquam posse reduci in actum, vt mox dicam.

Sect. VIII.

Occluditur altera euasio.

1. POsset quis excogitare validum celebrari coniugium ad caste viuendum sub prædicta illa conditione, nimirum quod alter nunquam possit licite petere, neque reddere, ita vt ex natura pacti sit per se impossibilis euentus in quo liceat petere aut reddere. Quemadmodum Basilius Ponce dicto lib. 7. c. 56. validum esse aiebat matrimonium impotentium ad caste viuendum, quia superueniens impotentia perpetua non dissoluit matrimonium, ergo talis potentia, seu corpus aptum generationi necessaria non est vt primo celebretur contractus matrimonij; quia cessante vera substantiali, & necessaria materia cessat contractus qui illam exigit. Confirmatque suam cogitationem ex coniugio Beatissimæ. V. cum Iosepho; nam ante matrimonium virginitatem vouerat, & ideo corpus erat ineptum ad coniugalem copulam. Quod autem corpus impeditum sit impotentia physica, vel morali nihil referre videtur ad id de quo agimus.

Basilius Ponce.

2. Plura miscet hic author, quæ si examinentur parum sibi cohærentia, & à veritate valde aliena censeri debent. Ac primo fundamentum quo probat validum esse matrimonium iure naturæ inter impotentes ad caste viuendum nimium probat: etenim pariter ostenderet inter impotentes posse celebrari valide matrimonium non solum in ordine ad caste viuendum, sed etiam in ordine ad copulam, nam quando impotentia superuenit matrimonio perdurat matrimonium ante celebratum, quod erat in ordine ad copulam. Ipseque duplex genus matrimonij distinguit, quorum vnum ex propria quidditate importat ordinem ad copulam non vero aliud, & ideo docet matrimonium inter impotentes à principio initum in ordine ad copulam esse nullum. Potest efficacissimè euerti doctrina huius authoris, quia ipso dicto lib. 7. cap. 57. num. 5. eodem modo loquitur de impotentia proueniente ex voto simplici castitatis præcedente matrimonium, ac de impotentia physica quæ matrimonium præcedat; quia quod corpus sit impeditum impotentia physica, vel morali ad id de quo agimus parum refert; atqui decisiones Pontificum, quæ matrimonia impotentium nulla esse pronunciant, non id asserunt de matrimoniis illorum, qui voto simplici castitatis præsupponuntur obstricti, igitur longe diuersa ratio est vtriusque impotentiæ.

Impugnatur.

3. Neque satis percipio qua ratione detur matrimonium in ordine ad caste viuendum præcisè absque vllo ordine ad copulam; nam non stat verum matrimonium absque translatione dominij corporum, quæ translatio dominij semper includit aliquem respectum ad copulam; quia illud dominium est aliqua potestas vtendi; alioqui daretur inter coniuges verum matrimonium, quin committeretur adulterium, quamuis coniux suum corpus per copulam traderet alteri, quod negat ipse loc. cit. cap. 59. num. 4. Neque momenti est quod ipse ibidem respondet, videlicet in coniugio duo quasi iura fore consideranda, vnum ad vtēdum corpore in actibus maritalibus; alterum vero ne alius vtatur: impotentes vero qui ad caste viuendum despondentur non habere primum ius, licet habeant eius radicem: habere tamen secundum, non, inquam, id satisfacit, quia illa radix primi iuris, quam dicit esse in impotentibus etiam debet habere respectum ad copulam, & ideo ex vi illius radicis dissoluto voto castitatis potest vir cognoscere fœminam. Illaque radix debet esse aliqua facultas vtendi, licet ligata sit pro tunc. & impedita, nulla autem potest esse facultas etiam impedita, sub conditione quod semper sit impedimentum ad vsum; esset enim omnino frustranea potentia, quæ de se essentialiter haberet nunquam posse ad actum reduci. Quare nunquam valet matrimonium sub hac conditione *si prolem euites*, si sensus sit, si nusquam tibi liceat vti corpore; secus vero si sensus sit *si te obliges modo ad illam vitandam*, vt postea explicabo. Ipseque lib. 1. cap. 17. num. 5. impugnat Almainum in 4. dist. 26. quæst. 1. §. *in quinta vero quærit*, aientem essentiam matrimonij sitam esse in obligatione ad non vtendum corpore alterius à coniuge, quia illa obligatio negatiua non sumendi alium in coniugem viuente prima necessario supponit aliam priorem obligationem; petimus autem, quænam illa prior obligatio, quæ non potest esse aliqua carens omni respectu ad copulam, & in ordine ad illam tradens dominium.

Nequit dari matrimonium sine aliquo ordine ad copulam.

Alind etiam pronunciat intellectu difficile: nam dicto lib. 7. cap. 55. sibi opponit non posse esse matrimonium absque dominio radicali ad copulam, quia si id liceret ex libera contrahentium voluntate posset valide matrimonium celebrari inter potētes iuxta rei naturam sine radicali dominio inter ipsos coniuges, cui obiectioni respondet 4.

spondet cap. 59. num. 5. concedendo intentum, quia nihil habet absurdi, igitur neque dominium radicale est de quidditate matrimonij: hoc autem nequit defendi; nam aliquam radicem eius iuris radicalis ad copulam docet esse de essentia matrimonij: illa autem radix nequit non esse dominium radicale in ordine ad copulam: nam debet esse aliqua potestas in ordine ad copulam: sin autem; explicet nobis in quo consistat illa radix & quod obiectum habeat voluntas transferens, seu tradens illam radicem, quod sane est inexplicabile nisi ad casum aliquem possibilem tradatur aliqua potestas.

5\. Impotentia naturalis perpetua matrimoniũ dirimit.

Principiumque illud quo asseritur impotentiam naturalem coeundi perpetuam non dirimere matrimonium ad caste viuendum, est à veritate nimis deuians; nam tale matrimonium esse nullum videtur declarasse Sixtus V. in motu proprio ann. 1587. cuius verba directa sunt ad nuncium Apostolicum, eaque refert P. Sanchez lib. 7. disp. 92. nam absolute ait impotentes esse ineptos ad contrahendum matrimonium absque vlla distinctione matrimonij ad hunc vel illum vsum. Neque Sixtus nouum ius statuit, sed antiquum, & naturale etiam declarauit, quia non solum matrimonia in posterum contrahenda irritauit, sed iam contracta, quod non posset facere Pontifex, si valida fuissent. Quare mens Pontificis fuit declarare attento omni iure tale matrimonium esse nullum. Et quoad impotentiam ortam ex frigiditate affirmat P. Gaspar Hurtadius disp. 22. difficultate 9. haberi in dicto motu proprio dirimere iure naturali, ex quo recte ipse infert quancumque impotentiam physicam etiam dirimere iure naturali, quia omnium eadem est ratio. Debuissetque attento animo Basilius obseruare hoc minime dici de impotentia orta ex voto simplici castitatis; cum tamen (vt nuper vidimus) ipse, quoad rem præsentem attinet, nullam agnoscat differentiam inter vtramque impotentiam.

6\. Fundamentumque huius veritatis est, quia solum traditur dominium corporum per potestatem aliquam ad vsum carnalem, quia per hanc solam dicuntur coniuges vti corporibus; non autem ex eo quod simul viuant, & sibi mutuo obsequantur; alioqui etiam inter duos viros, & duas fœminas posset celebrari validum matrimonium ad caste viuendum. Neque recte probat ipse requisi diuersitatem sexuum; quia vir cum viro non efficit integram societatem, sed vir cum fœmina vt sic sexus imbecillior firmetur fortiori: alioqui non posset vir cum fœmina valide contrahere præcedente voto ingrediendi religionem, & in ea profitendi; quia sic sexus imbecillior non firmaretur fortiori in ordine ad communia vitæ officia, de qua firmitudine loquebatur. Deinde inter patrem & filiam posset verum matrimonium celebrari ad caste viuendum, quod ipse negat lib. 7 cap. 31. Communiterque Theologi in infinitum extendunt nullitatem matrimonij in aliquo gradu consanguinitatis in recta linea. Quod argumentum præcipuè locum habet cum filius fuisset extra potestatem patris.

7\. Cur impotentia naturalis superueniens matrimonio iam contracto, illud non dirimat.

Neque ratio cui multum fidebat Basilius alicuius ponderis est, vt probarunt, quæ supra addixi: estque manifesta disparitas inter vtrumque casum: nam si impotentia superueniat matrimonio, ex vi matrimonij datur facultas vtendi, quæ ex sua quidditate non est impedita ad vsum, sed ex vi illius contractus supponitur habilitas vt in casu possibili sit vsus: at vero si impotentia præcedat matrimonium, non relinquitur ex vi contractus facultas ad vsum in aliquo casu possibili; quia cognoscitur impossibilis absolute talis casus, & ideo non potest esse ex parte contrahentis efficax conatus tribuendi facultatem ad casum possibilem: est autem de essentia contractus matrimonij vt ex se tribuat illam facultatem ad casum, qui more humano, & citra miraculum supponatur possibilis, vt deducitur ex illo Gen. 2. *Et erunt duo in carne vna*, quia scilicet matrimonium per se ordinatur vt coniuges fiant vna caro, ac proinde respicit casum possibilem in quo coniuges citra miraculum fiant vna caro. Et ideo necessitudo mariti, & vxoris est omnium maxima ad intimam societatem, quia etiam ordinatur ad prolis generationem. Gen. 2.

8\. Inquit nihilominus Basilius illum locum habere alias expositiones, & data semel hac expositione nihil euinci: nam Deus hoc dixit de matrimonio contracto ad procreandos liberos, ex quo non probatur omne matrimonium importare ordinem ad copulam, & prolis generationem. Hæc non euacuant difficultatem. Ac primo negare non licet hanc esse germanam illius loci interpretationem, vt verba præseferunt, & sumitur ex Matth. 19. licet non debeant præcisè intelligi propter copulam carnalem propter quam solam dixit Paulus 1. Corinth. 6. *Qui adhæret meretrici, vnum corpus efficitur*, neque propter vnam carnalem prolem ab vtroque coniuge causandam; sed maxime propter communem ac mutuam vtriusque corporis potestatem; sic enim caro mulieris est etiam viri, & caro viri est etiam mulieris: vt enim scripsit Paulus 1. Corinth. 7. *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir, similiter vir potestatem non habet, sed mulier.* Rursus, Hæc intelligenda sunt de quouis vero matrimonio; Tum quia Paulus indefinite loquebatur: Tum etiam quia de quouis matrimonio verum est necessitudinem, & coniunctionem mariti & vxoris esse omnium maximam, & ideo licet quis inuitis parentibus licite & laudabiliter votis religiosis obstringatur: at nequit inuita vxore id facere, quia semel matrimonio deuincti non sunt duo, sed vna caro; non enim est alia ratio; cur illa coniunctio matrimonij debeat esse tanta, & omnium maxima, vt sapienter docet Rupertus lib. 3. de Trinit. cap. 38. Legendus etiam erit S. Thom. 2. 2. quæst. 26. Qui etiam super cap. 5 Epist ad Ephes. lect. 10. tractans illum locum Geneseos: *Quamobrem relinquet homo patrem suum, & matrem*, inquit: *Licet quoad reuerentiam, obedientiam, & subuentionem plus debeat quisque diligere patrem quam vxorem; attamen quoad domesticam societatem, adhæsionem, & cohabitationem plus debet diligere vxorem*, quod non aliunde prouenit nisi quia vir non habet potestatem sui corporis, sed mulier. Idque colligitur ex illis verbis: *Quamobrem relinquet homo patrem suum, & matrem, & adhærebit vxori suæ, & erunt duo in carne vna*, nam quia fiunt vnum corpus per mutuam vtriusque coniugis potestatem corporis; huic tantæ coniunctioni; etiam necessitudo parentum merito post habetur. Audi Rupertum supra: *Ergo dum dicit: Quamobrem relinquet homo patrem, & matrem, & adhærebit vxori suæ, & erunt duo in carne vna, coniugij copulam omnium carnalium necessitudinum maximam, atque fortissimam fore pronunciat; adeo vt semel copulati iam non sint duo, sed vna caro*; quia scilicet illis verbis significatur maiorem; magisque indissolubilem esse coniunctionem viri cum vxore, quam cum propriis parentibus; quod non posset præstare illud genus coniugij, seu vinculi

1\. Corint. 6

4\. Corint. 7

S. Thom.

Ruper.

vinculi de se non ad aliud ordinati, quam ad firmandam imbecillitatem sexus fœminei, nam fœminæ aliunde facile firmarentur ope aliorum, vt experientia docet.

9. Immo ad illam societatem personæ aptæ sunt pater, & filia, inter quas nullum validum matrimonium celebrari potest. Neque tale matrimoniū deberet esse perpetuum; ideo namque matrimonium est perpetuum, quia ex se ordinatur ad propagationem prolis, ad eamque recte educandam, cui fini opponitur dissolubilitas matrimonij per se loquendo. Præter id, si semel concedit verba illa, *Et erunt duo in carne vna* non intelligi de omni matrimonio, quia potest celebrari matrimonium ad caste viuendum, quin corpus fœminæ sit viri, fit exinde coniugem accedendo ad vxorem peccare peccato simplicis fornicationis, quia accederet ad non suam. Ac rursus efficaciter probatur alterum accedendo ad eam non committere adulterium contra maritum, quia propter eandem rationem ob quam maritus cōmittit fornicationē, alter non committit adulterium, quia scilicet non accedit ad fœminam, quæ tradidit alteri dominum corporis in ordine ad copulam.

10. Fieret etiam ex illa sententia valide celebrari matrimonium sub illa conditione, *Si venena sterilitatis sumas, & sic prolem euites*, quod videtur esse contra Gregorium IX. in cap. fin. de conditionibus appositis; & contra legem V. Castellæ titul. 4. Partit. 4. & contra Augustinum tom. 1. lib. 2. de moribus Manichæorum cap. 18. vbi agens contra eosdem Manichæos qui concubitum permittebant coniugibus, sed eo tempore quo generatio sequi non posset, & sub ea forma matrimonium inibant, inquit. *Non iam vxorem, sed meretricem fœminam facit qua donatis sibi certis rebus, viro ad explendam eius libidinem iungitur, si enim vxor est, matrimonium est. Non autem matrimonium est vbi datur opera ne sit mater: non igitur vxor.* Quibus Augustini verbis idem Basilius lib. 3. cap. 1. probat matrimonium contractum in ordine ad copulam esse nullum sub illa conditione. Attamen Augustinus indefinite pronunciat non dari validum matrimonium sub illa conditione. Quare non erit cur ipse suas cogitationes munire voluerit aliquibus testimoniis Augustini; nam tacite Augustinus sub illis verbis comprehendit ordinem aliquem ad copulam, id enim sub coniunctione maris, & fœminæ indicatur, vti idem significat sub illis vocibus Alexander. III. in cap. *illud quoque de præsumptionibus.* Solumque voluit Augustinus matrimonium non ordinari ad solam prolis generationem, licet aliquis respectus ad copulam sit matrimonio essentialis, sed etiam ordinari ad vitæ, & munerum societatem, nunquamque posset existere absque aliquo fine, saltem honoris, & obsequiorum, & vt coniux non possit suum corpus tradere alteri.

August.

11. Iura etiam quæ pro se retulit author hic solummodo ostendunt ab impotentibus contrahi matrimonium, non quidem valide, sed quoad attentationem, & ipsis postea permitti minime separari si eligerent in castitate coniuncti viuere, & inire quendam contractum societatis in ordine ad vitæ, & munerum societatem in diuersitate sexus, vt imbecillior firmaretur fortiori & diuiderent officia iuxta proportionem sexus, vt fœminæ domesticis tractandis inuigilarent, & viri forensibus. Modo tamen eunuchis ex motu proprio Sixti V. non permittitur hæc coniunctio. Colligiturque hæc responsio ex cap. *Consolationi.* 4. & cap. *Laudabilem* 5. *de frigidis*, dum in ipsis absolute pronunciatur, quando est impotentia ad coitum fœminam non posse haberi vt vxorem, sed tantum vt sororem. Et quia in dicto cap. *Laudabilem*, aliisque eiusdem tituli supponitur potentem, qui attentauit contrahere matrimonium cum impotente, posse aliud matrimonium contrahere. Mirumque est Basilium pro se afferre textus aliquos satis clare ipsi repugnantes, cuiusmodi est *cap. consultationis de frigidis, & malef.* vbi dicitur: *Quod licet incredibile videatur quod aliquis cum talibus contrahat matrimonium, Romana tamen Ecclesia consueuit in consimilibus iudicare, vt quas tanquam vxores habere non possunt, habeant vt sorores.* Profertque statim responsum Celestini III. quod concedit cognita impotentia celebrare matrimonium cum alio ac proinde supponit contractum matrimonij fuisse nullum, & infra: *Quod si ambo consentiant simul esse, vir eam, & si non vt vxorem, saltem vt sororem habeat.* Quo fit vt nomine rescissionis contractus intelligatur declaratio nullitatis contractus, & quod ipsi coniuges possunt rescindere contractum in ordine ad vitæ & munerum societatem in diuersitate sexus, quem dependenter à contractu matrimonij celebrarunt.

Neque id negari potest ab hoc authore. Tum 12 quia ipse fatetur matrimonium impotentium si celebretur in ordine ad copulam esse nullum: atqui Celestinus III. in illo cap. *Requisiti* de frigidis supponit matrimonium fuisse celebratum in ordine ad copulam, nam ob hanc causam statuit quod si frigiditas prius probari non possit, cohabitent per triennium. Tum etiam quia elapso trienno conceditur potenti inire aliud matrimonium, quod non illi concederetur si primum matrimonium fuisset validum. Tum denique quia Celestinus ibi citat Gregorium primum his verbis: *Quo*, (nempe triennio,) *elapso, si nec tunc habitare voluerint & iuxta decretum Gregorij mulier per iustum iudicium de viro probare potuerit, quod cum ea coire non possit, accipiat alium*, supponit ergo etiam Gregorius illud matrimonium fuisse antea celebratum in ordine ad copulam: atqui prædictus author dicto lib. 7. cap. 57. supponit matrimonium impotentium cum implicito consensu copulæ inualidum semper fuisse lege naturæ, & inde ostendit matrimonia Eunuchorum etiam contracta ante Sixtum V. inualida fuisse. Falsoque supponit fœminas illas quæ permittebantur haberi vt sorores esse veras vxores, potius namque erant adoptiuæ sorores, quæ clericis non permittebantur vt sumitur ex Synodo Nicæna Generali prima & Ancyrano concilio c. 16. illis verbis: *Virgines autem, quæ conueniunt cum aliquibus, tanquam sorores habitare prohibemus.* Lege Hieronymum lib. ad Rusticum Monachum *de viuendi forma*, & lib. *de vitando suspecto contubernio.* Quod apertius declarat Chrysostomus in serm. cuius titulus est *aduersus eos, qui apud se fouent sorores adoptiuas* tom. 5. Atque id etiam testatur Balsamon ad Canonem 3. citatum ex concilio Niçæno, nec non scholiastes Eusebij Cæsariensis lib. 7. histor. cap. 26. vbi refert Eusebius Paulum Samosatenum permisisse presbyteris & diaconis duntaxat habere has subintroductas fœminas.

SECT.

Sect. VIII.

Fertur iudicium de alio placito non parum vero simili.

1. P.Rebell. NOster Rebellus de iustitia parte 2. lib. 2. q. 13. supponit celebrari posse verum matrimonium sub conditione nunquam se copulandi; seu nunquam reddendi & nunquam petendi, ita vt vterque coniux se obliget etiam ex iustitia non petere, & matrimonium fuisse celebratum sub cōditione de seruanda virginitate perpetua vt ipse docet ibi sect. 3. n. 32. & sub conditione de renunciando iure in perpetuum petendi copulā, quia talis conditio non est contra substantiam matrimonij, & est liberum vnicuique renunciare in perpetuum iuri petendi copulam. Confirmat suam cogitationē quia in corpore vtriusque coniugis distingui potest dominium directum à dominio vtili, quoad vsum copulæ, & vnum ex mutuo pacto separari potest ab alio. Idque rursus explicat lib. 3. q. 4. §. *sed vt hæc*, quia sicuti in agris duplex reperitur dominium, vnum directum, seu proprietatis; aliud vero vtile, siue vsus fructus, quod per emphyteusim sæpe traditur emphyteutæ, vt scilicet colat agrum eiusque fructibus citra iniuriam frui possit etiam in perpetuum, ita quadam proportione de corporibus coniugum licet philosophari facta distinctione duplicis dominij, directi nimirum & vtilis; primumque per matrimonium transfertur ab vno coniuge in alium, licet possit sibi seruare secundum, quod consistit in vsufructu, siue in libero, & expedito iure ad vtendum corpore. Ex hac doctrina expedire conatur grauissimam hanc quæstionem de vero coniugio B. Virginis cum Iosepho præcedente ex parte vtriusque absoluto voto castitatis; quia vnum in alterum transtulit dominium directum sui corporis, & sic redditus est coniux alterius, reseruato tamen dominio vtili ex pacto inter ipsos inito; quia per mutuum pactum contractui insertum illud in perpetuū reseruarunt, celebrarunt nanque matrimonium sub prædicta conditione seruandæ perpetuo virginitatis.

2. P.Coninch. Consentit Coninchus disp. 24. de matrimonio dub. 4. n. 43. statuens valere matrimonium sub hac conditione celebratum, vt neuter teneatur alteri reddere debitum, seu vt vterque teneatur castitatem seruare, aut ante consummationem religionem ingredi. Si autem illi obiiciamus illud dominium directum, quod in tali casu vnus coniux transfert in alium esse omnino inutile, ac proinde nullum esse. Respondet n. 46. tale ius verum esse, quamuis maneat inutile, quia cum dominium differat ab vsu minime repugnat aliquem habere dominium inutile. Et adhuc secundo respondet illud dominium directum non esse omnino inutile quia præstat vt coniux altero coniuge viuente non possit aliud matrimonium contrahere; & adulterium committat si cum alio à coniuge dormiat, nullaque sit fornicatio, quamuis se mutuo cognoscant. Non tamen agnoscit aliam vtilitatem. Quod si secundo ipsi opponas impotentes ad vsum matrimonij inualide contrahere, & eos qui contrahunt cum mutua obligatione seruandi castitatem perpetuo esse impotentes ad vsum matrimonij. Respondet impotentes physicè inualide contrahere; secus vero impotentes moraliter; alioqui qui emiserunt votum castitatis inualide contraherent. Disparitatemque magis videtur explicasse disp. 31. dub. 7. quia scilicet nemo potest transferre dominium eius rei, quam nullo modo habet, atqui in impotente physice nulla est potentia ad vsum matrimonij, ergo eius dominium nequit in alterum transferre, ac proinde nec valet inire matrimonium, cuius quidditas consistit in mutua corporum traditione ad vsum matrimonij, siue quatenus ad illum sunt in potentia: qui vero moraliter solum impotentes sunt, cum habeant corpora vere physice potentia ad vsum matrimonij, habent consequenter illius dominium, quod ab vsu distinguitur.

Aliter tamen disparitatem inter impotentes physicè & moraliter videtur explicasse Rebellus lib. 3. q. 16. n. 2. quia etiam si coniuges antecedenter possint sibi inuicem relaxare debitum seu obligationem reddendi debitum; debent tamen esse tales vt si libeat quantum est ex vi matrimonij, & habilitatis naturæ copula sequi possit, ac licite, sublatis impedimentis siue conditionibus insertis de continendo. Non tamen explicat an sit de essentia matrimonij vt ex vi contractus relinquatur locus vt talia impedimenta moralia, seu conditiones auferri possint durante illo matrimonio. Minimeque videtur requirere vt contractus ex modo contrahendi relinquat habilitatem, vt ex suppositione illius modi contrahendi auferantur illa moralia impedimenta. Potius enim videtur statuere validum esse matrimonium sub conditione voti castitatis supponentis decretum conditionatum de nunquam illud dissoluendo si emittatur: hoc tamen non explicat. 3.

Horum Theologorū doctrinam amplectitur Gaspar Hurtado disp. 7. de matrimonio difficultate 9. n. 38. statuens validum celebrari matrimonium sub illa conditione, *si te obliges ad vitandam prolem, & seruandam continentiam*: quia cum dominio radicali seu directo potest esse priuatio iuris proximi ad petendum, & priuatio proximæ obligationis ad reddendum, immo positiua obligatio siue iustitiæ orta ex contractu superaddito contractui matrimonij, siue religionis suborta ex voto non petendi, & adhibendi media licita quibus proles impeditur. Licet illa conditio, *si prolem vites*, sit contra substantiam matrimonij, quando obligatio esset ad prolem medio illicito vitandam, quia sola obligatio ad illicitè vitandam prolem est incompossibilis cum obligatione radicali orta ex matrimonio, eo quod sicut prolem vitare illicite est contra obligationem ortam ex matrimonio, ita & obligatio ad eam illicite vitandam est incompossibilis cum radicali obligatione orta ex matrimonio. Ex qua doctrina pariter non obscure colligitur non esse in sententia huius authoris contra substantiam matrimonij contrahere sub conditione voti castitatis præsupponentis decretum Dei conditionatum de perpetuitate voti casu quo emittatur, quamuis cōtractus ille ex modo proprio contrahendi hoc totum supponat per voluntatem ex propria essentia illo modo contrahentem. Si autem ab ipso inquiras cur matrimonium impotentium sit iure naturæ nullū, rationem adfert disp. 22. difficult. 3. quia sic impotens est materia inepta vt obligari possit ad actum coniugalem, & consequenter ad contractum matrimonij: qui autem solum moraliter ratione voti impediti sunt contrahere non sunt materia inepta ad talem obligationem. 4. P.Gaspar Hurtado.

Omnes præfati authores vt suam sententiam probent absolute tradunt verissimum esse quoties contractu aliquo separabilis est aliqua obligatio salua eius natura postquam est celebratus, eandem obligationem posse ab illo auferri antequam celebretur, & consequenter id quod auferri potest à Domino post rem traditam, potest salua eius natura auferri antequam tradatur. Ex quo principio infert Rebellus q. 13. n. 36. posse obligationem ad copulam tolli à nuptiis antequā contrahantur, quia potest ab illis auferri postquam sunt celebratæ. Consentit Paludanus in 4. dist. 32. q. 2. quia facilius admittitur renunciatio iuris cōtrahendi quam iuris contracti in quouis contractu. Probat & hoc ipsum Gaspar 5. Principium in quo conueniunt prædicti authores.

Gaſpar Hurtado dicta diſp.7. diff.9. quia ſi effectus non repugnat eſſentiæ in facto eſſe, neque repugnat eſſentiæ in fieri, cum eſſentia ſit eadem quando fit, & quando eſt in facto eſſe, ac proinde ſicut non repugnat matrimonio pactum ſuperueniens matrimonio vt neuter teneatur alteri reddere debitum, ita ab initio valebit contractus matrimonij initus cum pacto vt neuter teneatur alteri debitum reddere. Ex quo etiam principio neceſſe eſt deducant præfati authores valere matrimonium initum ſub conditione voti virginitatis, ſeu caſtitatis, ita vt pactum ex ſe pariter ſupponat decretum Dei de non diſpenſando in tali voto, imo & ipſum votum poteſt de ſe ſupponere decretum Dei de non diſpenſando voto caſtitatis ſi eliciatur à tali perſona, & perſona illa vouere poteſt adhuc ex ſuppoſitione illius decreti, & contrahere matrimonium ex ſuppoſitione talis voti, & illius diuini decreti, & voluntas illa, per quam talis perſona matrimonium celebrat, poterit ex modo volendi totum hoc ſupponere, quia poſt celebratum matrimonium ſuperuenire poteſt votum caſtitatis de ſe præſupponens ſimile decretum.

6. Simili modo ratiocinatur Ægidius Koninch loc. citato, quia ſi conditio eſt repugnans eſſentiæ ipſius matrimonij in contrahendo, & etiam repugnabit matrimonio contracto, quoniam eadem eſt eſſentia rei in fieri, & in facto eſſe. Quare tales conditiones aut vinculum matrimonij omnino elidunt, aut ab eo eliduntur. Hinc eſt vt inualide à marito inuita vxore emittatur votum religionis, quia repugnat iuri coniugis. Item quia duo matrimonia ſimul conſiſtere nequeunt, ſecundum inualide contrahitur durante primo. Quapropter non poſſet præcedente matrimonio ſuperueniente mutua obligatio ad caſtitatem ex parte vtriuſque coniugis, ſi repugnaret eſſentiæ matrimonij contrahendi illa conditio inſerta contractui, *ſi te obliges ad ſeruandam caſtitatem*. Ex contrario tamen principio intulit Thom. Sanchez lib. 5. de matrim. diſp.10. eſſe inualidum matrimonium ſi deducatur in pactum conditio voti caſtitatis, quia poteſt aliqua conditio impedire tranſlationem dominij ſi inſeratur pacto, licet quando dominium eſt tranſlatum non poſſit reuocari ratione conditionis ſuperuenientis. Quod principiũ nobis probatur, licet negemus conditionẽ voti caſtitatis inſertã pacto annullare matrimonium.

7. Reiiciendum igitur eſt principium illud, ac fundamentum, quo prædicti authores ſuam cogitationem munire curabant; quoniam aliqua poſſunt inualidare matrimonium contrahendum, quæ nequeunt annullare iam contractum; nam ſubſequens profeſſio non deſtruit nuptias iam conſummatas, quæ tamen ſi antecederet nuptias ſequentes dirimeret. Idemque procedit in his, qui in noſtra ſocietate poſt bienniũ vota ſimplicia religioni ſubſtantialia emiſerunt, licet per hæc vota ſimplicia non diſſoluatur matrimonium ratum præcedens (quidquid nonnulli ex Neothericis dixerint) quia nullibi in iure inuenitur hæc conceſſio, niſi ſolum profeſſioni ſolemni, vbi cernitur perpetuitas voti etiam ex parte admittentis. Similiter impotentia naturalis coeundi perpetua dirimit matrimonium, vt ſupponunt omnes prædicti authores ſupponentes tale matrimonium eſſe nullum etiam ad caſte viuendum, de quo egi ſect. præcedenti, & nihilominus ſi illa impotentia adueniret poſt celebratum matrimonium illud non diſſolueret non ſolum quando matrimoniũ eſt iam conſummatum, ſed etiam ante conſumationem, vt tanquam certiſſimum ſtatuit Thomas Sanchez lib.7. diſp.102. & conſtat ex cap. *hi qui* 32. q.7. Quod eſt ex Nicolao Pontifice, vbi vniuerſim ſtatuitur nullam impotentiam ſuperue-

Eliditur. Aliqua poſſunt dirimere matrimonium cõtrahendum, quæ tamen nequeũt annullare iam contractum.

nientem annullare matrimonium, ergo multa ſunt neceſſaria ad introducendam rei eſſentiam, quæ ad conſeruationem minime deſiderantur. Sicut filum abſque acu nequit in pannum induci, ſine ea tamen poteſt in ipſo permanere.

Hæc vltima inſtantia omnino euertit rationem illam, quia impotentia abſoluta, & perpetua non ſolum iure Eccleſiaſtico, ſed iure naturæ dirimit matrimonium, vt recte aduertunt omnes præfati authores. Quam concluſionem communiter concedunt Doctores quando vnus contrahens ignorat impotentiam alterius, licet non pauci putauerint matrimonium eſſe validum, quando is qui potens eſt talem impotentiam alterius nouit, & nihilominus vult contrahere. Ita Candelab. aureum 1.p. *de matrim* n.236. Palud. in 4.d.30.q.1.a.2. S. Anton.3. p.tit.3. cap.12.§.1. Petrus Sotus ſect.5. *de matrim.* Michael de Medina 5.lib. de Cælibatu c.54. Communis tamen ſententia præſertim recentiorum docet etiam hoc matrimonium eſſe nullum. Et aperte colligitur ex c. *Conſultationi* 4. de frigidis, vbi Pontifex loquens etiam de his qui ſcienter cum impotentibus contraxerũt dicit, quod non poſſint habere vxores. Vidimusque ſupra fundamenta quibus tres prædicti Theologi id oſtendunt; non ergo ipſi recte probarunt impotentiam moralem prouenientem ex mutua obligatione non annullare matrimonium contrahendum, quia talis impotentia poteſt conſiſtere cum matrimonio contracto. 8.

Impotentia perpetua iure etiam naturæ matrimonium impedit.

Ratioque diſparitatis ex eo deſumenda eſt quia nemo poteſt ad id, quod ſibi eſt ſemper per ſe impoſſibile, obligari, ac proinde dum coniux eſt perpetuo impotens nequit obligari ad copulam abſolute vel conditionate, neque conſentire in talem obligationem: is vero qui potens eſt, & cum potente contrahit non obligatur tunc ad aliquid impoſſibile, neque conſentit in obligationem ad aliquid impoſſibile, licet poſtea impotentia ſuperueniat, igitur poteſt eſſentia contractus poſtulare aliquid ante initum contractum, quin poſtulet illud pro tempore ſubſequenti. Sic etiam in phyſicis plura accidentia poſſunt eſſe impedimento introductioni formæ ſubſtantialis, quæ nequeunt impedire illius formæ conſeruationem. Explicarique poteſt diſcurſus; quoniam matrimonium conſiſtit in mutua traditione dominij corporum, ac proinde ex vi matrimonij datur alteri coniugi facultas radicalis in ordine ad vſum, quæ dicit aliquem reſpectum in ordine ad vſum, & ideo non debet de ſe potentia eſſe omnino inutilis in ordine ad vſum ſupponendo ex natura rei impotentiam perpetuam talis vſus; non enim ordinatur per ſe illa potentia radicalis ad id quod antecedenter ex natura rei ſupponitur impoſſibile, igitur facultas moralis de ſe ſupponit aptitudinem phyſicam ad copulam, quin potentia præſupponatur perpetuo phyſicè impedita, vt latius dicam in ſect. proxime ſequenti 9.

Secundo diſplicet illud placitum, quia ſupponit dominium radicale poſſe ex vi contractus manere omnino inutile in ordine ad copulam, quod expreſſis verbis concedit Ægidius Coninchus dicta diſp. 23.dub.4. n.46. licet in ſecunda reſponſione dicat dominium illud non manere omnino inutile, quia efficit ne poſſint coniuges celebrare aliud matrimonium, & ſe mutuo cognoſcant abſque fornicatione, & adulterium committant ſi cum aliis dormiant, quæ omnia non probant non manere illud dominium omnino inutile moraliter in ordine ad copulam, ſi quidem ipſis ex vi contractus nunquam copula poteſt eſſe licita, quod non negat Ægidius neque negare poſſunt Rebellus, & Hurtado, quia admittunt tale dominium radicale poſſe ex vi contractus eſſe omnino ligatum 10. Secundo.

contractui

quia contractus per se adfert vt deinceps copula non possit esse licita; nam hoc morale impedimentum si superueniret matrimonio iam celebrato illud non cassaret, ac proinde licet inferatur ipsi contractui matrimonij non habere vim dirimendi matrimonium. Atqui minime admitti potest posse dominium illud directum, seu radicale corporum manere omninò inutile in ordine ad copulam: nam illud dominium directum, seu facultas radicalis dicit de se respectum ad facultatem moralem proximam, ac proinde non debet ex se supponere potentiam moralem proximam omnino impeditam, sicut enim illud dominium directum & facultas radicalis moralis, quia dicit respectum ad facultatem proximam nequit supponere potentiam physicam omnino inutilem, & perpetuo physice impeditam in ordine ad vsum, ita propter eandem causam non debet supponere potentiam moralem proximam omnino impeditam in ordine ad vsum.

Dominium radicale corporum nequit ex vi contractus manere omninò inutile in ordine ad copulam.

11. Neque in rem hanc agnosco disparitatem inter potentiam physicam, & moralem. Præsertim cum ratione matrimonij tribuatur alteri facultas moralis, non vero physica, & stare possit matrimonium nonobstante impotentia physica superueniente. Neque ad trásferendum dominium requiritur actu potentia physica, vt constat quando impotentia non fuit perpetua, validumque est matrimonium inter maleficiatos, si possit maleficium exorcismis, & piis exercitiis auferri, quia hic effectus non dicitur miraculosus; secus si impedimentum absque miraculo auferri non potuit. Neque est cur ad transferendum dominium requiratur carentia impedimenti physicè perpetui ad copulam, & non requiratur carentia impedimenti moralis inauferibilis.

Tertio.

12. Tertio reiicitur, & exponitur horum omnium ratio à priori, illa facultas petendi, quam vocant radicalem, & dominium directum, non potest esse nisi facultas vtendi sub aliqua conditione, neque aliter exponi potest natura, & obiectum illius voluntatis præbentis facultatem vtendi radicalem nisi tendat in vsum, aptitudinemve aliquam ad vsum proximam, & expeditam moraliter sub códitione aliqua (& idem seruata proportione dicendum erit de radicali obligatione reddendi) quæ conditio difficile nimis intelligitur iuxta hanc opinionem; nam, cum nusquam possit intelligi post tale matrimonium absoluta facultas vtendi, videtur concedi tunc facultas vtendi sub conditione quod detur facultas vtendi, quia cum per se supponat talis contractus non futuram licitam facultatem ad vsum solum dabitur facultas conditionata ad vsum sub códitione quod detur facultas ad vsum. Etenim ex vi contractus datur saltē conditionate aliqua facultas ad vsū, atqui non datur facultas licita ad vsum sub conditione aliqua possibili ex suppositione talis contractus, igitur solum daretur facultas licita ad vsum sub conditione quod concederetur licita facultas ad vsum. Itaque quælibet facultas moralis orta ex contractu per se respicit aliquem vsum absolute vel conditionate; códitio autem non debet præsupponi impossibilis ex vi contractus, & facultas, moralis, quæ transfertur ex vi matrimonij, est aliqua facultas absoluta vel códitionata, ad aliquem vsum simpliciter licite possibilem etiā ex suppositione contractus; quod esset implicatorium si contractus per se supponeret talem vsum semper futurum illicitū.

13. Hoc autem non procedit in casu perpetuæ emphyteusis, quo se muniunt aduersarij, nam tunc manet proprietarius cum facultate ad alternādum sub conditione quod facultas vtendi & fruendi regrediatur ad ipsum proprietarium, quæ ex vi contractus simpliciter regredi potest ad ipsum. Quare non dicitur habere facultatem alienandi, sub conditione quod habeat alienandi facultatem. In matrimonio vero ex vi contractus supponente nunquam futuram licitam petitionem debiti, quia per se supponit nunquam coniugem fore potentem ad dandam facultatem proximam ad vsum, non relinquitur locus vt ponatur conditio vi cuius sit possibilis licita petitio debiti, ac proinde non daretur facultas licita vtendi sub conditione, quod dissoluatur votum, aut mutua obligatio non petendi, ac proinde solum transferretur in alterū facultas vtendi sub conditione quod ipsi daretur facultas vtendi. Ratio à priori est, quia dominium est facultas vtendi saltem sub conditione minime impossibili ex vi translationis dominij: non enim aliter definitur dominium nisi per facultatem vtendi. Licet P. Molina tract. 2. de Iustit. disp. 3. Rebell. lib. 1. q 7 sect. 7. cum aliis aliter conentur explicare essentiam dominij, existimantes facultatem vtendi debere se habere per modum proprietatis, & effectus dimanantis ex essentia dominij quibus adhæret Mæratius de Iustitia disp. 15. sect. 4. quamuis hic velit conciliare hos authores cum Lessio nobis cūm sentiente lib. 2. c. 3. dub. 2 Hoc tamen Mæratius vult quod esse non potest: non enim percipere possumus, quænam sit illa essentia à qua talis proprietas fluit: nam esse apud te dominium rei est illam ita tibi habere subiectam, & addictam V. G. per occupationem, aut emptionem, vt ex vi talis subiectionis possis de illa libere disponere. Ab his tamen non pendet vis huius impugnationis, nam licet illa facultas vtendi saltem sub conditione esset proprietas consurgens ex dominio, ipsi non negant illam facultatem, seu proprietatem necessario resultare posito dominio, ac proinde in illa proprietate infallibiliter consurgente redit argumentum; nam quouis domino adest radicalis facultas vtendi, quæ radicalis facultas nequit alia esse præter facultatem vtendi sub conditione quod desit impedimentum; ac proinde ex se debet relinquere habilitatem vt desit impedimentum; alioqui illa facultas esset inutilis.

Qualiter cum perpetua emphyteusi possit stare Dominium proprietatis.

Dominij essentia.

14. Et quamuis concedatur illam facultatem vtendi saltem sub conditione non esse facultatem licite vtendi etiam sub códitione, & posse de se supponere non fore licitum vsum, tamen illa facultas vtendi radicalis erit facultas conditionata ad vsum citra iniustitiam; nam facultas Domini, quà Dominus est, per se respicit vsum citra iniuriam, definitur namque illa facultas per potestatem vtendi citra iniuriam saltem sub conditione, & consequenter de se debet relinquere aptitudinem vt postea exerceatur vsus absque iniuria, ac proinde nequit cont actui matrimonij inseri conditio obligans perpetuo ex iustitia ad non vtendum, ita vt sit simpliciter vsus corporum impossibilis citra iniuriam; alioqui illa radicalis facultas ad vsum esset etiam intra limites iustitiæ omnino inutilis, & frustra esset potentia quæ de se haberet nusquam posse reduci in actum.

SECT. IX.

Expenditur prior modus tuendi proprium, ac ratum coniugium inter Iosephum, & Mariam.

1. SVpponimus cum authoribus sect. præcedenti confutatis posse dominium directum manere perpetuo impeditum quin sit proxima facultas ad vsum; non enim est cur dominium illud directum, seu facultas radicalis ad vsum nequeat in perpetuum separari à dominio vtili, vt videre licet in perpetua emphyteusi; nam præcipuū dominium fundi apud te manere potest, renuncia-

to, traditoque emphyteutæ omni iure fruendi, & vtendi. Sed neque tunc dominium illud maneret omnino inutile, vt supra aduertimus, quia contractus de [illegible] relinquit locum vt facultas vtendi & fruendi redeat ad ipsum proprietarium, qui tunc habebit expeditam facultatem alienandi fundum. Omitto alias vtilitates quas secum habet illud dominium directum tam propter obligationem quam emphyteuta habet soluendi domino pensionem emphyteuticam, quam propter *casum commissi*, in quo si inciderit, finitur contractus ex dispositione iuris ob conditionem non seruatam, & dominium vtile regreditur ad proprietarium, & cum eo consolidatur, efficitque dominium directum vt alter non possit substantiam rei destruere, aut alienare.

2. Vnde etiam colligitur non mansurum dominium omnino inutile licet Dominus locasset omnes operas sui mancipij, quamuis in mancipio non esset obligatio proxima obediendi Domino, sed conductori, possetque esse in Domino obligatio perpetua non occupandi mancipium, & in mancipio illi non obediendi, nam adhuc tunc maneret ille Dominus, & hic seruus; quia in seruo esset radicalis obligatio obediendi Domino, & in Domino radicalis facultas exigendi operas. Neque tunc maneret dominium omnino inutile, quamuis non esset obligatio proxima in seruo, nec facultas proxima in Domino, quia facultas illa radicalis Domini non adfert de se illam impotentiam proximam, ac proinde dissolui poterat mutuo consensu ille contractus locationis, & tunc posset Dominus seruum alienare, aut illius operas exigere. Vt prætermittamus modò alias vtilitates; nam ratione dominij directi acquirit Dominus proprietatis fructus locationis, & alter non potest seruum alienare.

3. His constitutis asserimus B. Virginem, & Iosephum mutuam corporis traditionem fecisse quando primo contraxerunt, per quam vnus in alterum dominium directum sui corporis transtulit seruando tamen ex pacto vsumfructum, seu quasi vtile dominium. Inseruerunt enim huiusmodi pactum contractui matrimonij obligans ex iustitia ad non petendum. Tamen tale pactum non potuit per se supponere ipsum nunquam mutuo consensu fore dissoluendum: hoc enim vt præcedenti sect. probaui esset contra substantiam matrimonij, quia radicalis facultas, & dominium proprietatis maneret inutile, & non posset respicere vsum citra iniuriam neque sub conditione possibili, quia non posset vsus esse citra iniuriam nisi dissoluto pacto; atqui tale pactum de se erat essentialiter indissolubile, igitur neque sub aliqua conditione possibili semel dato illo pacto vsus esse poterat absque iniuria. Quare aliter nos pactum constituimus, & non admittimus possibilitatem illius pacti, quod modo impugnamus, & authores præcedentis sententiæ coguntur concedere. Admittimusque pactum ex propria quidditate non indissolubile, cui non inseritur conditio per se indefectibilis, vt illam inserunt præcedentis opinionis patroni, & asserimus matrimonium constitui per dominium, quod potest separari à facultate proxima vtendi, seu petendi debitum. Neuter tamen se exposuit periculo violandi votum, quia tam Iosephus, quam Maria diuina reuelatione impulsus est vt coniugium iniret certissimè cognoscentes se votum non violaturos, pactumque illud non fore dissoluendum.

4. Neque illa translatio dominij esset inutilis, quia simpliciter ex natura pacti non erat impossibile vt pactum illud dissolueretur, & attenta eiusdem pacti essentia poterat votum castitatis dispensari, commutari, seu à Deo irritari, & tunc licitus esset vsus matrimonij. Vt modo omittamus alias vtilitates, quas secum afferebat illud dominium proprietatis, seu directum, nam ex vi illius resultaret obligatio vt neuter posset alterum vel alteram ducere, & vt esset vterque iniustitiæ reus, si cum alio fornicetur fœmina, aut vir cum alia & vt non committerent peccatum fornicationis, quamuis obstricti voto castitatis, si murato proposito se cognoscerent, quia non esset accessus ad non suam. Debet tamen facultas radicalis ex vi contractus non esse omnino inutilis ad licitum vsum copulæ; esset autem ad talem licitum omnino inutilis si per se supponeret non solum votum castitatis, sed decretum Dei de minime dissoluendo vinculo voti castitatis, si tale votum emittatur. Explicari hæc possunt apposito casu quo vterque coniux post initum matrimonium communi consensu castitatem voueant; neuter enim tunc citra mortalem culpam poterit petere, aut reddere, quia cessit vterque iuri suo, & liberat alterū à seruitute, ac proinde neuter ratione matrimonij reddere tenetur, vt cum innumeris censet Sanchez infra citandus. Idque colligitur ex Augustino Epist. 199. ad Ediciam vbi inquit; *Quod Deo pari consensu voueratis, perseueranter vsque in finem reddere debuisti, à quo proposito si ille lapsus est, tu saltem instantissimè perseuera*, In quo casu plurimum interest matrimonium manere integrum, quia potest cessare votum, & cessante voto possunt se mutuo cognoscere absque peccato, & durante voto, quamuis copulentur non erit adulterium, neque fornicatio, sed sacrilegium; quod si alterum cognoscant erunt adulteri. Vnde si alter tunc exigeret copulam non amicabiliter, sed cogēs, peccaret contra iustitiam; quia violaret pactum à se initum vt docet Thomas Sanchez lib. 9. disp. 37. n. 24. Quia vt docet idem author quando mutuo consensu vterque coniux vouet castitatem, includitur virtute in tali voluntate renunciatio iuris. August. Thom. Sanchez.

Quæ doctrina si vera sit non erit multum curandum an expresse, vel solum implicite insertum fuerit illud pactum contractui matrimonij de cedendo iuri proximo, quod ex radicali consurgere solet, & retinenda potestate non reddendi, quin transferatur potestas petendi; sufficit nanque implicitum illud pactum contentum in acceptatione illius voti virginitatis: tunc enim votum emissum à B. Virgine S. Iosephus acceptauit, alioqui Deipara ipsi non nuberet, & illa acceptatio est renunciatio prædicti iuris proximi, ac proinde defuit illa obligatio reddendi copulam, si petatur, quia illa obligatio reddendi copulam, si petatur, repugnat ex natura rei cum præcedenti absoluto voto virginitatis, quatenus prima obligatio facta per votum reddit illicitam talem posteriorem obligationem, & acceptationem talis obligationis. 5.

6. Neque ex hac sententia infertur aliud incommodum, quod contra præcedentem proferebam in præcedenti sect. nimirum dominium directum circa corpora mutua translatum consistere in facultate petendi citra iniustitiam sub conditione, quòd talis petitio non sit iniusta, & in facultate vtendi sub conditione quod sit facultas vtendi; quia facultas radicalis est facultas sub aliqua conditione, nimirum si desint impedimēta, vel sub aliqua conditione, & quia impedimenta in illa sententia ex vi contractus cessare non poterant necessario illa facultas conditionata vtendi esset facultas sub alia conditione, quæ alia non esset nisi sub conditione quod esset facultas vtendi. Non inquam hoc inconueniens locum tenet in nostra opinione quia iuxta ipsam facultas radicalis vtendi non est sub conditione ipsius facultatis radicalis ad vtendum sed sub conditione quod dissoluatur vinculum aliud natura sua dissolubile post initum talem contractum,

tractum; quia pactum nunquam petendi & nunquam reddendi etiam præsupposito illo contractu matrimonij natura sua solubile est, eoque soluto, & relaxato, aut commutato voto castitatis dominium directum erit expeditum, ita vt copula petita negari nequeat citra iniuriam, nisi aliud etiam adsit impedimentum. Hoc autem non contingeret si ante renunciationem dominij vtilis non suborrtum fuisset aliud vinculum, nempe mutuæ translationis dominij directi, seu radicalis, quod est facultas petendi sub conditione: nam licet cessasset illud solubile vinculum, quod consurgit ex pacto de non transferendo, sed retinendo dominio vtili, adhuc quamdiu mutuo consensu se copularent, copula esset fornicaria.

7. Quasi duplex igitur in dicto casu considerandus est contractus, quorum præcipuus, & insolubilis concedit facultatem vtendi corpore sub conditione quod non sit aliud vinculum, seu sub conditione quod dissoluatur illud aliud vinculum petitum per modum conditionis vt fiat primus contractus. Sed non exigitur vt perseueret secundum vinculum quoties durat primus contractus; hoc enim obstaret matrimonio; nam matrimonium afferret de se impotentiam perpetuam nunquam vtendi corporibus. Est igitur secundus contractus solubilis, quin postuletur à primo, & præcipuo vt non dissoluatur secundus, & ideo prima facultas seu dominium proprietatis multum habet vtilitatis, quia cessante pacto inserto matrimonio erit facultas ad se copulandum absque fornicatione cum proxima expeditione, nisi aliunde impediatur proxima expeditio.

8. Ex his etiam apparet ratio cur inter duos impotentes non possit celebrari validum matrimonium; quia scilicet inest matrimonio inseparabiliter radicalis obligatio ad copulam, ita vt non supponat impedimentum quod ex natura rei cessare non possit. Ideoque nos matrimonio non inserimus pactum quod postea cessare non possit, licet matrimonij vinculum sit indissolubile, quia debet ex vi pacti relinqui potestas vt maneat expedita potestas ad copulam. Debent ergo contrahentes ante matrimonium supponi de se capaces vt aliquando habeant copulam licitam, licet copula possit aliunde reddi illicita. Eodemque modo philosophamur de facultate morali, & de physica, nã quemadmodum facultas moralis ex se debet relinquere aptitudinem, vt in casu possibili post quam celebratur matrimonium non sit vsus contra iustitiam, ita postulat physica facultas vt vsus verus matrimonij non sit physice impossibilis: hoc enim nascitur ex ipsa natura matrimonij, quia matrimonium de se efficit vt copula, quæ alioqui esset illicita sit licita, nisi aliunde ex speciali morali impedimento fiat illicita, at copula inter impotẽtes per se, & ex intrinseca natura copulæ illius est illicita, quamuis non intelligatur aliunde ab extrinseco aliud impedimentum. Minime tamen desideratur vt in contrahente sit spes aliqua futuræ copulæ, vt patet in eo, qui contraheret matrimonium certus per reuelationem se nunquam petiturum, nec sibi vsquam fore petendum, vel omnino certus se statim post matrimonium, & ante consummationem ingressum religionem, & professurum; hoc enim non efficeret ne ex vi contractus copula esset necessario illicita, & ne excusaretur copula à fornicatione, vel iniustitia.

Cur nequeat inter impotentes celebrari matrimonium.

9. Quare asserimus B. Virginem dum Iosepho nupsit non consensisse in obligationem formalem, seu proximam ad copulam; hoc enim esset contra votum castitatis, sicut contra votum peccaret fœmina, quæ post emissum votum castitatis consentiret in copulam cum tali viro sub conditione quod non esset mortuus, nam illa proxima obligatio seu formalis in copulam, seu consensus formalis in talem proximam obligationem ad copulam est consentire in copulam sub conditione quod ab altero petatur: non autem sub conditione præcisè quod dissoluatur votum, ac proinde non aufertur in vi conditionis vinculum voti, quemadmodum consentire in copulam cum demortuo, sub conditione quod viueret, est contra votum, quia ex vi conditionis non tollitur vinculum voti, & sic res sacra, etiam pro statu in quo sacra esset deputatur prophanis vsibus, quod minime licet. At vero consentire in copulam sub conditione quod auferatur vinculum voti non est contra votum. Neque est contra perfectionem virginitatis ille consensus quando certo per reuelationem cognoscitur votum illud non fore dissoluendum, quia præsupposita tali reuelatione nullum est periculum etiam remotissimum violandæ virginitatis, cum ergo Deus reuelauerit antea B. Virgini votum semper permansurum; nihilque agendum contra ipsum, non est vnde sit tale matrimonium contra perfectionem virginitatis. Quare fatemur B. Virginem consensisse in obligationem aptitudinalem, seu radicalem ad copulam, quatenus si rite reuocaretur illa renunciatio iuris, & votum virginitatis, ex vi matrimonij esset obligata ad copulam si peteretur, quemadmodum post remissionem iniuriæ cõmissæ per adulterium consurgit ius proximum petendi. Ratio huius est, quia cum illa radicali obligatione ad copulam stat licita voluntas non reddendi debitum quantumcumque petatur, & facta illa certitudine per reuelationem nullum est periculũ violationis virginitatis.

Neque matrimonium sic celebratum caret de præsenti aliquibus vtilitatibus, & finibus quos respicit matrimonium; nam ex vi matrimonij, & illius dominij directi in corpora nascitur per se specialis obligatio societatis diuersi sexus expetitæ instinctu naturæ & inde nascitur spes mutui auxilij, vt alter alterius ope adiutus vitæ incommoda facilius ferre queant. Oritur etiam obligatio educandæ, & alendæ prolis, quam Deus rationabili consensu vtriusque dat fœminæ; quia sicut corpus fœminæ est sub dominio viri, ita & ad virum pertinet, quod in illo fundo nascitur, & licite vult in suo fundo oriri; quia non est contra prudentem ipsius voluntatem, vt in re præsenti cernitur: nam Ioseph vt iustus volebat quod Deo magis placeret, ac proinde saltem implicite honestissime voluit filium Dei nasci ex virgine, & ideo Christus peculiari modo ad ipsum Iosephum attinebat, indeque alia consurgebat obligatio prouidendi educationi, seu incolumitati filij Mariæ. 10

Hoc est quod significant trita illa verba Augustini lib. 2. de consensu Euangelist. c. 1. *Hoc enim exemplo magnifice insinuatur fidelibus coniugatis, etiam seruata pari consensu continentia posse permanere, vocarique coniugium, non permixto corporis sexu, sed custodito mentis affectu: præsertim quia nasci eis filius potuit sine vllo complexu carnali.* Neque aliud, præter ea quæ num. præcedenti attuli, intendit idẽ Augustinus lib. de bono coniugali c. 1. & 3. docet matrimonium non esse *propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiã naturalẽ in diuerso sexu societatem; alioqui iam non diceretur coniugium in senibus; præsertim si vel amisissent filios, vel minime genuissent.* Consistit itaque ratio formalis matrimonij in coniunctione indiuisibili animorum, quæ in illo dominio radicali consistit, quam coniunctionem Concil. Trident. sess. 24. cap. 1. vocat *in-* 11. Augusf.

Conc. Tr.

diuisibilem nexum & vnitatem, iuxta illud Christi Domini Matth. 19. *Quod Deus coniunxit, homo non separet.* Vbi per verbum *coniunxit*, vinculum nuptiale expressit, & per illud *non separet*, esse de se insolubile declarauit. Obligatio vero ad copulam formalis, & proxima, à tali vinculo separari potest: nam si coniuges post matrimonium consummatum vnanimi consensu professionem faciant, neuter habet proximum ius petendi, aut obligationem proximam reddendi propter votum castitatis solemne, vt patet ex cap. *cum sit* cap. *vxoratus de conuersione coniugatorum*, quamuis vinculum matrimonij infallibile perseuerat: nam in VI. Synodo habetur adulteram esse vxorem eius, qui religionem professus est, si viuente eo alteri nubat, intellige, post consummationem. Idque etiam clare colligitur ex Concilio Trident. Sess. 24. Can. 6: nam cum ibi sub anathemate definiatur, matrimonium ratum non consummatum dirimi per solemnem religionis professionem alterius coniugum, à contrario deducere licet non dirimi si consummatum sit. Similiter si vnus illorum labatur in adulterium ipso iure alter deobligatur à reddendo debito vt constat ex cap. *Significasti*, & cap. *Gaudemus* de diuortiis. Illi etiam qui hodie more Ecclesiæ contrahunt non habent actualem obligationem reddendi debitum, si alter velit ingredi religionem, nisi post certum tempus ab Ecclesia præfixum, vt communiter Doctores statuunt iuxta caput *ex publico*, de conuers. coniugatorum.

SECT. X.

Altera difficultatis enodatio.

1. POtest etiam libenter admitti non esse contra substantiam matrimonij, si contractui inseratur conditio obligans ex fidelitate, aut religione ex vi voti ad non petendum, neque reddendum, quamuis ex vi contractus supponatur nunquam deinceps futuram licitam petitionem debiti, quia per se supponitur votum semper permansurum, licet sit contra substantiam matrimonij conditio inserta obligans ex iustitia ad non petendum, neque reddendum, ita vt ex vi contractus supponatur semper deinceps futuram contra iustitiam petitionem debiti, & redditionem. Dixi sect. 7. minime esse contra substantiam matrimonij siue conditio inseratur contractui obligans ex fidelitate, aut religione, siue etiam ex iustitia dummodo ex vi contractus non supponatur per se illud impedimentum petendi & reddendi non fore dissoluendum, quia adhuc dominium directum non erit inutile vt ibidem ostendi, nec non sect. 8. & late refutaui oppositam sententiam. Statui præterea sect. 8. conditionem insertam pacto, quæ ex vi contractus reddat illicitam petitionem debiti siue reddatur illicita ex religione, aut fidelitate solum, siue ex iustitia, & per se supponat deinceps in nullo euentu futuram licitam illam petitionem & redditionem, quia essentialiter supponit contractus matrimonij obligationem consurgentem verbi gratia, ex voto non fore dissoluendam, annullare matrimonium, quia illud dominium directum in corpora sic maneret omnino inutile. Modo vero contendimus posse satis probabiliter concedi valide celebrari matrimonium sub conditione voti virginitatis quod per se supponitur ex vi contractus nunquam fore commutandum, aut irritandum, sed perpetuo duraturum; quia potest dici dominium in corpora non manere omnino inutile dummodo ex vi contractus non supponatur, obligationem ex iustitia non petendi, quæ ex iustitia cogit non petere, neque reddere non fore dissoluendam; quia dominium directum in ordine ad copulam non erit prorsus inutile, neque omnino exploratum est dominium illud ex vi contractus debere relinquere post se aptitudinem vt ille corporum vsus sit licitus absolute.

Vt ita judicem mouet; quia verisimile videtur non esse contra quidditatem illius dominij directi si ex vi contractus intelligatur copulam nunquam futuram licitam; quia licet inter impotentes non possit præsupposita impotentia validum celebrari matrimonium, tamen mulieres quæ parere nequeunt absque vitæ periculo, aut non nisi fœtum mortuum, valide contrahunt, quamuis nequeant licite contrahere, ergo similiter licet matrimonium nullum esse possit inter prædictos impotentes, tamen ex vi contractus matrimonij validi potest intelligi aliqua conditio ratione cuius nunquam possit esse licita copula, ac proinde licet contrahentes matrimonio inter erant prædicti voti conditionem, adhuc non erit irritum illud matrimonium. Dices talem fœminam cognoscentem suum defectum in pariendo aliquando licite contrahere; nam si graues pateretur tentationes, præsertim cum periculo succumbendi licite nuberet, quia non tenetur cum tanto detrimento illa incommoda vitare. Præsertim cum iuxta Augustinum lib. 5. contra Iulianum cap. 8. proli melius sit ita esse, quam non esse. Sed contra est quia etiam independenter à casibus in quibus liceat his fœminis contrahere, affirmare cogimur tale matrimonium fore validum, quia neque generatio, nec potestas generandi est de essentia matrimonij; nam omnino steriles valide contrahunt, quia habere possunt copulam ex qua fiat vna caro, ad quam sufficit si vir intra vas muliebre semen emittat. 2. Assertionis probatio.

Neque est cur ex vi contractus nequeat apponi conditio vi cuius necesse sit vt copula semper sit ex aliquo capite illicita; quia adhuc dominium directum circa corpora non erit omnino inutile, quia dominium illud efficit vt vsus corporis non sit contra iustitiam, licet esset contra religionem. Dominiumque non dicitur facultas licite vtendi re, sed facultas vtendi citra iniuriam, vnde qui præcepto tenetur dandi eleemosynam, quin ex parte pauperis esset strictum ius ad illud bonum, licet peccaret non elargiendo stipem nullam committeret iniustitiam, & qui perpetuo impeditus est ab vsu equi, quia nimis ferox existit non ideirco dominium amittit, quia licet illo vti non possit, tamen si illo vteretur, nemini irrogaret iniuriã. Pluraque transferũtur dominia imperfecta cum grauamine & modo. 3.

Nihilominus, quia matrimonium essentialiter consistit in mutua traditione dominij perfecti directe in corpora, nimirum directe respicientis vsum copulæ, nequit ex vi contractus esse perpetuo impeditus essentialiter vsus copulæ ex iustitia; alioqui illud dominium essentialiter esset inutile ad illum vsum, quia ex vi contractus esset impossibilis talis vsus citra iniuriam, quod pugnat cum perfectione illius dominij, quod non debet præcisè considerari in ordine ad alias vtilitates cum prædicta impossibilitate huius vsus. 4.

Immo verius est quod sect. præcedenti dixi non posse dominium hoc esse essentialiter ex vi contractus matrimonij ita impeditum, vt non possit vlla ratione deinceps esse licitus talis vsus; quia sicut vera copula non debet ante contractum esse physice impossibilis, ita neque ex vi contractus debet esse moraliter impossibilis, seu illicita, vt nunquam deinceps possit esse licita, quia sicut matrimonium 5.

monium respicit copulam possibilem, ita copulam licitam ex vi contractus. Neque obstat mulierem quæ parere non posset sine vitæ periculo, aut non nisi fœtum mortuum non posse licite nubere, quia hoc neque prouenit ex ipsa natura copulæ, vt accideret in impotentibus, neque ex vi contractus, sed per accidens ex aliis circumstantiis extrinsecis. Sicut etiam valide potest contrahere moriturus, quamuis ratione morbi ita constitutus sit, vt ineptus sit ad vsum matrimonij, nisi forte ita esset affectus vt quamuis viueret nulla vnquam opera humana posset reddi potens.

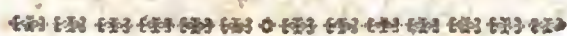
6. Inde etiam prouenit vt hi qui concedunt conditionem illam *Si prolem euites* id est, si te ad illam vitandam obliges, non esse contra substantiam matrimonij, id limitent, nisi sit obligatio ad prolem vitandam medio illicito, quia obligatio ad illicite euitandam prolem est incompossibilis cum radicali obligatione orta ex matrimonio, nam sicut prolem vitare illicite est contra obligationem ortam ex ipso matrimonio, ita & obligatio ad illam euitandam illicite est incompossibilis cum obligatione radicali orta ex matrimonio.



CONTROVERSIA XI.

De scientia beata animæ Christi.

LICET post tractatum de virtutibus Christi Seruatoris nostri optima methodo disputari posset de eiusdem impeccabilitate; ne tamen interturbetur nimium ordo quæstionum S. Thomæ, prius tractationem ingredimur de scientia Christi, & ante reliquas de scientia beata, quæ præcipua est. Vbi prætermitti non possunt non exiguæ difficultates, quæ communes etiam sunt aliis beatis, illæ præsertim, quæ de scientia Deiparæ disquiri possunt.



DISPVT. LXI.

Vtrum humanitas Christi cognoscat, potuerit ve intelligere per scientiam increatam.

SEnsus quæstionis est, verum animæ Christi Domini ita communicata fuerit, seu communicari potuerit scientia Dei increata vt per illam intelligat, seu potuerit intelligere; quemadmodum per subsistentiam Verbi redditur subsistens, & per sanctitatem personalitatis diuinæ, & ipsius Diuinitatis redditur formaliter sancta.

SECT. I.

Quibus fundamentis nonnulli affirmauerint Christum etiam de facto per scientiam increatam scientem fuisse. Et alia adiunguntur.

1. CHristum de facto cognoscere per visionem Dei increatam putarunt Ioannes de Neapoli, & Ioannes de Ripa teste Capreolo in 3. dist. 14. q. 1. idem docuisse nonnullos Theologos Parisienses testatur Ariminensis in 2. dist. 7. q. 2. Est etiam sententia Hugonis de S. Victore opusc. de anima Christi, & eius scientia, & lib. 2. de sac. p. 6. c. 1. Aduertitque P. Suarez Hugonem in prædictis locis non negasse expresse in anima Christi fuisse scientiam etiam creatam. Quod verum non est: nam in dicto opusc. inquit *Indubitanter affirmo in anima Christi scientiam creatam non fuisse. Nam qui scientiam admittit in Christo carnaliter potius, quam spiritualiter loquitur.* Similiter Ioannes de Ripa in 3. dist. 14. q. 1. vt refert Vellos. in aduertentiis ad B. Ambrosium quæsit. 14. scripsit *Si Deus alicui creaturæ intellectuali vniretur hypostatice, eo ipso per scientiam increatam sciret omnia, quæ Deus, & sic scivit anima Christi, in qua nulla fuit scientia creata.* Et quamuis docuerit Hugo non esse in quæstionem vocandum num sapientia animæ Christi fuerit æqualis sapientiæ Dei, quia est eadem omnino sapientia asseruit animam Christi non esse ita sapientem, sicut est Deus, quia humanitas Christi per gratiam habuit sapientiam increatam: Deus vero per naturam. Quantum ad primam partem, qua dicitur animam Christi intelligere per scientiam increatam consensit etiam Trachon in 3. dist. 1. q. 4. apud Adamum eadem dist. q. 1. Hugo Victor

2. Alij præterea apud Marsilium in 3. q. 10. art. 2. Caietanum 1. p. q. 26. art. 3. Capreolum. 1. dist. 3. q. 2. aiebant beatos omnes videre Deum, cunctaque in ipso cognoscere per increatam visionem In quam sententiam necesse est tandem deueniant plures Thomistæ ex antiquis, & modernis affirmantes beatos in Dei visione non producere verbum, quia diuina essentia debet gerere munus verbi, & expressæ repræsentationis: nam beatis intentionaliter repræsentatur Dei essentia, non enim stat iudicare de obiecto, quin aliquid exprimatur de ipso, & ideo in nobis datur species expressa de obiectis, quæ quidditatiue, & intuitiue cognoscimus, quia per iudicium exprimimus quidditatem obiecti vt est in se, & illud exprimimus vt existens. Neque aliud est munus verbi formaliter quam exprimere naturam obiecti, quæ expressio fit optime per iudicium, & ideo absque verbo nequit quis *intelligere formaliter* vt tenet S. Thomas in 1. dist. 28. q. 2. Est sane nostrum verbum similitudo obiecti non quidem physica, seu eiusdem speciei, sed intentionalis; intentionalis autem similitudo imbibitur in ipso conceptu affirmationis, seu iudicij mentalis neque aliter possumus exprimere repræsentationem, & similitudinem intentionales, si semel rationem mentalis iudicij secludimus à repræsentatione intentionali, neque est vllum vestigium probandi dari in nobis similitudines intentionales rerum, si mentales propositiones, quæ enunciant de obiecto non sunt similitudines intentionales. Ideo etiam cognitio potius quam amor dicitur ad se trahere obiectum, quia intellectus mentaliter de illo enunciat, & ita proponit quod in ipso est, quia per enunciationem quasi obiectum depingitur, quemadmodum etiam per externam enarrationem, seu descriptionem fit præsens, & quia voluntas non ita enarrat, seu enunciat de obiecto, ideo non dicitur ipsum repræsentare. Verbum mentis quod.

Præcipuum fundamentum huius sententiæ est; quia diuina sapientia de facto vnita est animæ Christi modo sufficiente vt illam denominet cognoscentem, quemadmodum Diuinitas vnita fuit humanitati, & illam reddit formaliter sanctam. Neque valet si dixeris cognitionem debere esse à 3. Primum fundamentum.

cognoscente, quia cognoscere est viuere, viuere autem importat habere ab intrinseco formam per quam in actu secundo viuit; non inquam hæc ratio obstat, quia falso videtur assumi cognitionem debere procedere à cognoscente; multi namque putant operationem in qua beatitudo formaliter consistit non debere elici à beato, licet per illam reddatur formaliter cognoscens aut amans. Sentit ita expresse Scotus Quodlib. 14. art. 2. licet Ouandus in 4. dist. 49. prop. 8. putet Scotum semper loqui dubitatiue, & conditionaliter. Quod etiam aperte docent OKamus 1. dist. 1. q. 2. conc. 2. & in 2. q. 19. conc. 3. & lib. 4. q. 13. art. 5. dub. 6.
5. Gabriel in 1. dist. 1. q. 2. art. 2. conc. 4. & in 3. dist. 14. q. vnica art. 1. Marsilius in 3. q. 10. art. 2. par. par. 1. alijque perplures apud Salas to. 1. in 1. 2. tract. 2. disp. 2. sect. 3. Probarique potest hoc pronunciatum, quoniam personalitates diuinæ redduntur formaliter cognoscentes per cognitionem essentialem, quam minime producunt. Et verò non deerit vrgens fundamentum ad probandum relationes diuinas esse formaliter cognoscentes, & volentes non solum quatenus terminant naturam diuinam cognoscentem; sed etiam ratione sui formaliter: nam Pater æternus formaliter loquitur ad filium suum, nequit autem intelligi locutio vnius cum alio nisi dentur duæ substantiæ percipientes obiectum: etenim licet natura Petri duplici propria terminaretur subsistentia, vel vna propria, & altera aliena, quamuis inuenirentur ibi duæ personæ, vna non diceretur loqui cum alia, quia illæ personalitates non sunt formaliter, & ratione sui cognoscitiuæ. Hanc obiectionem in controuersia præcedenti accuratius exposui.

4. Secundo probatur non esse de conceptu cognoscentis vt cognitio ab ipso procedat, exigatve procedere: quoniam creata cognitio est quædam qualitas absoluta de se repræsentans obiectum intentionaliter, ac proinde effectus formalis cognoscentis solum consistit in tali qualitate vnita subiecto, non igitur est vnde repugnet subiectum capax cognoscendi, quamuis cognitio non petat ab ipso procedere. Neque valet si dixeris in conceptu cognoscentis imbibi conceptum vitæ, & consequenter ne cognitio sit ab extrinseco communicata subiecto; non enim ostenditur esse de conceptu viuentis intentionaliter habere vitam intentionaliter ab intrinseco; quia non repugnat substantia creata, quæ per se ipsam intelligat se ipsam, quæ sicut non esset à se ita neque intelligeret à se. Adde nullam firmam proponi rationem cur non sufficiat ad conceptum viuentis intentionaliter si independenter à productione actualis vitæ intentionalis sit subiectum capax denominationis in concreto, quam habet vita intentionalis in abstracto. Et quia qualitas intellectionis & amoris quamuis sit extra omne subiectum producta per creationem essentialiter est repræsentatio obiecti, seu impulsus in obiectum, & amor illius, poterit ipsa vnita subiecto capaci, quamuis ab extrinseco producatur denominare subiectum cognoscens, & amans. Confirmatur; quia in intellectione duo sunt, nempe absolutum, quod est ipsa intellectio, seu qualitas per actionem producta, & præterea actio, per quam producitur talis qualitas & repræsentatio obiecti, ac proinde intellectus non redditur formaliter repræsentans obiectum per actionem, quæ obiectum non repræsentat, sed per qualitatem, igitur seclusa tali actione intelligitur totus effectus formalis viuentis intentionaliter, seu cognoscentis, ergo falso assumitur de conceptu viuentis intentionaliter esse mouere se ab intrinseco. Explico rem hanc, Actio per quam producitur intellectio non est repræsentatio obiecti; alioqui duplex esset cognitio, seu repræsentatio obiecti requisita ad eundem effectum formalem cognoscentis, quod est imperceptibile: nam ex vi vnicæ repræsentationis obiecti consistentis in actione vnita subiecto non posset subiectum non denominari cognoscens; nam habet cognitionem vnitam subiecto capaci. Quare si solum daretur aliquis terminus se ipso productus absque alia actione, qui esset imago seu repræsentatio obiecti, non posset vniri subiecto de se capaci, quin illud redderet intelligens. Admissa etiam duplici illa intellectione, & repræsentatione intentionali obiecti, quarum vna consisteret in actione; alia vero in termino per actionem producto non expeditur difficultas, quia adhuc illa qualitas vnita subiecto prout condistinguitur ab actione tribueret ex vi ipsius simul cum vnione effectum formalem cognoscentis; nam altera repræsentatio non præstat vt hæc tribuat effectum formalem repræsentantis obiectum, non enim hæc repræsentatio repræsentat per aliam, sed per se ipsam.

Tertio, iuxta Aristotelem 3. de anima intelligere est quoddam pati; quia scilicet sola passio sufficit vt homo dicatur intelligens, & ideo si de potentia Dei absoluta ponerentur intellectio, & volitio in potentiis mere passiue se habentibus, anima denominaretur intelligens, & amans, quia effectus formalis illius qualitatis nulla ratione potest impediri si vniatur forma subiecto capaci. Neque actio constituit capacitatem subiecti; sic enim posset dari gratia de se sanctificans, quæ non posset de se sanctificare nisi tali actione & passione efficeretur, & reciperetur in subiecto, similiaque de aliis formis liceret excogitare. Ratioque pro his & aliis formis ea videtur esse; quia quælibet forma vnita subiecto de se capaci tribuit effectum formalem physicum in concreto, quem ipsa primario sortitur in abstracto, & ideo nequit albedo vniri subiecto quin illud denominet album, si tale subiectum de se non sit incapax. Quo etiam discursu ostenditur gratiam habitualem essentialiter esse incompossibilem cum peccato, quia nequit esse in anima, quin illam reddat sanctam, & iustam; nam gratia secundum suum conceptum physicum & primarium est sanctitas, seu iustitia, & participatio diuinæ naturæ, ac proinde reddit subiectum sanctum, & iustum, ac particeps diuinæ naturæ, quando subiectum de se non est incapax talis denominationis. 5. Tertium

Confirmatur discursus, si præter ipsam qualitatem, quæ est repræsentatio obiecti & imago illius necessaria esset actio vt subiectum denominaretur repræsentans obiectum, etiam desideraretur specialis vnio, quæ per se esset ab intrinseco; alioqui intelligere nō esset adæquate viuere, neque in actu primo, neque in actu primo, neque in actu secūdo, sed in conceptu viuētis includeretur vnio non vitalis. Quod si dicas specialem etiā vnionē desiderari vt illa forma repræsentans obiectum tribuat effectū formalem cognoscentis, inde nonnulla videbuntur incommoda exoriri, nam etiam possibilis erit aliqua vnio albedinis ad parietem, quæ non sufficiat illum reddere album, & vnio habitualis gratiæ ad animam, quæ sufficiens sit vt homo reddatur gratus. Datur præterea locus existimandi intensionem non vitalem, & vitalem fieri per maiorem radicationem in subiecto, nempe per vnionem perfectiorem, nam forma quæ cum vnione aliqua reddit subiectum calidum vt vnum, aut cognoscens vt vnum poterit cum alia perfectiori vnione reddere subiectum calidius, aut perfectiùs cognoscens. 6. Confirmatur.

Quarto

7. Quartum. Quarto quia plures dantur actus voluntatis, qui voluntatem ipsam reddunt amantem, quin voluntas actiue concurrat de facto ad tales actus, ergo similiter dari possunt cognitiones, quæ reddant animam cognoscentem quin tales notitiæ petant dimanare à cognoscente; non est igitur cur scientia Dei increata non denominet humanitatem Christi cognoscentem. Antecedens probatur, nam motus voluntatis qui dicitur gratia præueniens, & inspiratio Spiritus-sancti dicitur à Patribus produci in nobis sine nobis, ac proinde nos non concurrimus actiue ad illum. Idemque est de cogitatione, quæ dicitur gratia præueniens & cooperans. Vnde aiebat Augustinus lib. de gratia & libero arbitrio *Vt velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus & sic volumus, vt operemur nobiscum cooperatur*; ac proinde ad gratiam præuenientem, quæ consistit in sancta cogitatione; & necessario motu voluntatis nulla est hominis actio, licet cum libere volumus, & nos ipsos determinamus ad operandum nos simul cum gratia operemur: alioqui Augustinus inidoneè apposuisset differentiam illam ita vt in vno casu nobiscum cooperetur Deus, in alio vero sine nobis operetur, licet operetur ipsam gratiam præuenientem sanctæ cogitationis. Ideo de bono perseuerantiæ cap. 13. & alibi sæpissime pronunciat totum esse Deo dandum, quia ipse solus præstat gratiam præuenientem efficacem, qua concessa nobis etiam moraliter donatur gratia præueniens efficax. Eodem sensu videtur dixisse prædicto lib. de gratia, & libero arbitrio cap. 5. post medium *Vt Apostolus de cœlo vocaretur & tam magna, & efficacissima vocatione conuerteretur, gratia Dei erat sola*. Similiaque habet Prosper libro de ingratis cap. 14.

August.

8. Finiat hanc rationem Augustinus sæpe docens voluntatem à solo Deo excitari, nam lib. 1. retract. cap. 23. conatur temperare propositionem illam, quam protulerat in Epist. ad Rom. cap. 6. videlicet hanc: *quod ergo credimus nostrum est; quod autem bonum operamur illius est, qui credentibus dat spiritum*, & illam explicat quatenus vtrumque est Dei nimirum credere & operari, & vtrumque nostrum propter arbitrium voluntatis, & vt explicat qua ratione totum sit Dei, rationem reddit, quia ipse præbet gratiam præuenientem ad credendum & operandum: *Vtrumque (inquit) Dei est, quia ipse præparat voluntatem*. Item serm. 94. de tempore inter principium, & medium scribit: *Sed voluntas (inquis) mea, bona est. Fateor inquam sed ipsa, à quo data à quo excitata*; Supponit ergo non fuisse excitatam ab ipso homine, alioqui ipsa etiam excitatio diceretur hominis, ac proinde non concurrit homo actiue ad talem excitationem. Quod expressius dixerat lib. 1. ad Simplicianum q. 2. *Vt velimus suum esse voluit, & nostrum, suum vocando, nostrum sequendo*, igitur vocatio illa non est nostra, ac per consequens non efficitur à nobis.

9. Quintum. Quinto, Visio beatifica creata per quam beati Deum vident non producitur ab ipsis beatis licet ipsos denominet Deum clare, & intuitiue cognoscentes, ergo non est cur visio increata Dei non possit humanitatem Christi denominare cognoscentem. Antecedens probatur, quia quoties duo aliqua ita sunt inter se ordinata vt minus perfectum postulet à solo Deo oriri, & non à creatura, etiam quod perfectius est exiget à solo Deo dimanare, sed lumen gloriæ minus perfectum quam visio beata, ad quam lumen ordinatur, exigit à solo Deo produci, ergo & visio beatifica postulat non ab alio, quam à Deo produci. Videtur etiam non carere absurdo si admittatur vnumquemque beatum se ipsum beate, quod non posset negari si quilibet beatus in se produceret visionem.

SECT. II.

Animam Christi non cognoscere de facto neque intelligere potuisse per scientiam increatam probatur testimoniis Conciliorum & Patrum

Contraria sententia affirmans humanitatem Christi non cognoscere per scientiam increatam est adeo recepta inter Theologos vt oppositam damnare soleant ad minus temeritatis, & alij dicant esse parum consonam fidei. Maleque audiuit etiam apud antiquos: nam Durandus in 3. dist. 14. p. 1. cum Bonauentura ibid. quæst. 1. asserit notari debere graui censura; tametsi non defuerit qui illam sustinuerit Parisiis. Ex modernis Medina 1. 2. quæst. 3. art. 1. contendit esse hæreticam. Pluresque alij putant esse errori proximam, atque omnes fere illam vt minimum temeritatis redarguunt. Lege in præsenti Tannerum quæst. 5. dub. 3. num. 77. Lugum disp. 18. num. 3. Nazarium controuers. 3. Suarium disp. 24. sect. 2. 1.

Probatur communiter & vt aiunt satis efficaciter ex Agathone Papa in VI. Synodo Act. 4. vbi probat in Christo esse volitionem distinctam à diuina, quia voluntas est motus animæ. Adducitque hæc Augustini verba lib. 5. contra Iulianum: *Motus animi quid est nisi motus naturæ, animus enim sine dubitatione natura est, proinde volitionis motus est naturæ, quoniam motus est animi*. Et mox subdit Pontifex *Ecce per huius prudentissimi Patris definitionem quid sit humana voluntas monstratum est, quia animi motus est*. Sentit ergo Pontifex volitionem re ipsa debere esse à volente; nam si solum loqueretur de motu intentionali nequaquam probasset non posse animam Christi velle per volitionem diuinam: nam aduersarij non negabant moueri animam Christi intentionaliter per volitionem increatam. Immo hoc ipsum constanter asserebant, quando affirmabant velle per volitionem increatam. Voluntatem appellat iuxta frequentissimum loquendi modum ipsum actum volendi, vt ex verbis adductis constat aperte, definitionemque volitionis cum Augustino proposuit. Agatho dicens: *Veritatis beatissimus prædicator Augustinus in quinto volumine disputationis aduersus Iulianum Pelagianistam, quid sit voluntas his definit verbis: Motus animi quid est nisi motus naturæ, Animus sine dubitatione natura est, ac proinde voluntas motus est naturæ, quoniam motus est animæ*. Scopusque Pontificis (cuius verba approbantur in eadem VI. Synodo Act. 8.) erat ostendere in Christo Domino dari duplicem voluntatem seu volitionem nimirum diuinam, & humanam; *quia reddere necesse est, quæ diuina sunt ei cum vt Deo, quæ humana sunt eidem vt homini*. Rationemque exprimit dicens: *Quia neque Diuinitatem eius quantum ad naturæ rationem pertinet humanam habuisse voluntatem dicendum est, neque humanitatem eius diuinam habuisse naturaliter voluntatem credendum est; neque rursum aliquam ex his de quibus Christi subsistit absque naturali voluntate extitisse, fatendum est*. Aiuntque id manifeste colligi quia Pontifex appellauit voluntatem, seu proprietatem naturæ, operationem naturæ propriam & ideo inquit: *Vbi autem vna voluntas, & vna operatio ab hæreticis, hæreticorumque sequacibus dicitur, qualis in ea differentia cognoscitur*. Neque mens Pontificis erat definire dari poten-

August.

tiam

tiam voluntatis realiter distinctam ab anima. Hæc tamen probatio infirma est vt infra dicam.

3. Colligitur hoc apertissime ex confessione Ma-
Machar. charij Archiepiscopi Antiocheni nomine proprio & equacium, nec non ex confessione eorundem. Etenim accusatio, quæ habetur Act. 1. eiusdem Synodi sic habet: *Vnam voluntatem in Incarnationis dispensatione vnius sanctæ Trinitatis Domini nostri Iesu Christi, vnamque operationem dogmatizantes.* Confessio item Machatij Act. 2. colum. 5. inquit:
Monothelitarum error. *Ego Domine duas operationes non dico, sed nec sentio quod beata memoria Leo duas operationes dixerit.* Leo autem agebat contra Monothelitas vnam tantum ponentes in Christo operationem liberam & vnam volitionem, & statuit non potuisse eadem volitione vtramque naturam reddi volentes, vt infra dicam.

4. Ex his pariter euincitur Agathoné nõ solum statuisse contra Monothelitas duas in Christo naturas quin in vnitatem naturæ confluxerint; nam Pontifex expresse affirmat duas esse in Christo non solum naturas, sed proprietates, seu voluntates, & ideo aiebat: *Cum hac ita veritas habeat, certissime claret, quod in Domino nostro Iesu Christo, duas, id est Dei & hominis naturas, siue substantias consitentes in vnam conuenisse subsistentiam, siue personam, necesse est duas nos naturales in eo fateri voluntates, diuinam, scilicet, & humanam.* Non igitur potest restringi definitio Pontificis ad solam duplicitatem naturarum. Præsertim cum confessio Macharij errorem vnitatis operationis proposuerit. Adde Macharium act. 8. admisisse distinctionem naturarum, dicens. *Neque enim carnem dicimus in Diuinitatis transisse naturam, neque iterum in naturam carnis ineffabilem Dei Verbi deriuatam fuisse naturam, sicut appollinarii, Euthyches, & seuerus impudenter asseruerunt. Nusquam enim propter vnitionem differentia naturarum euanescit, saluatur autem magis proprietas vtriusque naturæ in vna persona, vnaque subsistentia.* Et sæpius eandem ibi reperit cautelam.

5. Quæ de volitione Christi hucusque diximus proportione seruata intelligenda sunt de cognitione: duplex enim operatio intelligendi nimirum creata & increata constituenda est in Christo. Tum quia Ratio Pontificis vtrumque probat: nam cognoscere motus est animi, non enim est cur velle sit motus animi non vero cognitio, vt postea plenius ostendam. Tum secundo quia ibi approbatur dictum Leonis Papæ: *Neque enim in quoquam vnam dabimus naturalem operationem Dei, & creaturæ.* Tum tertio expressius, quia ibi referuntur verba Theodori hæretici dicentis: *Eandemque vnius Domini nostri Iesu Christi dignam Deo sapientiam scientiamque omnium, & cogitationem secundum vtrumque id est, secundum eius Diuinitatem, & secundum eius humanitatem, quia & vnam operationem confitemur Deo dignam.* Hucvsque hæreticus, ex quo constat etiam de scientia fuisse controuersiam. Tum denique quarto, quia Pontifex vniuersim definit operationes proprias naturæ humanæ concedendas esse Christo, sicut naturæ diuinæ reddi debent, quæ Dei sunt. Et ideo ibi dicitur colum. 15. fine: *Quocirca si in nullo differentia naturarum Domini nostri Iesu Christi sublata est, necesse est vt in omnibus proprietatibus eam differentiam conseruemus. Qui in nullo adimendam differentiam docuit, in omnibus hanc seruari debere cõmonuit.* Monuique supra nomine proprietatum intellexisse operationes cuiusque naturæ proprias.

6. Consequenter asserendum est Pontificem egisse de volitione non solum libera, sed etiam necessaria; quia eadem est ratio de hac volitione necessaria, ac de intellectione, & rationes adductæ procedunt etiam in necessaria volitione, intentumque Pontificis erat declarare nullatenus velle humanitaté Christi per volitioné increatam. His adde inter operationes naturales Christi recenseri in prædicto Concilio esuritionem, & formidinem mortis, quæ in se non erant formaliter liberæ. Ex quo etiam apparet nomine operationum intelligi actus vitales intentionales, qualis est cognitio, & mortis formido.

Fit iam manifestum animam Christi non intelle- 7.
xisse per intellectionem increatam, quia alias Christo redderemus secundum humanitatem, operationem diuinam, neque conseruaretur in operationibus differentia naturarum, quod militat contra decisionem Pontificis: nam iuxta phrasim Pontificis idem est habere humanitatem cognitionem increatam, ac cognoscere per cognitionem ipsam increatam. Neque valet si dixeris humanitatem non habuisse illam operationem increatam vt connaturalem, sed vt indebitam habuisseque alias operationes connaturales, intentumque Agathonis fuisse definire contra Macarium, & Monothelitas in Christo Domino omnia quæ ad naturas spectant esse duplicia, & vnamquamque naturam cum suis naturalibus proprietatibus, & operationibus, ac proinde in Christo esse scientiam creatam, & increatam; non tamen exprimere humanitatem Christi intelligere scientia non solum creata, sed etiam increata. Non inquam, hæc responsio valet, vt persuadebunt, quæ dicam sect. sequenti. Posset tamen confirmari responsio quia S. Thomas hac. q. 9 art. 1. ex testimonio Agathonis solum probat in Christo Domino fuisse scientiam creatam; quia in Christo omnia erant duplicia, quæ ad naturas eius pertinent. Idemque definitur in Concilio Chalcedonensi. Act. 5. & in V. Constantinopolitano collat. 8. can. 7. & in Epist. Sophronij, quæ est in VI. Synodo Actione XI. & approbatur in actione 13. Aliasque Conciliorum definitiones vide apud Bernal disp. 49. sect. 1. num. 4.

Addit P. Vas. definitam fuisse à Conciliis dupli- 8.
cem scientiam in Christo Domino secundum actũ *Vasquez.*
alteram creatam, & alteram increatam; non quia nomine operationis intelligatur creata scientia, & cogitatio, sed quia nomine operationis intelligitur voluntatis affectus, ac proinde cum definiatur duplex actus voluntatis, duplex etiam cogitatio & scientia eadem proportione definitur. Hoc tamen non approbo, quia peculiaria sunt fundamenta Philosophica, quæ ostendunt Christi humanitatem non potuisse velle per volitionem increatam quæ minime probant non potuisse cognoscere per increatam scientiam, ac proinde ex sola definitione volitionis creatæ in Christo, non colligeretur esse de fide dari cognitioné creatam in ipso. Vtrum autem nomine voluntatis intelligatur in illis locis aliquid à volitione distinctum, vel solum modo ipsa operatio volendi, examine indiget.

Etenim P. Suarez disp. 17. sect. 1. initio putat
non satis constare quid Monothelitæ significare *Suarez.*
voluerint nomine voluntatis, & docet verisimilius esse voluisse significare tam actum primum quam secundum volendi. Idemque amplectitur Petrus Hurtadus disp. 45. sect. 1. §. 1. Bernal vero disp. 48. sect. 1. docet voluntatis nomine solum significasse actum secundum volitionis, quia nomina quibus tam Græci quam Latini ipsique Monothelitæ vtebantur solum significant actum secundum volitionis. Hæc expositio verissima est, vt constat ex verbis Agathonis supra adductis, expresse namque

que negarunt Monothelitæ duas volitiones in Christo: nam in dicta VI. Synodo act. 8. Macharius, & Stephanus confitentur in Christo *Unam voluntatem diuinam ab que carnalibus voluntatibus, & cogitationibus*. Concilium vero act. 18. in condemnatione illorum inquit: *Duas naturales volitiones, seu voluntates in ipso p ædicamus.* Addo tamen contra Bernal ibidem num. 14. non intellexi ibi solum volitionem liberam, sed etiam necessariam. Comprehenditur namque amor beatificus ortus necessario ex visione; vt enim Agatho Papa in VI. Synodo act. 8. ex Augustino; *Ipse animi motus cogente nullo voluntas est*; atqui amor Dei ortus ex visione beatifica voluntarius dicitur perfectissime. Alij vero actus, qui nec liberi sunt, neque perfecte voluntarij non solent sæpe comprehendi nomine voluntatis, esto sint volitiones. Quod etiam non facile defendet prædictus author, quia supponit volitionem non dici nisi illatinissime, ac proinde appellari debent voluntates, si in abstracto significentur.

10. Obiicies contra rationes adductas num. 5. in ipsis supponi nomine operationum intelligi à Conciliis, & Patribus actus intelligendi, & volendi quod saltem de volitionibus dici non potest quia non aiunt Concilia, & Patres in Christo fuisse duas voluntates seu operationes, sed fuisse duas naturales voluntates, & duas naturales operationes, quod indicat non debere vsurpari synonyme voces illas; nam quando explicantur synonyme disiunctiua particula non copulatiua est vtendum. Et ideo in illa VI. Synodo Act. 18. dicitur in Christo fuisse *duas volitiones, seu voluntates*, vt monet optime Bernal disp. 48. sect. 2. n. 39. Quod etiam confirmat, quia interdum additur vox simi iter, vt loc. cit. §. *Constantius Episcopus Dalisandi* dicitur: *Confiteor in Christo duas naturas, & duas voluntates & similiter duas operationes.* Seorsimque Concilia & Patres agunt de voluntatibus, & operationibus. In Concilio etiam Lateranensi sub Martino I. Consultatione, seu Secretario V. constituũtur diuersi canones, nimirũ 10 & 11. de volũtatibus, & operatiõnibus. Et postea in VI Synodo Act. 8. postquã decretũ fuit in Christo fuisse duas voluntates, & duas operationes, postea declaratur, & probatur in Christo fuisse duas volũtates & postea æquè late exponitur, & confirmatur in Christo fuisse duas operationes. Ante VI. Synodum S. Maximus in suæ disputationis columna 20. post longam disceptationem contra Pirrhum de duabus voluntatibus ita ipsum Pirrhum alloquitur. *Quando quidem quæstio de voluntatibus conclusa est, vis vt de operationibus differamus.*

11. Operationũ. Respondeo nomine voluntatum intelligi volitiones proprias vtriusque naturæ, & nomine operationum operationes proprias vtriusque naturæ, & comprehendi etiam volitiones. Licet latius pateat operatio propria naturæ humanæ quam volitio. Ideoque post quæstionem de duabus voluntatibus, venitur ad controuersiam de duabus operationibus, quia non solum in Christo erant duæ operationes voluntatis, sed aliæ etiam operationes definieruntque Concilia dualitatem operationum non debere restringi ad operationes voluntatis. Præterea noluerunt singulariter intelligere nomine duarum operationum duas voluntates, quia volitio diuina non est proprie loquendo operatio, & ideo diuinæ naturæ alias proprias assignarũnt operationes ad extra. Eaquepropter non recte Bernal loc. cit. à num. 38. aiebat nomine operationum à Monothelitis significari operationes distinctas à volitionibus, seu actibus voluntatis: etenim plures actus voluntatis nomine operationum ibi significabantur; nam mortis formido ponitur ibi inter operationes. Neque est cur potius actus intelligendi, quam amandi dicantur operationes, ibi autem act. 10. aperte traditur *ipsam intelligentiam operationem esse mentis*. Et paulo inferius intelligere sub nomine operationis comprehendit. Supra etiam: *Vsus est tanquam instrumento propria quidem carne ad opera carnis, & infirmitates naturales, & quæque à vitio longe sunt, anima vero sua ad humanas, & inuituperabiles agrimonias. Esurisse enim dicitur, laboresque sustinuisse ex longis itineribus pauoresque, & timores, ac tristitias, & agoniam ac mortem in cruce.* En enumerat inter operationes animæ actus voluntatis, pauoris, timoris, tristitiæ, agoniæ.

Mens ergo Concilij fuit asserere dari in Christo non solum operationes proprias intellectus, & voluntatis humanæ, sed alias operationes proprias naturæ humanæ, quæ à vitio longe sunt, quia nutriri, & crescere proprium erat humanitatis, suscitare autem mortuos non erat proprium humanitatis. Fundamentumque Concilij desumptum ex Euphemio Archiepiscopo Antiochiæ, erat: *Neque enim ex eo quod habuit, quod Deum deceat, annunciante Verbo Deo substantialem vnitionem, hæc operatio, ob hoc præsumendum est dicere quod caro erat diminuta in suis proprietatibus, sed indiminuta, & perfecta erat*, quia scilicet exercebat omnes operationes, quæ longe sunt à peccato, & imperfectione morali. 12.

Secundo principaliter ex Concilio Tridentino sess. 6. can. 4. illis verbis: *Sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, sed mere passiue se habere anathema sit*: nam hæc verba indicant ea quæ nihil agunt, sed mere patiuntur non se habere vt sic tanquam viuentia. Neque hæretici negabant voluntatem intentionaliter moueri per amorem in ipsa repertum, sed potius volebant voluntatem mere passiue se habentem intentionaliter moueri, & amare, contra quos assumit Concilium illud principium: *ea quæ mere passiue se habent, vt sic formaliter non viuunt.* 13. Con. Trid.

Adestque expressa authoritas Damasceni lib. 3. ortodoxæ fidei cap. 15. *Agnoscere* (inquit) *oportet quod vita actio est, & actio animalis est omnis animalis dispensatio, & secundum sensum, & mentem, si igitur in Christo hæc intueamur etiam in ipso humanam actionem adstruemus.* Quæ verba ex ipso conceptu vitæ in actu secundo probant conceptum intelligendi in Christo importare humanam actionem. Et postea explanat actiones vitales in speciali affirmans in Christo geminas esse actiones correspondentes duabus naturis, quod etiam præcedenti cap. probauit. Indeque in his capitibus non esse vnam, & eandem intellectionem aut volitionem increatam, quæ denominat duas naturas intelligentes, aut volentes, quia quorum natura est diuersa, horum diuersa est actio, vbi supponit intelligere importare actionem, non minus quam velle voluntariè, & liberè vt ex contextu habetur. 14. Damasc.

Idem Damascenus lib. de duabus Christi voluntatibus id maxime declarat; nam postquam dixit actionem esse naturalem cuiusque naturæ vim, & motum, *& id quod agitur*, esse actionem subdit: *Aliquod autem agere est cernere, intelligere, deambulare, comedere.* Putauitque eodem modo intelligere importare actionem, sicut comedere, & experimento comprobari attentionem, & intelligere importare exercitium virium; quia hæc attentio vt vnusque in se experitur, est quiddam conatus potentiæ aduertentis, quod vt certum supponebatur. Rursum ibidem ait: *Mouetur ad ea generanda quorum quisque vim habet, & facultatem, vt intelligit, ratiocinatur* 15.

exigere humanitatem vt connaturale quasi subiectum deprehendit Pontifex non potuisse humanitatem intelligere per intellectionem increatam, quia intelligere dicit operationem ex propria sua natura procedentem à natura intelligente. Hoc significant illa verba eiusdem periodi in quibus negatur Diuinitatem *quantum ad naturæ rationem pertinet humanam habuisse operationem*, licet habuerit humanam operationem quantum ad rationem personæ attinet; quia nimirum persona diuina constituta ex personalitate diuina, & humanitate habuit operationes humanas, & voluit per volitionem creatam dimanantem ab ipsa humanitate. Vnde humanitas dicitur habuisse operationes diuinas personaliter, idest Dei viriles, non vero diuinas naturaliter, id est exigentes diuinam naturam tanquam operationes diuinæ naturæ, per quas ipsa redderetur cognoscens, aut amans.

9. Ad secundum dicimus Pontificem non contendisse intellectionem Angelicam sumptam pro ipso termino non posse naturam humanam reddere intelligentem (hoc enim disputandum reliquit) sed asseruisse non posse naturam humanam cognoscere per illam, nisi efficiat illam per operationem de se exigentem prouenire ab humanitate: si enim procederet ab intellectu humano iam diceretur cognitio humana. Sensus itaque est non posse naturam humanam intelligere per intellectionem Angelicam, quia intelligere includit emanationem ab intrinseco, quæ per se postulet procedere à natura illa, quæ per ipsam redditur viuens; quoniam intelligere actu est viuere actu; non autem viuitur actu nisi detur forma quæ per se sit ab extrinseco, & nullatenus ab extrinseco adæquate. Fateor ergo esse satis probabile intellectionem non consistere in modo essentialiter procedente à natura intelligente; sed esse absolutam qualitatem. Cæterum in hac opinione tenendum est vnionem identificari cum actione, quia cognitio immediate non dirigit nisi ad amandum, & consequenter dum dirigit ad eliciendam actionem, dirigit ad existentiam formæ constituentis effectum formalem amantis: atqui in effectu formali amantis nihil formaliter intrat præter amorem cum vnione ad subiectum capax. Percipique non potest cognitionem, quatenus repræsentat bonitatem obiecti dirigere nisi ad amandum, quoniam eatenus dirigit quatenus per repræsentationem bonitatis excitat ad amplexum talis bonitatis: alioqui etiam etiam posset dirigere cognitio bonitatis actus exterioris vt conuenientis subiecto ad immediatam elicientiam ipsius actus exterioris absque amore illius.

Si intellectio est qualitas absoluta, necesse est vt eius productio & vnio identificentur.

10. Ad ea, quæ postremo obiiciuntur dicito Pontifices sæpe ad dirimendas controuersias subortas in Ecclesia adduxisse rationes, quæ procedunt pariter inspecta potentia Dei absoluta. Licet in Concilio Florentino ostenditur Spiritum sanctum, procedere à Filio, quia filius in esse filij debet esse omnia, quæ pater præter esse patrem, & in Concilio Francofordiensi ostenditur Christum non esse seruum, aut adoptiuum adductis definitionibus serui, aut adoptiui, & rationibus, quæ procedunt pariter de potentia absoluta. Similiter non posse hominem per naturæ vigorem mereri vitam æternam declarant Concilia adhibita ratione, quæ probat neque posse hoc fieri diuinitus. Aliáque innumera suppetunt exempla. Neque erit qui dicere audeat rationem illam pro dirimenda nostra lite non esse firmam, aut Augustinum, & quod plus est, Pontificem errasse in reddenda ratione veritatis catholicæ contra hæreticos, cum adeò rationi insistat.

Sect. IV.

Aliis probationibus Philosophicis monstratur implicare animam Christi cognoscere per scientiam increatam, & exponitur conceptus viuentis.

1. Obuiæ sunt pro nostra sententia probationes ex conceptu cum viuentis; tum intelligentis: vterque enim importat formaliter operationem debere esse à viuente, vel ab intelligente non tantum intentionaliter, sed modo alio physico, vt non sit illa operatio ab extrinseco adæquatè. Diciturque Deus perfectissimè viuere per cognitionem necessariam, quia illam habet à se, & per volitionem necessariam, quia miuimè illam habet ab extrinseco, sed à se, eamque virtualiter producit saltem secundum quid Hanc Dei vitam explicuit Marius Victorinus lib. 4. aduersus Arium dicens *viuere Dei non esse qua e nostrum, sed ipse viuere summum viuere à semetipso.* Idemque declarat Dionysius de diuinis nominibus cap. 6. dicens *vitam Dei esse vitam vitatiuem*, quia scilicet nullo modo est ab extrinseco, sed à se; si autem præcise consideraretur motus intentionalis non intelligeretur vita vitalior. Docuit hoc etiam Aristoteles 12. Metaphysices text. 28. affirmans Deum viuere quia ipse est sua actio: *Cæterum (inquit) vita profectò inexistit; si quidem intellectus operatio vita est; actus vero per se illius vita optima est.* Et lib. 2. de cœlo textu 17. *Dei operatio* (scribit) *immortalis est: hoc autem est vita sempiterna; itaque necesse est motum sempiternum Deo inesse.* Neque idcirco putauit Philosophus mutationem veram Deo inesse; nam lib. 12. metaph. sentit expresse Deum esse immutabilem. Vide Soarium disp. 30. Metaph. sect. 13. & 1. part. lib. 1. cap. 3. vbi ostendit ex S. Thoma Deum maximè viuere, quia se maxime mouet, & omnia principia suæ operationis ad intra ex se intime habet absque adminiculo externi mouentis. Recognoscatur etiam idem Sanctus Thomas prima parte quæstione 18. articulo secundo. *Vita tamen est impositum ad significandam substantiam cui conuenit mouere seipsam.* Vnde articulo tertio docet *Deo conuenire vitam, quia mouet seipsum, vt dixit Plato, non eo modo quo motus est actus imperfecti.* Similia scripsit 1. contra Gent. capite 98. necnon Alexander. 2. parte quæstione 29. memb. 1. ad 5. explicans Bernardum in lib. de libero arbitrio dicentem. *Vita est internus, & naturalis motus tantum vigens intrinsecus.*

Vitalis operatio modo aliquo physico debet esse, à viuente.

Marius Victo.

Dionys.

Arist.

S. Tho.

2. Quod à fortiori dicendum est de effectu formali intelligentis. Legatur Sanctus Thomas prima parte quæstione 34. articulo primo ad tertium, vbi expresse ait intelligere importare rationem originis. Et quatro de veritate articulo quarto vt explicet rationem verbi distinguit illud ab actione, inquiens: *Verbum intellectus nostri est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est* ipsum

Conceptus intellectionis, & intelligentis.

ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus, vbi verbum appellat conceptionem, & affirmat ad ipsam terminari actionem intellectus. Vocat autem ipsum verbum esse intellectum, sicut esse visum est ipsa visio. Et mox addit: *omne autem intellectum in nobis est aliquid reale progrediens ab altero, & hoc est vniuersaliter verum de omni quod à nobis intelligitur, siue per essentiam intelligatur, siue per similitudinem, ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi.* Vbi & nomine intellecti solum intelligit formam per quam obiectum dicitur intellectum frequenter est quid extrinsecum obiecto cognito, & ideo esse intellectum non differt ab intellectione: alioqui non esset verum existimare *omne intellectum in nobis esse aliquid reale progrediens ab altero*: quoniam natura diuina est à nobis intellecta, & non est in nobis aliquid reale progrediens à nobis. Forsitan etiam locutus fuit de omni intellecto vniuersaliter per reflexionem erga seipsum, quoniam probabile est omnem intellectionem esse reflexiuam supra seipsam. Sed nobis sat erit (quod S. Thomas non obscure ibi docet, nempe intellectionem esse terminum per realem actionem productum; quia intelligere est agere; seu habere ab intrinseco intellectionem. Iuxta hæc exponendus est Philosophus dum ait per actiones immanentes nihil produci, quia solum vult nihil produci ad extra; certum namque est produci habitus, seu species, licet nihil ad extra efficienter producant.

Quo sensu verbum mentis dicatur à S. Tho. *esse intellectũ.*

3\. Neque verum est quod docet Molina 1. part. quæst. 12. art. 2. disp. 1. existimans intellectionem non esse verbum productum, sed potius actionem per quam producitur. Vbi supponit actionem per quam producitur verbum non esse imaginem obiecti. Idemque proportione seruata asseruit de volitione q. 27. art. 3. disp. 2. quæ non videntur satis conformia assertionibus Patrum. Etenim verbum appellant intellectionem Damascenus lib. 1. Fidei orthodoxæ cap. 18. Augustinus 9. & 15. de Trinitate vtrobique cap. 10. & de cognitione veræ vitæ cap. 16. Anselmus in Monologio cap. 31. Irinæus lib. 2. aduersus hæreses cap. 47. Verbum porrò iuxta Augustinum 15. de Trinit. cap. 12. est imago expressa ab intellectu, eiusque similitudo. Illud modo firmum esse velim neminem posse cognoscere, aut amare dum nihil agit, & omnino ab extrinseco habet cognitionem, & amorem, quia cognoscere, & amare est viuere: viuere autem importat vitam in actu secundo quæ non fit ab extrinseco adæquatè; sed ab intrinseco: nam hac ratione is qui viuit dicitur moueri ab intrinseco: quia à se habet tendentiam physicam, aut intentionalem, quia à se habet illam efficaciam tendendi, seu mouendi. Ita intelligendus est Nazianzenus in Iambico 15. de voluntate diuina pronuncians: *Voluntas motus est.* Quod magis explicat Athanasius ex sententia Gregorij Nysseni in lib. de definitionibus colum. 5. titulo de actu dicens: *Actus quemadmodum S. Gregorius Nyssenus inquit, est naturalis cuiusque rei potentia, & motus; nam quodvis essentiale suam habet efficaciam.* Vbi & Deum comprehendit: nam vt explicet assertum à Deo sumit exordium.

Verbum mentis in creatis coincidit cum intellectione.

Naziãze. Athana.

4\. Ratio Philosophica descendit ex ipso conceptu vitæ, quem fuse proposui in Philosophia. Ne tamen illum omnino inexplicatum relinquam breuiter dico. *Viuens est quod ab intrinseco perficitur titulo non reperto in omnibus operantibus immanenter, & abstrahente à prædicato debito.* Hæc definitio conuenit etiam Deo vt necessario se ipsum cognoscenti, quia secundum conceptum cognitionis diuinæ abstrahit ab eo quod sit prædicatum debitum naturæ diuinæ: inuenitur namque in scientia libera determinata. Item abstrahit à prædicato debito, si consideretur conceptus communis cognitionis vt sic; quamuis sub tali ratione petat esse à cognoscente. Neque negare licet Deum propriissimè viuere per cognitionem sui: nam vt inquit Dionysius cap. 7. de diuinis nominibus, vita Dei constituta est in sapientia Dei. Et ideo Iacobus frater Ioannis vt videre est apud Clementem Romanum lib. 8. constitut. cap. 16. appellat filium Dei sapientiam viuentem. Præterea non conuenit illa definitio vlli ex non viuentibus; & se mouentibus ab intrinseco; quia si consideretur in illis operatio exigens esse ab intrinseco, vel erit titulo communi operationis immanentis, vel si specialis titulus exigentiæ inueniatur, erit sane titulus proprietatis debitæ essentiæ & consequenter non erit titulus abstrahens à perfectione debita.

Conceptus vitæ exponitur.

Hæc sententia videtur quædam expositio eorum omnium qui aiebant *viuens esse quod constitutum in suo esse connaturali potest se mouere ab intrinseco.* Ita Sanctus Thomas prima parte quæstione 18. articulo prima ad secundum, Mol. ibidem. Soarius disputatio. 30. Metaph. & alij, quia ipsi non ignorabant, quin potius expresse asserebant Deum viuere per cognitionem sui, & ipsorum nonnulli aiebant intellectionem esse formaliter naturam diuinam, & hanc esse vitam actualem. Volunt ergo viuens esse quod potest se mouere ab intrinseco per prædicatum de se non repugnans aduenire postquam res constituta est in suo esse connaturali. 5.

Obiicitur nobis, Deus non solum viuit per cognitionem sui ipsius, quatenus cognitio est præcisse, vel quatenus cognitio diuina est abstrahens à libera, vel necessaria, sed quatenus talis cognitio est Deum ipsum necessario videns: atqui sub peculiari illa ratione intelligitur cognitio debita, ergo conceptus vitæ non abstrahit à perfectione debita. Respondetur primo instando argumentum. Etenim homo, quatenus talis est dicitur vere animal, licet in ratione animalis constituatur per conceptum inferiorem viuenti abstrahentem à rationali, & irrationali. Exinde respõdetur secundo opus non esse vitam in actu secundo secundũ conceptum specificũ abstrahere à ratione perfectionis debitæ. Sufficit namque si conceptus specificus vitæ includat illum genericum: nam viuens specificè dicit esse viuens, & tale viuens, & in ratione viuentis vt sic constituitur per facultatem habendi prædicatum exigens esse ab intrinseco, & abstrahens à perfectione debita: in ratione autem talis viuentis in specie constituitur tum per conceptum communem, tum etiam per differentialem, vt cernere est in equo constituto in esse talis per conceptus animalis, & hinnibilis. 6.

Obiectio.

Elicitum

At inquiunt nonnulli qui nostro sensui reluctantur, & opponunt etiam differentiam vitæ esse formaliter vitam Deus enim viuit per differentiam vitæ, & nihilominus differentia vitæ vt sic non abstrahit à conceptu perfectionis debitæ: igitur non est de conceptu vitæ in actu secundo abstrahere à perfectione debita. Respondetur primo petendo ab aduersariis cur differentiæ vitæ debeant esse formaliter vita, si quidem differẽtiæ sensationis non sunt formaliter sensatio, vt ipsi fatentur, & 7.

Occurritur obiectioni alteri.

recte

recte quidem; alias differentia animalis esset formaliter animal,& consequenter etiam esset formaliter tota species. Iuxta hæc respondetur secũdo, si ens non transcendat formaliter differentias (quod valde probabile est) facile intelligi differentiam vitæ non esse vitam formaliter, in qua conueniant vniuocè omnes vitæ, sicuti differentiæ entis non sunt formaliter ens secundum conceptum, in quo conueniunt vniuoce omnia entia. Quare sicut differentiæ entis dicuntur alio modo perfectiones & entia; quæ nequeunt absque addito explicari, dicuntur nanque entia per modum differentiæ, sic similiter differentiæ vitæ, vt differentiæ formaliter sunt, dicuntur aliter vita, scilicet, per modum differentiæ, & alterius rationis à conceptu communi vitæ. Si autem velis conceptum vitæ transcendere differentias vitæ, facillimè intelliges differentiam vitæ esse formaliter aliquid exigens prouenire ab intrinseco, abstrahensque à perfectione debita; quia est formaliter conceptus ille vitæ, sicut differentia substantiæ est formaliter ens de se abstrahens à substantia, & accidenti.

8. Tertia obiectio enervatur.

Denique nobis opponunt alij in actione nutritiua (idem dici posset de visione, & auditione) non reperiri conceptum abstrahentem à perfectione debita exigentemque esse ab intrinseco: quia conceptus nutritionis non abstrahit à perfectione debita, sed potius positiue importat illam perfectionem esse indebitam. Respondetur primo nomine prędicati abstrahentis à perfectione debita solum a nobis intelligi prædicatum cui conuenit esse fundamentum cognitionis experimentis obiectum esse per se ab intrinseco, quin exprimat esse perfectionem debitam viuenti, quod cunctis viuentibus competit, vt consideranti patebit. Secundo respondetur plura esse viuentia quibus debetur nutritio in primo instanti suæ existentiæ. Immo verisimile omnibus animalibus existentibus id conuenire in primo instanti, sicut conuenit homini, qui cum primò producitur non solum debet habere sanguinem, sed rorem, cambium, & gluten, debetque ros aliquis præcessisse ita dispositus, vt conuertatur tunc in substantiam membri, & vt sic appellatur gluten, dum est sub dispositione mollissima nondum perfectè solidata, vt latius dixi tract. de anima. Similiter etiam auditiones, & visiones corporeæ conueniunt in ratione intentionalis tendentiæ in obiectum, illud repræsentantes formaliter, qui conceptus superior ex se abstrahit à perfectione debita. Tertio responderi posset terminum acquisitum per nutritionem solum esse extrinsecè vitalem, & nos solum egisse de terminis, qui sunt intrinsece vitales. Consonat hæc solutio his, quæ in Philosophia edocui, nimirum motum localem vagum & errantem esse vitalem, quamuis terminus per ipsum productus sit solum extrinsece vitalis. Quod bene colludit cum his, quæ ex Damasceno retuli sect. 2.

Probabile est omnibus animantibus in primo instanti nutritionem per se conuenire.

9. Nostræ tamen cogitationi de conceptu communi vitæ modo non insistimus, quoniã communiter Theologi, ac Philosophi vitam in actu secundo explicant per motum ab intrinseco, ac proinde anima Christi non potuit intelligere per intellectionem increatam, quæ non ab illa anima cognoscente, procedebat. Neque solum vitam physicam, sed vniuersim omnem vitam, siue physicam siue intentionalem, per motum ab intrinseco declararunt; quoniam vnica definitione vitam omnem explicarunt, neque plures definitiones tradidere. Adde neque posse intentionalem vitam etiam seorsim à physica vniuoce exprimi: vix enim percipitur quid intelligatur nomine motus intentionalis nisi cognitio, & volitio exprimantur, vt fusius exprimam in proprio loco.

Vita intentionalis an conueniat vniuocè cũctis vitis intentionalibus?

10. Ex directione cognitionis specialiter probaui non posse volitionem ab extrinseco produci.

Alia peculiaris ratio statuitur ex effectu formali volentis; hic enim nequit prouenire ab extrinseco, & consequenter (vt inferius dicetur plenius) neque effectus formalis cognoscentis. Effectum formalem amantis non posse prouenire omnino ab extrinseco, sed necessario debere procedere ab ipsa natura amante suadetur inde, quoniam cognitio dirigit ad amandum; non autem dirigit vt amor ab extrinseco infundatur, sed vt cognoscens eliciat amorem. Dices verum esse cognitionem non dirigere suppositum amans vt ab extrinseco habeat amorem; sed vt intentionaliter feratur in obiectum. Contra tamen est; quia suppositum amans ita intentionaliter ferri in obiectum aliud non est, quam ab extrinseco habere talem amorem; atqui cognitio non dirigit vt ab extrinseco existat amor, infundaturque amanti, igitur iuxta illam opinionem nequit intelligi qua ratione cognitio dirigat ad amandum. Rursus, si cognitio dum dirigit ad amandum non deberet necessario mouere ad nouum impetum cognoscentis non esset cur cognitio deberet præcedere amorem, sed concomitanter posset existere cognitio & amor. Imo idem actus realiter in creatis posset esse cognitio, & amor directus per talem notitiam, neque esset fundamentum aliquod ad existimandum visionem creatam beatificam actu distingui ab amore beatifico: aliosve actus necessarios appetitus humani, aut brutorum distingui à cognitionibus dirigentibus ad existentiam appetitionum.

11. Idem à paritate concluditur de cognitione.

Quod si semel fatearis non posse naturam aliquam reddi amantem per amorem non procedentem ab amante, idem necesse est dicas de effectu formali cognoscentis, quoniam vtriusque eadem vniuersalis est ratio, quia scilicet, de conceptu viuentis est vitam habere ab intrinseco. Licet aliquod inuenire sit speciale fundamentum in effectu formali volentis minime repertum in formali effectu cognoscentis. Sic etiam communiter qui non distinguunt voluntatem ab intellectu, eo quod principium amans debet esse cognoscens, neque distinguunt voluntatem, & intellectum ab anima, quia aduersariorum fundamenta effringuntur posita indistinctione voluntatis, & intellectus, & ideo non est cur ab anima distinguatur intellectus & voluntas; atqui etiam in effectu formali amantis excidunt fundamenta quibus aduersarij probant posse naturam reddi cognoscentem per cognitionem ab extrinseco infusam, non est igitur cur excogitetur in re ista discrimen inter effectum formalem volentis, & cognoscentis. Quod etiam aliis exemplis clarebit. Certum namque est non ita vrgere argumentum ad probandum vnionem distinctam inter formam substantialem cœli, & materiam, ac inter formam sublunarem & materiam illi vnitam,& nihilominus quotquot admittunt vnionem distinctam in composito substantiali sublunari, & pariter docent cœlos esse compositos ex materia, & forma, non recusant concedere in compositis cœlestibus vnionem distinctam à materia, & forma. Clarius etiam innotescit nos efficienter concurrere ad nostros actus liberos, quam ad actus necessarios voluntatis,& intellectus, & nihilominus, quia constat nos efficere nostros actus liberos, inde ostenditur saltẽ de facto actus necessarios voluntatis, & intellectus à nobis metipsis procedere. Sic etiã eo quod experimento

comprobetur aliquas essentias producere suas proprietates, vt cum aqua calefacta pristinam recuperat frigiditatem, argumento nobis est vt credamus reliquas essentias suas proprietates producere. Quo eodem fundamento probabiliter ostenditur potentias distingui realiter ab anima, quia experimur alias essentias gaudere proprietatibus distinctis præter vbicationem, & durationem. Ex mysterio etiam Eucharistiæ (vt prætermittamus exempla alia obuia) colligimus quantitatem distingui à substantia panis & vini, quæ ratio directè non probat quantitatem cœlorum distingui ab ipsorum substantia, & nihilominus à paritate communiter arguitur.

Potentias distingui ab anima probabile est.

12\. Adhuc in re nostra efficacior est probatio; quia alioqui cognitio increata denominans humanitatem cognoscentem dirigeret ad amorem creatum necessarium procedentem à visione increata: hoc autem procul nimis erit à vero; nam creatus amor nequit esse proportionatus visioni increatæ; hæc enim est comprehensiua diuinæ bonitatis, & per se inclinat in amorem comprehensiuum bonitatis infinitæ, qualis esse nequit amor creatus. Porro creatus amor potius exigeret cognitionem creatam sibi proportionatam, quemadmodum materiali amor non petit exoriri à cognitione spiritualis, neque amor naturalis à supernaturali cognitione.

Efficax probatio ab absurdo sententiæ oppositæ petita.

13\. Hoc discursu ostendi in tract. de voluntate Dei volitionem diuinam distingui virtualiter à cognitione dirigente ad ipsam, quia cognitio dirigit ad nouum quasi impetum dum ad amandum inclinat. Quo eodem argumento ostenditur non posse intellectum nostrum assentiri conclusioni obiectiuæ per conclusionem formalem non elicitam ab ipso intellectu, sed illi infusam; quia præmissæ dirigunt ac mouent suppositum in quo resident vt eliciat conclusionem; non autem mouent vt illi supposito infundatur conclusio, neque potest percipi (vt probatum fuit supra) ad quid inclinent præmissæ, si non inclinant ad efficientiam conclusionis.

Volitio necessaria Dei virtualiter differt à cognitione. Nequit intellectus assentiri conclusioni obiectiuæ per conclusioně formalem sibi infusam.

14\. Aduersus hoc fundamentum non infirmum opponi potest non repugnare eundem actum indiuisibilem etiam virtualiter esse pariter cognitionem, & amorem directum à tali cognitione, quia idem actus indiuisibilis etiam virtualiter potest ratione nostra esse simul conclusio & præmissæ, vt si quis vnico actu ita enunciet *Petrus est animal, quia omnis homo est animal, & Petrus est homo*; quemadmodum vnico actu fidei quæ iuxta plurium sententiam non est elicitiua discursus hoc totum enuntiamus *Deus est trinus & vnus, quia Deus id reuelauit, & ipse nequit fallere, neque falli.* Omnesque propositiones conditionales, & causales sunt in mente idem simplicissimus actus, vt pono ex vera Philosophia. Neque excogitanda videtur differentia inter præmissas, & conclusionem ex vna parte, & cognitionem, & amorem ex alia; nam cognitio non prærequiritur ad amandum nisi quatenus repræsentat obiectum, & proponit bonitatem, in quam debet tendere voluntas, ministratque per repræsentationem motiuum amoris; sed præmissæ etiam sua repræsentatione ministrant motiuum assentiendi conclusioni. Igitur sicuti idem indiuisibilis actus potest ratione nostra ita tendere in veritatem obiectiuam conclusionis, vt non tendat in ipsam tanquam principium ratione nostra per se notum, sed quatenus apparet ratione nostra vi præmissarum, quæ ratione nostra distinguuntur à conclusione, ita idem actus potest affectiua tendentia amoris tendere in bonitatem vt repræsentatam per cognitionem solum ratione nostra distinctam. Nihilque erit amatum, quin ratione nostra sit præcognitum, licet necesse non sit cognitionem realiter præcedere amorem, sicuti quoties aliqua veritas obiectiua nititur motiuo formali ratione nostra distincto & veluti gerenti munus præmissarum non cognoscitur talis veritas nisi quatenus præcognoscitur ratione nostra veritas præmissarum, quæ ratione nostra distinguuntur à conclusione formali.

Obiectio.

An idē actus possit esse simul conclusio & præmissæ.

Hæc obiectio videtur omnium optima, quoniam non facile occurrit disparitas, & ostendit qua ratione concomitantia cognitionis absque reali præcedentia possit conducere ad existentiam amoris, quia scilicet repræsentatio ministrat motiuum cui inniti debet amor; quemadmodum cum per vnicum actum affirmo diem esse quia sol lucet, actus ille quatenus repræsentat lucem solis ministrat motiuum cui innitur idem actus prout affirmat diem esse. Probat tamen nimium hęc obiectio, quia, vt anteà præmonebam, occludit viam probandi visionem creatam beatificam distingui ab amore beatifico, cum tamen frequenter Theologi oppositum supponant. Cuius ratio ea est, quia visio necessitat ad amorem; si autem identificaretur cum amore, non necessitaret ad illum, quia necessitas debet præcedere effectum necessarium: si enim actus primus proximus esset absque necessitate, effectus non posset esse necessarius, id autem quod non præcedit non necessitat absolute. Ideo licet idem actus fidei complectatur præmissas ratione nostra, vt cum quis vnico actu credit Deum esse Trinum & vnum quia Deus ipse id reuelauit, & ipse nequit fallere, nec falli talis actus non est necessarius, sed liber & meritorius, quia illæ præmissæ ratione nostra distinctæ non habent vim necessitandi ad assensum Trinitatis; sed æque immediate actus sub vtroque respectu denominatur liber ab imperio voluntatis. Et vniuersim quoties in eodem actu ratione nostra distinguimus conclusionem, & præmissas, non necessitant præmissæ ad conclusionem, sed ante talem actum debet præintelligi necessitas, licet præmissæ obiectiuæ sint ratio formalis assentiendi. At cognitio respectu amoris vel habet vim necessitandi, vel obiectum proponit indifferenter; quouis autem modo ex his necessario cognitio præcedit amorem, quia ipsa trahit voluntatem. Magisque trahit ipsam quoties necessitat, quam si solum indifferenter proponat obiectum: atqui quoties indifferenter repræsentat obiectum, necesse est cognitio præcedat amorem, nec se habeat purè concomitanter, quia cognitio distincta ab amore debet exercere aliquod munus causalitatis in ipsū: quemadmodum præmissæ realiter distinctæ à conclusione non possunt conducere in elicientiam conclusionis nisi præuie se habeant. 15.

Enodatur.

Amor necessarius non potest concomitáter se habere cum cognitione.

En tibi non obscurum discrimen; quia quoties idem actus virtualiter diuiditur ratione nostra in conclusionem & præmissas, minime præmissæ illæ (quas immerito præmissas vocant etiam ratione nostra) necessitant ad conclusionem; at cognitio, quæ non proponit obiectum indifferenter vim habet necessitandi ad amorem; alioqui non esset vnde probaretur Deum seipsum amare necessario. Neque leue argumentum inde assurgit contra asserentes cognitionem, & amorem directum à cognitione esse in Deo eandem formalitatem, quia scilicet non posset amor Dei erga seipsum esse necessarius. Quod si cognitio indistincta etiam virtualiter ab amore posset ad ipsum necessitare etiam 16.

Cur nequeat eadem indiuisibilis virtualiter formalitas esse cognitio & amor eiusdem obiecti.

etiam in amore creato beatifico realiter distincto à visione beata posset assignari aliqua ratio concomitanter necessitans ad ipsum amorem, identificataque cum ipso amore: nam respectu illius actus voluntatis possumus assignare obiectum materiale & formale; amatur enim Deus quia est summum bonum, & sic amor beatificus distinctus etiam à visione esset necessarius quoad materiale obiectum ex necessitate prouueniente ab obiecto formali ex modo tendendi, qui significatur per illam particulam *quia*; amatur namque Deus quia est summum bonum, seu sub ratione summi boni.

Sect. V.

Probationibus Theologicis probatur non posse Christi animam cognoscere per notitiam increatam.

1\. *Prima ex eo quod Christus de facto non cognouisset per scientiã increatam.* Ex dictis sect. 2. certo constare poterit animam Christi de facto non sciuisse per scientiam increatam, indeque facile discitur neque diuinitus potuisse per talem increatam scientiam intelligere, quia talis prærogatiua immerito denegaretur Christo seruatori nostro vnito scientiæ increatæ Dei, si posset eius anima per talem scientiam cognoscere, alij vero negant consecutionem quia plura sunt possibilia Christo, illique concessa non sunt tametsi perfectiones sint. Etenim humanitati Christi potuit conferri alia melior visio beatifica, nec non immediate vnio cũ Diuinitate, vti immediate vnita fuit personalitati verbi. Retinenda tamen est prædicta probatio, neque vrgent, quæ in oppositum adducuntur: nam in his in quibus abitur in infinitum non procedit illud assertum, nimirum concedendam esse Christo Domino omnem illam perfectionem possibilem, quam excogitare possimus. Etenim assignata illa visione beatifica perfectiori, & posita in Christo adhuc militaret idem argumentum, & fieret processus absque fine, quia semper necessario restaret alia perfectior visio beatifica possibilis, quæ non esset in Christo Domino. Neque secunda instantia de vnione immediata humanitatis cum Diuinitate plus vrget: quoniam illam vnionem esse impossibilem probaui tract. 1. Et quamuis admitteretur possibilis, non idcirco debet præstari humanitati Christi, quia talis vnio non est necessaria vt humanitas propriissime sanctificetur per Diuinitatem.

2\. *Secunda ex eo, quod Deum comprehẽderet.* Secundo implicat animam Christi cognoscere Deum tanta claritate, & intensione, quanta Deus seipsum cognoscit, vt dicemus disp. seq & sumitur ex Concilio Basiliensi sess. 22. post medium contra Ioannem de Roma Archiepiscopum Nazarenum, cuius condemnatio fuit postea approbata per Martinum V. in Bulla. At si anima Christi cognosceret per scientiam increatam Deum tanta claritate, ac intentione quanta Deus se cognoscit, igitur repugnat Christi animam intelligere per intellectionem increatam. Minor probatur quia cognitio eadem non potest diuersas naturas inæqualiter reddere cognoscentes: alioqui per cognitionem eandem repræsentantem plura obiecta posset vnus cognoscere hoc tantum obiectum; & alter aliud tantummodo obiectum, & posset vnus solum aprehendere, & alter iudicare.

3\. Dicat quis increatam cognitionem impediri ob incapacitatem subiecti, ne animam Christi reddat tanta claritate cognoscentem, quanta Deus se intuetur. Quemadmodum increata sanctitas vnitur immediate animæ Christi, illamque sanctificat, quin reddat ipsam æquè sanctam, aut amabilem, semper enim Deus secundum se est sanctior, & amabilior; humanitas namque est incapax illius denominationis æquè gratæ seu sanctæ, quia semper est minus bona ac Deus ipse. Sed contra est, quia eo ipso quod subiectum sit capax cognoscendi per aliquam cognitionem, est etiam cognoscendi iuxta mensuram claritatis, quam secum identificat cognitio, quia cognoscere clare, nihil aliud est quam cognoscere per cognitionem claram; nam omnis illa claritas, quatenus talis est denominat subiectum cognoscens, alioqui posset per cognitionem claram cognoscere obscure, & per cognitionem euidentem cognoscere probabiliter, quod implicat, nam in illo actu non est considerabilis tendentia obscura, aut probabilis: atqui etiam in illo actu diuino non est considerabilis tendentia minus clara, ergo impossibile vt Christi humanitas per illum actum cognoscat minus clarè, quam Deus, quia illa tendentia non est partibilis, & dum tendentia semper intelligitur, si denominat subiectum intentionaliter tendens in obiectum, debet eodem modo illud denominare tendens in obiectum. Hæc ratio non procedit in sanctificatione humanitatis Christi per sanctitatem increatam; quia licet pro diuersitate subiectorum eadem increata sanctitas diuersimode sanctificet, hoc non arguit diuisionem in aliqua tendentia per se indiuisibili, sed pro diuersitate subiectorum, sanctitatem increatam reddere subiecta diuersa, digna diuersis tendentiis diuini amoris, & humanitatem Christi adhuc sanctificatam per sanctitatem increatam non esse dignam tanto amore, quanto Deus dignus est.

Tertio, Anima Christi non amat per amorem increatum, ergo neque cognoscit per cognitionem increatam. Consequentia videtur optima à paritate rationis. Antecedens probatur; quia per actum illum increatum, quo Deus amat S. Petro gloriam; neque amaret Christus libere, nec necessario. Non quidem libere vt constat, quia in ordine ad illum, actum humanitas Christi mere passiue se habet; sed neque amaret necessario, quia actus denominans diuinam naturam libere amantem, non denominat humanitatem necessario amantem, idque clarius cernitur in quibusdam actibus: nam actus quo Deus libere imposuit præceptum Christo Domino de acceptanda morte in redemptionem humani generis non denominabat humanitatem Christi necessario sibi imperantem acceptare mortem. Fieret præterea non potuisse Deum etiam diuinitus decernere mysterium incarnationis, quin libera Dei decreta denominarent Christum volentem, & consequenter supposito Incarnationis mysterio non posset Deus non reuelare humanitati Christi omnia sua decreta seu arcana; quia non est maior ratio de alio effectu formali volentis, aut cognoscentis quam de iis. Neque est cur potius Christus deberet reddi cognoscens per scientiam Dei necessariam, quàm per scientiam liberam, cum vtraque scientia sufficienter vniatur ad præstandum suum effectum formalem. Imo quia Christi humanitas non solum cognosceret per scientiam Dei necessariam Deum ipsum, sed etiam cognosceret se cognoscere Deum, & hoc non posset cognosci per scientiam Dei necessariam; quia scientia Deo necessaria non repræsentat humanitatem cognoscere Deum, vt per se patet, necesse est vt per scientiam Deo liberam, si secludamus scientiam creatam, cognoscat humani- 4. *Tertia ex eo, quod ei repugnet amare per amorem increatum.*

tus se cognoscere Deum. Non tamen est necesse (quidquid nonnulli velint) per eundem actum cognosci obiectum, & à cognoscente pariter cognosci se cognoscere obiectum illud. Faléque nonnulli sibi assumunt illud principium, nimirum esse de ratione imaginis, ne per ipsam prototypus innotescat, quin prius, aut quasi prius ipsa pateat cognoscenti, quia licet quilibet actus intellectus esset reflexiuus supra seipsum, non prius, nec quasi prius supra reflecteret, quam obiectum directum; nam ipsamet reflexio supponit cognosci obiectum directum. Adde actus materiales etiam brutorum, & visionem oculorum esse imagines obiectorum, quin talis imago supra reflectat. Accedit etiam scientiam Dei liberam non esse imaginem obiecti, cum non procedat ab obiecto, sitque de ratione imaginis procedere ab imaginato.

Non est de ratione cognitionis supra se reflectere.

5. Inferunt prætetea nonnulli si scientia Dei libera posita vnione hypostatica ad personalitatem verbi communicaret animæ Christi effectum formalem intelligentis lædendam fore libertatem actuum humanitatis; quia illa scientia libera Dei repræsentans actus humanitatis Christi vt futuros esset incompossibilis cum carentia talium actuum, & aliunde præcederet ipsos actus, quia vnio hypostatica simpliciter illos præcedit. Attamen hoc illatum nullius est efficacitatis, quia licet vnio hypostatica ad personalitatem Verbi præcederet natura actus humanitatis, & quanuis non desideraretur alia vnio ad humanitatem cum scientia Dei libera, vt illa scientia redderet humanitatem cognoscentem; adhuc scientia libera Dei non præcederet natura actum humanitatis Christi repræsentatum per talem scientiam; quin potius pro priori proximæ indifferentiæ humanitatis ad eliciendum illum actum præscinditur à tali scientia libera Dei, quia in potestate humanitatis erat impedire illam scientiam Dei, & efficere ne Deus habuerit illam scientiam; sed oppositam, vt late dixi in tract. de scientia Dei.

6. Quartò probari potest assertio testimoniis Patrum asserentium repugnare creaturam, quæ per suam substantiam intelligat. Cuius rationem attigi sect. præcedenti, quia scilicet intellectio debet esse à cognoscente, & non ab extrinseco adæquato. Repugnantiam huius creaturæ colligo ex Leone I. in Epist. 91. alias 93. quæ est ad Toribium cap. 5. vbi dicitur. *Sicut solius Dei proprium est increatum esse, sic etiam nemo hominum veritas, nemo sapientia, nemo iustitia est, sed multi participes sunt veritatis, sapientiæ, atque iustitiæ; solus autem Deus nulliter participationis est indigens.* Neque obstat ibi egisse de hominibus: nam idem asserit de quauis creatura intellectuali dum dicit, solius Dei esse increatum esse, sapientiam esse. Similia fere habentur in Concilio Toletano XV. Lege etiam P. Vasquez tom. 2. in 1. p. disp. 198. cap. 1. affirmantem sententiam Aristotelis nota erroris dignam esse. Vbi pariter affirmat absurdum esse quod videtur admisisse Durandus in 2. dist. 3. quæst. 5. nempe Angelum se ipsum cognoscere absque intellectione distincta ab ipsius substantia, quia Patres vniuersim de intellectione loquuntur. Testimonia Patrum vide apud ipsum. Et præter illa, quæ ab ipso, aliisque referri solent adduco Augustinum apud Prosperum sent. 366. dicentem: *Nullius etiam incorporea natura, verè simplex substantia est, cui hoc est esse, quod nosse; potest enim esse, nec nosse.* Qui etiam loquitur vniuersim de intellectione.

Quarta probatio, ex eo quod repugnet creatura per suam substantiam intelligens.

Leo. I.

August.

7. Sunt etiam qui eandem conclusionem confirment, quia Christi anima intelligit per scientiam creatam, igitur non cognoscit per scientiam increatam. Probatur consequentia, quoniam increata subsistentia excludit ab humanitate personalitatem creatam, igitur & increata scientia exclusisset ab humanitate cognitionem creatam, quia præstaret humanitati increata scientia effectus formales creatarum intellectionum longe perfectius, quam intellectiones creatæ præstarent, sicuti subsistentia increata ideò excludit creatam ab humanitate Christi, quia modo perfectiori præstat effectus formales subsistentis, quos creata subsistentia præstaret. Parum est huic rationi fidendum. Tum quia paritas subsistentiæ nulla est: ostendi namque tract. 1. peculiarem rationem cur subsistentia propria & aliena nequeant etiam diuinitus simul eandem terminare naturam, quæ non procedit respectu scientiæ increatæ, & creatæ. Tum etiam; quia pariter ostenderet ille discursus Christi humanitatem, quæ sanctificatur per increatam sanctitatem, non sanctificari simul per creatam sanctitatem, quod est à vero alienissimum. Similiter vltra scientiam beatam creatam constituunt communiter Theologi in Christo plures alias scientias creatas circa idem obiectum. Est denique optima ratio cur deberet esse in Christo scientia, nempe vt ipsa dirigeret ad actus voluntatis creatos quibus ipse nostram redemptionem promeruit.

SECT. VI.

Diluo quæ obieci sect. 1.

SI vera sunt, que sect. 4. posui de conceptu viuentis, & intelligentis promptum cuique erit satisfacere priori obiectioni. Licet enim diuina Sapientia sit de facto vnita animæ Christi; non tamen illam denominat cognoscentem, quia anima cognoscens à seipsa habet cognitionem, vt loc. citato probaui. Quare non erit audire asserentes beatitudinem non elici à beato, licet per illam reddatur cognoscens. Neque vrget confirmatio ibi à nobis exposita, quia communis opinio fert personalitates diuinas, vt virtualiter à natura distinctas non esse formaliter cognoscitiuas. Detur modò cognoscitiuas esse formaliter personalitates diuinas, vt distinctas virtualiter à natura, adhuc non probatur intellectionem adæquate prouenientem ab altero agente posse reddere hanc naturam intelligentem, quia personalitates diuinæ non distinguntur à natura, & consequenter à se habent intelligere, quia non habent intellectionem ab aliquo à se distincto. Sic etiam natura diuina per se ipsam intelligit, licet non producat etiam virtualiter intellectionem, quia illam habet à se idest non ab aliquo distincto realiter ab ipsa. Et quia nihil Dei distinguitur realiter à natura diuina, ideo omnis formalitas diuina prout distinguitur virtualiter, aut ratione nostra à natura diuina potest admitti formaliter intelligens, & volens, (licet libertas quasi in actu primo soli naturæ diuinæ formaliter competat, vt data meliori occasione dicetur) in quo sensu videtur locutus Irinæus lib. 2. cap. 48. inquiens: *Deus totus existens mens, & totus existens logos.* Illaque suauitas diuini amoris reciproci requirit duas personas, quarum vna vt distincta formaliter ab alia percipiat se amare, & amari. 1.

1. Ad primum oppositæ sententiæ fundamentum.

Similiter ex nuper appositis soluitur secunda obiectio; ostẽdimus namque præfata sect. 4. nullam naturam creatã posse reddi viuentem intẽtionaliter per cognitionem illam. Probaui etiam sect. 5. ex hoc principio implicare naturam creatam, quæ per 2.

2. Ad secundũ.

se ipsam absque intellectione distincta à substantiá intelligente possit quidquam intelligere. Confirmationi respondetur intelligens creatum reddi formaliter cognoscens, & repræsentans directum per actionem productiuam intellectionis, licet ipsa actio non sit formalis repræsentatio obiecti; quia est ipsa vnio repræsentationis ad subiectum; vnio autem formaliter intrinsece vt quo constituit effectum formalem intelligentis, quemadmodum vnio albedinis ad parietem constituit intrinsece, & essentialiter effectum formalem albi. Hac doctrina recte percipitur cognitionem formaliter dirigere ad amãdum, quatenus dirigit ad agendum, quia ipsũ agere constituit formaliter effectum formalem amãtis. Neque ad aliud dirigit cognitio boni nisi vt amplectamur obiectum. Huius rei rationem n. seq. dabimus.

Actio productiua intellectionis est eiusdem vnio.

3. Consequenter respondemus ad 3. intelligere esse quoddam pati, quia quemadmodum intelligere est efficere, etiam est recipere intrinsece: nam illa actio se ipsa recipitur in subiecto intelligenti. Fitque aliquando potius mentio passionis, quam actionis dum explicatur effectus formalis intelligentis, quia intelligere est genus quoddam speciale passionis ratione cuius complete recipitur terminus productus, qui dicitur intellectio, quia non solum vt cumque recipitur, sed per eandem receptionem complete vnitur. Fatemurque actionem productiuam intellectionis non constituere capacitatem subiecti intelligentis tanquam quid distinctum ab intellectione, & vnione ipsius ad subiectum, quia ipsamet actio est vnio constituens intrinsece, & essentialiter effectum formalem amantis. Quare conceptus intelligentis formaliter includit actionem, quemadmodum actionem importat conceptus volentis aut eligentis, siue libere, siue necessario, quia non sunt electiones meæ, quas ego non facio, & intelligere, & appetere aliud non est, quam interno quodam impetu moueri ad obiectum vel percipiendum vel appetendum: quo motu ipse animus quasi extra se intentionaliter tẽdit ad obiectum capiendum. Est & alia ratio cur vnio debeat esse ipsa vitalis actio productiua intellectionis, quia alioqui non esset cur ipsa vnio intellectionis cum intelligente deberet esse ab intrinseco sed quamuis efficeretur ab extrinseco redderet hominem intelligentem, & quamuis intellectio vniretur per vnionem, quæ non exigeret dimanare ab intelligente, redderet subiectum intelligens, & consequenter intelligere non esset adæquate viuere, sed in conceptu viuentis in actu secundo, & intelligentis includeretur vnio non vitalis: si enim intelligere non est formaliter agere ab intrinseco, seu habere ab intrinseco intellectionem non est cur specialis vnio desideretur ad intelligendum: alioqui sicut in illa sententia possibilis esset vnio intellectionis cum intelligente quin ipsum redderetur intelligens etiam possibilis esset vnio albedinis cum pariete, quin ipsum redderet album, & locum haberent alia incommoda, quæ in confirmationem prædicti tertij argumenti adduxi.

Ad tertium Quo sensu dixerit Arist. intelligere esse quoddam pati.

4. Obiectioni quarto loco positæ respondemus negando dari aliquos motus voluntatis quin voluntas actiue concurrat ad ipsos. Motus ergo illi voluntatis, qui dicuntur gratia præueniens, & inspiratio Spiritus Sancti non fiunt in nobis sine concursu actiuo nostro, licet à Patribus dicantur fieri in nobis sine nobis, quia in nobis fiunt absque libero consensu nostro, & ita Deus agit sensum, vt accommodet consensum, & facit vt velimus præbendo vires efficacissimas voluntati. Ideo S. Thom. 1. 2. quæst. 110. art. 2. explicans gratiam præuenientem docet esse motum animæ, quo scilicet anima vitaliter mouet se ipsam, sæpeque diuidit motus elicitos à voluntate in motus indeliberatos, & deliberatos, & loc. cit. appellat illum motum indeliberatum actum secundum moti, quia scilicet anima, quæ à Deo mouetur etiam mouet se ipsam. Trahimur gratia præueniente amore, & delectatione, vt passionum vehementia homo trahitur ad turpia, quia *trahit sua quemque voluptas*: atqui homo dum voluptate passionis trahitur non se habet mere passiue respectu tractionis, sed aliquid agit, ergo etiam dum à gratia præuenienti trahitur, aliquem habet influxum actiuũ in tractionem. Quamobrem Augustinus qui explicans tractionem diuinæ gratiæ aiebat tract. 26. in Ioan: *Amore & delectatione trahuntur homines*, & ser. 13. de verbis Apostoli: *Qui aguntur ab spiritu amore aguntur*, etiam illud Poetæ vsurpauit, *Trahit sua quemque voluptas.* Tamen quia homo minime habet in sua potestate tali vocatione tangi, ideo dicitur Deus illam agere in nobis sine nobis, quia non nutu nostro, & industria, aut operum meritis comparatur. Hanc rationem ponit Augustinus lib. 1. ad Simplicianum quæst. 2. circa finem dicens: *Quis potest credere; nisi aliqua vocatione, hoc est aliqua rerum testificatione tangatur: Quis habet in potestate tali viso attingi mentem suam, quo eius voluntas moueatur ad fidem? Quis autem omnino amplectitur aliquid, quod eum non delectat? aut quis habet potestatem, vt vel occurrat, quod eum delectare possit, vel delectet cùm occurrerit? cùm ergo nos ea delectant, quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc, & præbetur gratia Dei, non nutu nostro, & industria, aut operum meritis comparatur*: En tibi Augustinus his vltimis verbis exponit cur illa inspiratio sancta dicatur esse sine nobis, quia videlicet *non nutu nostro, & industria, aut operum meritis comparatur.* Quo eodem sensu Prosper lib. contra Collatorem cap. 22. inquit: *Nullus est bonæ voluntatis motus nisi quem creauerit diffusa per Spiritum sanctum charitatis afflatus.*

Ad quartum Quo sensu motus gratiæ præuenientis dicatur fieri in nobis sine nobis.

August.

Prosperi

5. Postremo etiam obiecto plene satisfeci supra ostendens visionem creatam beatificam non effici à solo Deo cum lumine, sed etiam ab intellectu creato; quia licet lumen minus perfectum visione beatifica à solo Deo efficiatur, non idcirco visio beatifica, debet effici à solo Deo, quia ob specialem titulum suæ vitalitatis in actu secundo postulat ab intellectu procedere; quia cognoscere formaliter dicit aduertentiam, & attentionem, aduertentia autem seu attentio formaliter includit conatum aduertentis, si sumatur aduertentia in cõcreto, quatenus est idem ac aduertere. Quare concedendũ est beatum se ipsum beatum efficere, si recte intelligatur sensus, & minime denotetur beatum esse sibi obiectum beatificum, aut de se sufficere ad elicientiam operationis beatificæ S. Thom. 1. p. q. 12. art. 5. corpore & ad argumentum, & art. 2. & alibi sæpe, & vniuersim de cognitione id significat 1. p. q. 34. art. 1. & de amore 2. 2. q. 23. art. 1. quia aduertere, attendere, assentiri non minus significat actionem, quam proiicere aut tenere. Ideoque quandoque nomine intellectionis significatur actio productiua termini repræsentantis obiectum quia significatur attẽtio, quæ vt sic videtur in recto importare actionem, vti proiicere, & tenere: at vero quia intelligere est repræsentare obiectum sub cõmuniori acceptione, ideo terminus productus per talem actionem, qui est repræsentatio obiecti dicitur intellectio.

Ad quintum Visio beata inadæquatè fit ab intellectu.

Quod significetur nomine intellectionis.



DISPVT. LXIII.

An Chriſti humanitas per ſcientiam beatam creatam comprehendat Deum, aut in ipſo Deo videat cuncta poſſibilia?



SVPPONO animam Chriſti viſione beata videre cuncta quæ in Deo ſunt formaliter, nimirum eſſentiam attributa, perſonalitates, quod Chriſto Domino cum cæteris beatis commune eſt. Præter hæc autem vlterius inquirimus, Num vi eiuſdem viſionis Deum ipſum comprehendat, aut penetret cuncta quæ ſunt eminenter in Deo, cuiuſmodi ſunt creaturæ.

SECT. I.

Qua certitudine tenendum ſit animam Chriſti non comprehendere Deum.

1. QVicunque exiſtimauerit poſſe creaturam diuinitus eleuari ad comprehenſionem Dei, ægre turabitur animam Chriſti de facto non comprehendere diuinam eſſentiam. Non tamen defuit qui nouiſſime hanc concluſionem propugnauerit. *Ad perfectam comprehenſionem ſolum requiritur exhauriri omnem cognoſcibilitatem intrinſecam rei, etiam ſi non ſit modo omnium perfectiſſimo. Idcirco poterit diuinitus eleuari creatura aliqua ad comprehendendum Deum.* Quam aſſertionem alij improbabilem omnino, ac temerariam iudicarunt, quia ſumitur in illa comprehenſio pro exacta rei cognitione, & adæquata, quam certo conſtat non poſſe competere naturæ creatæ: nam Ierem. 32. Deus dicitur *incomprehenſibilis cogitatu*, vt habetur in vulgata editione, quam amplecti cogimur poſt Concilium Tridentinum, & amplectuntur Theologi omnes à quibus recedere pluſquam temerarium eſſet. Secundo quia Patres (quos erudite enumerat P. Suarez hic diſp. 26. ſect. 2.) Dei incomprehenſibilitatem pertractantes multi ſunt in ſtabilienda hac veritate, nimirum Deum exacta, adæquataque cognitione comprehendi non poſſe. Neque ideo ſolum dicitur incomprehenſibilis, quia ab intellectu creato ſolis naturæ viribus nequeat videri, ſic enim gratia habitualis, aliaque dona ſupernaturalia dicerentur incomprehenſibilia: at Patres incomprehenſibilitatem Dei propriam ita aſſerunt quemadmodum immutabilitas & immenſitas eſt Dei propria. Confirmant id ex Concilio Lateranenſi de ſumma Trinitate & fide Cathol. cap. *Firmiter* in quo legimus: *Credimus, & ſimpliciter confitemur vnum eſſe Deum, infinitum, incommutabilem, incomprehenſibilem.* Vbi abſolute & ſimpliciter Deus dicitur incomprehenſibilis, vti incommutabilis, ac proinde vera & exacta rei notitia, nequit etiam diuina virtute comprehendi.

Ierem. 32.

Conc. Latera.

2. Dicitur euidem Deus (aiunt ipſi) comprehenſibilis ſumpta comprehenſione, pro aſſecutione, ſeu obtentione rei, quam inſequimur. Quo ſenſu beati omnes comprehenſores dicuntur. Cæterum ſumpta comprehenſione ſtrictius pro exacta, & adæquata rei notitia Deus eſt omnino incomprehenſibilis ſecundum ſubſtantiam ſuam, nam ſi in conſiliis ſuis, & iudiciis eſt incomprehenſibilis multo magis in ſubſtantia ſua. Neque et ſtat in ſcriptura tam appellari Deum inuiſibilem, quam incomprehenſibilem, vt 1. ad Timot. 1. *Inuiſibili ſoli Deo honor, & gloria*, & ad Coloſ. 1. *Qui eſt imago Dei inuiſibilis*, quia etiam dicitur Deus omnino inuiſibilis, vel oculis corporeis, vel adæquata viſione intellectus. Et hæc poſtrema expoſitio e viſione comprehenſiua videtur omnium optima, ſi enim de viſione ſolum corporea vel de intuitiua ſecundum vires naturæ intelligeretur nihil ſingulare diceretur de Deo; nam & Angeli ſunt omnino inuiſibiles oculis corporis, & hominibus Angeli ſunt inuiſibiles ſecundum vires naturæ in hac vita.

Quomodo dicatur Deus inuiſibilis.

Et quia Pater Vaſquez 1. p. diſp. 51. cap. 2. conatur oſtendere incomprehenſibilitatem Dei neque ex ſcriptura, neque ex teſtimoniis Patrum ita aperte colligi, ipſum reiiciunt. 3. Ait Vaſquez Deum dici incomprehenſibilem cogitatu, quia à nullo intellectu creato propria ſolertia, ſuiſque viribus comprehendi poſſunt diuina conſilia, de quibus in illo Ierem. 32. erat ſermo. Quo etiam pacto interpretatur alia ſacræ paginæ teſtimonia, aliquoſque ex Patribus. Licet aliorum iudicio rem definiendam relinquat, nimirum vtrum ex ſcriptura & Patribus conſtet ſubſtantiam Dei eſſe incomprehenſibilem à beatis etiam diuinitus, an ſolum modo creaturis ex propria virtute conſideratis. Affirmatque eſſe aperte temerarium docere abſolute Deum à beatis poſſe comprehendi, eo quod communis Scholaſticorum ſenſus oppoſitum doceat, licet nimis varient in modo explicandi incomprehenſibilitatem Dei. Tamen abſolute exponit fere omnia loca Sacræ paginæ, quæ pro incomprehenſibilitate Dei profert de inuiſibilitate Dei, quatenus à nullo intellectu creato propria virtute videri poteſt. Qua etiam ratione explicat Concilium Lateranenſe ſub Innocentio III. Et fere eodem modo interpretatur Gregorium 10. Moral. cap 7. alias 10. de viatoribus ſola gratia contemplationis munitis. Quia tamen vrgeri poterat verbis Chryſoſtomi docet in ea Chryſoſt. fuiſſe ſententia vt negaret Deum à beatis ſicuti eſt videri poſſe, & ita plures alios Patres exponit, licet alios non paucos explicet de clara Dei notitia, quæ viribus propriis à nulla creatura haberi poteſt.

Nihilominus ſi loca Scripturæ attento animo conſideremus inueniemus in ipſis plus ſignificari quam creaturam non poſſe ſuis viribus diuina conſilia, & occulta Dei arcana intueri; commune namque eſt cogitationibus, & affectionibus liberis creaturæ, vt non poſſint propriis viribus ab alia creatura videri, niſi altera creatura ſecretum ſuum pandere velit. Rebus etiam aliis ordinis ſupernaturalis commune vt propriis viribus à nulla creatura poſſint quidditatiue cognoſci: at in nonnullis ſcripturæ teſtimoniis ſingulare aliquid de Deo dicitur circa ipſius incomprehenſibilitatem: quoniam Dei magnitudo adducitur vt ratio incomprehenſibilitatis. Sic Deus dicitur maior omni laude; quia à nulla creatura poteſt comprehenſiue cognoſci, & conſequenter nec ſufficienter laudari. Patres etiam non niſi violenter exponi poſſunt niſi fateamur illos docuiſſe Deum neque diuinitus poſſe à creatura comprehendi, & ipſi ſic ſcripturæ loca intellexere. 4.

Quid nomine incomprehenſibilitatis Deo tribuamus.

Ac primo falſo inquit loc. cit. cap. 3. n. 15. Auguſtinum in viſione clara diuinæ eſſentiæ nuſquã aſſignaſſe differentiam inter viſionem, & comprehenſionem: nam in quæſtiunculis de Trinit. 5.

quæſti

Augustinus claram Dei visionem à comprehensione distinguit.

quæstiunc. 13. inquit: *Videri potest Deus: plenam vero diuinitatis naturam, nec Angelus quilibet, nec Sanctorum aliquis perfecte intelligere poterit; ideo incomprehensibilis dicitur Deus.* Quo loquendi modo non potuit clarius distinguere visionem Dei ab eius comprehensione. Et Epist. 112. cap. 7. *Non sicut enim homines viderunt, quando voluit, in specie qua voluit; non in natura, qua in semetipso etiam cum videretur latuit: sed sicuti est, quod à Moyse petebatur, cum & diceretur, Ostende mihi te ipsum, ab eo, qui cum eo facie ad faciem loquebatur. Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. Aliud enim est videre, aliud est totum videndo comprehendere.* Neque probandum est quod aduersarij putant, scilicet hæc verba fuisse dicta solum de viatoribus: cum satis perspicuum sit de visione Beatorum fuisse prolata: nam ibi asseritur talem esse visionem, qualem non habent homines in hoc sæculo, qualemque petierat Moyses Exod. 33. de qua Dominus illi respondit: *Non poteris videre faciem meam: non enim videbit me homo, & viuet.* Quod etiam aperte depromitur ex Augustino aiente: *Deus non apparebat in natura propria; quam Moyses videre cupiebat ea quippe promittitur Sanctis in alia vita. Vnde quod responsum est Moysi, verum est, quia nemo potest faciem Dei videre, & viuere, id est nemo potest eum in hac vita videre viuens sicuti est.* Idem clarissime repetit serm. 38. de verbis Domini, pariter ostendens implicare Deum à creatura comprehendi *Si comprehendis* (inquit) *non est Deus. Attingere aliquantum mente Deum magna beatitudo est comprehendere autem omnino impossibile.* Conceditque P. Vasquez Augustinum, & Bedam vsurpantem verba Augustini existimasse Moysem à Deo petiisse claram Dei visionem. Neque adduceretur discrimen inter comprehensionem & visionem si solum esset sermo de viatoribus. Docetque Augustinus dicta Epist. 112. cap. 8. & 9. dari discrimen inter visionem, & comprehensionem in visione spirituali & inde ostendit Deum à nobis comprehendi non posse.

6. Idem sentit D. Gregor.

Certum etiam esse debet Greg. lib. illo 10. moral. cap. 7. non de cognitione sola viatorum gratia adiuuante fuisse locutum: agit namque de cognitione, quæ datur *in retributionis culmine*, id est in statu beatitudinis Patriæ, & de notitia per quam *conspicimus Deum in sua claritate*, quam esse visionem beatificam nemo non videt, & hanc distinguit à plena diuinæ essentiæ comprehensione. Sumitque rationem repugnantiæ ex communi conceptu creaturæ, qua nullo modo dilatata potest comprehendere Deum. Quod adeo aperte exprimit lib. 18. fine, vt de eius mente nulla maneat occasio dubitandi: *Nec tamen ita videbimus* (inquit) *sicut videt ipse se ipsum. Longe quippe dispariliter videt Creator se, quam videt creatura Creatorem. Nam quantum ad immensitatem Dei, quidam nobis modus figitur contemplationis, quia eo ipso pondere circunscribimur, quo creatura sumus.* Et licet Pater Vasquez tentet etiam locum istum exponere, non videtur idonea expositio: non enim ponit præcisè discrimen Gregorius inter visionem Dei, & creaturæ de Deo ipso; quia Deus in se ipso quiescit per visionem increatam, nos vero per visionem creatam, sed quia etiam in claritate videndi obiectum est maxima inæqualitas, vt verba Gregorij satis indicant discrimenque quoad cognitionem, non quoad quietem ponit, quia creatura eo quod talis sit limitatur in cognitione Dei. Vnde cap. 40. visionem à requie distinguens aiebat: *Sed profecto non ita conspicimus Deum, sicut ipse conspicit se, sicut non ita requiescimus in Deo sicut ipse requiescit in se. Nam visio nostra vel requies erit vtcumque similis visioni, vel requiei illius, sed æqualis non erit.* Vbi clarissime etiam apponit necessariam inæqualitatem in claritate videndi Deum.

Minus etiam idoneè explicat verba Concilij Lateranensis quibus Deus dicitur *incomprehensibilis*, quatenus ipse viatoribus, vel rationalibus creaturis natura sua consideratis incomprehensibilis sit nam sensum Concilij habemus ex cap. *damnamus* ante medium *de summa Trinitate his verbis: Credimus, & confitemur cum Petro quod vna quadam res est incomprehensibilis Pater, Filius, & Spiritus Sanctus:* nam ibi asseritur credi cum Petro videlicet Lombardo Magistro sententiarum, de quo loquebatur Concilium vt patet ex initio illius capituli, ac proinde illo sensu asserit Concilium Deum esse incomprehensibilem, quo Petrus Lombardus aiebat esse incomprehensibilem: atqui Magister sent. aiebat Deum non posse vlla virtute comprehendi à creatura: nam P. Vasquez disp. 53. cap. 1. docet scholasticos omnes vno ore affirmasse Deum null'a ratione, seu eleuatione posse comprehendi à creatura, igitur Concilium pronunciat neque diuinitus posse Creatorem à creatura comprehendi. 7. Conc. Later.

8. Nulla creatura potest tanta claritate Deum cognoscere, quanta se ipse cognoscit.

In hac re certum esse debet aliquod genus incomprehensibilitatis ita esse propriũ Dei, vt neque diuinitus posset Creator à creatura comprehendi. Nequit namque creatura aliqua Deum tãta claritate conspicere, quanta Deus se ipsum intuetur. Constat hæc assertio primum ex Concilio Basiliensi sess. 22. vbi inter alias propositiones Augustini de Roma Archiepiscopi Nazareni damnatur hæc. *Anima Christi videt Deum tam clarè, & intense, quantum clare, & intense Deus videt se ipsum.* Magnumque authoritatis pondus apud omnes hac in re habeant oportet tot Ecclesiæ Doctores in illo Concilio congregati. Facitque authoritatem fidei approbatio illius definitionis Concilij per Martinum V. in bulla cuius meminit Gregorius Martinez 1. 2. quæst. 3. art. 1. dub. 4. conclus. 2. Anomæi etiam vel hoc solo ab Ecclesia reiecti sunt tanquam hæretici quia dicebant Deum à creatura comprehendi posse, & tanta claritate cognosci; quanta Deus se ipsum nouit, vt videre est in Chrysostomo de incomprehensibili Dei natura contra Anomæos homil. 1. multo post principium his verbis: *Quod nemo vnquam dicere ausus est, ipsi se ita Deum nosse, quemadmodum Deus se ipse nouit asserunt.* Et homil. 4. *Nemo ita cognouit Patrem vt Filius, qui certam notionem, visum, ac comprehensionem habet.* Sic exponenda sunt loca Chrysostomi in quibus negare videtur etiam Angelis beatis visionem Dei claram; nam nomine visionis intelligebat comprehensiuam; frequenter namque vtitur voce comprehensionis, maxime in quinque homiliis, quas contra Anomæos scripsit de incomprehensibili Dei natura, ex quarum etiam inscriptione satis constare potest ipsum non visionem, sed comprehensionem impugnasse. Idque adnotauit optime Durandus in. 4. dist. 49. quæst. 2. ad 4. sub his verbis: *Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem, & comprehensionem tantam quantam Pater habet de Filio.* Quæ verba desumpta sunt ex ipso Chrysostomo homil. 14. in 1. Epist. ad Corinth. nam exponens illud Ioan. 6. *Non quia Patrem vidit quisquam,* ait: *Visionem dicens manifestissimam, & perfectissimam cognitionem.*

Anomæorũ error. Chrysost. Durand.

9. Theodoret.

Similia de Eunomio refert Theodoretus lib. 4. hæreticarum fabularum cap. de Eunomio: sic enim in fine ait: *Eunomius ausus est dicere se eandem habere cognitionem de Deo, quam ipse de se ipso habet Deus. Hoc eius furore percisi, qui sunt execrandæ illius*

hius sollæ participes, audent aperte dicere, se ita Deum nosse vt ipse se ipsum. Contra Eunomium inquit Basilius lib. 1. *Ego vero arbitror non homines solum sed omnem etiam rationalem creaturam ipsius comprehensionem excedere. Rationalem autem nunc creatam dico. Nam soli Filio notus est Pater, & Spiritui-sancto: Nemo enim nouit Patrem nisi Filius: & Spiritus omnia scrutatur etiam profunditates Dei. Quid igitur eximium cognitionis vnigeniti, aut Sancti-Spiritus relinquent, siquidem ipsi, essentiæ ipsius comprehensionem habent:* Disiiciuntur itaque à Patribus Eunomius, & stultissimi Anomæi, quia putarunt non esse propriam solius Dei notitiam perfectè comprehensiuam diuinæ essentiæ. Similia habet Cyrillus Hierosolymitanus catechesi. 6. aliquanto post principium, nec non Cyrillus Alexandrinus lib. 1. in Ioan. c. 22. & Isidorus in Exodum cap. 41. paulo post principium, cuius verba accuratius examinabo sect. sequenti. Rationemque proponit Chrysost. dict. homil. 14. in Epist. 1. ad Corinth. dicens: *Si omnis natura creata est, quanam ratione increatum videre poterit* id est visione perfectissima, qua increatum se cognoscit, loquitur namque de visione summa integerrima, perfectissima, tanta quantam ipsemet filius Dei de Patre habet, quam ipse vocat exquisitam cognitionem, ac comprehensionem, distinctam à visione intuitiua Dei, quam apertissimis verbis admittit homil. 3. in Epist. ad Philipp. multo post medium, vbi ita loquitur: *Iusti autem siue hic siue ibi cum Rege sunt: atque ibi quidem multo magis, ac propriùs, non quasi quodam intersecto vestibulo, non per fidem, sed facie ad faciem.* Eademque verba repetit homil. 69. ad populum Antiochenum in princip.

10\. De hac incomprehensibilitate Dei loquebantur sæpe Patres, quando Deum incomprehensibilem à creatura prædicabant. Hoc probant adducta verba Gregorij lib. 18. moral. cap. 17. aliàs 28. alias 39. *Nec tamen videbimus sicuti videt se ipsum, longe quippe dispariliter videt Creator se, quam videt creatura creatorem.* Quod significasse videtur Augustinus in quæstiunc. de Trinit. ad med. tom. 3. inquiens: *Plenam vero diuinitatis naturam, neque Angelus quilibet, nec Sanctorum aliquis perfecte videre poterit, ideo incomprehensibilis dicitur Deus.* Quo etiam sensu potuisse videtur incomprehensibilitatem Dei vt attributum distinctum ab inuisibilitate tom. 9. lib. de cognit. veræ vitæ c. 7. dum dixit: *Deus spiritus est, essentia inuisibilis, omni creaturæ incomprehensibilis.* Et ideo postea declarat qua ratione Deus sit inuisibilis etiam ab Angelis beatis; *Quia nulli creaturæ ad plenum est intelligibilis,* Et vt habet lib. medit. cap. 27. *soli sibi integre nota est tota Trinitas.* Similiaque scribit lib. soliloq. c. 31. Neque obstat incertum esse an si duo posteriores libri sint Augustini; est namque perspicuum ex variis eiusdem Augustini locis fuisse concinnatos. Consentit eius discipulus Fulgentius lib. responsio. ad Ferrandum ad quæst. 3. statuens licet Christus habuerit plenam Diuinitatis notitiam, ipsam tamen non nouisse, sicut ipsa se nouit. Isidorus lib. 1. de summo bono cap. 3. & Exodi 41. statuit Trinitatem sibi soli notam esse, quia à nullo cognosci potest, sicut à se ipsa cognoscitur, cuius mentem elucidare curabimus sect. sequenti. Neque in alio sensu Bernardus 5. de considerat. colum. 4. scripsit: *Lucent Cherubim, & scientia eminent, sed vt participatio veritatis, ac per hoc non vt veritatis, neque quantum Deus.* Cuius ratio apertissima est ad probandum neque diuinitus potuisse Cherubim Deum tam perfectè videre, sicuti cognoscitur à se ipso: quia ipsi non possunt non lucere, & scire vt participatio veritatis. Cyrillus Hierosol. Cathechesi. *Solus autem Spiritus-sanctus ita vt oportet videt: ille enim scrutatur omnia, etiam profunda Dei, & vnigenitus Dei Filius ita vt oportet etiam cognoscit, quoniam Deitatis paternæ est particeps Filius, tanquam vnigenitus.* Chrysost. de incomprehensibili Dei natura, præsertim homil. 1. & 2. & homil. 34. in 1. Corinth. 13. vt supra vidimus, disiecit Anomæos vt hæreticos stultissimos dicentes Deum à creatura comprehendi posse, & se illum ita nouisse sicut ipse se nouit. Sumitque contra ipsos argumentum ex infinitate Dei, eiusque immensitate, ostendens Deum illo genere comprehensionis esse incomprehensibilem à quouis intellectu creato etiam illustrato lumine gloriæ, nullamque exceptionem admittit, licet præsertim egerit de viatoribus, naturalique cognitione.

Dico secundo si loquamur de alio proprio genere comprehensionis propriæ distinctæ à visione quam de facto habent beati, & propter eminentiam in modo intuendi obiectum dicitur comprehensio non arbitror esse de fide Deum esse diuinitus propriè incomprehensibilem à creatura, neque audeo temeritatis notam inurere sententiæ ita affirmanti Deum esse propriè comprehensibilem. Fauent huic asserto plures graues Theologi (quidquid nonnulli moderni falsò protulerint) etiam ex recentibus. Ac primo Augustinus Bernal tract. de Incarnat. quem nuper edidit disp. 33. num. 14. postquam probauit Christi animam non cognoscere per scientiam increatam, quia comprehenderet ipsum Deum, adiungit num. 16. se minime vti illo argumento, quia aduersarij admittent Deum comprehensione extensiua propria esse diuinitus comprehensibilem à creatura, licet naturaliter nequeat comprehendi. Excedit tamen Bernal, quia etiam videtur admittere aduersarios concessuros humanitatem Christi non solum scire quidquid Deus scit, sed æque perfectè ac Deus scit, quod nullatenus debet admitti, ac proinde si hoc incommodum infertur, deberet ipse inniti huic probationi, neque illam minus efficacem existimare, quia absurdissimum erat respondere Deum illo genere comprehensionis esse diuinitus comprehensibilem à creatura. Melius igitur ibidem numero 7. docuit aduersarios potuisse admittere comprehensionem extensiuam non vero intensiuam. Cæterum argumentum illud, vt disput. sequenti expendam non debet existimari inefficax, quia probat eodem modo possibilitatem comprehensionis intensiuæ, quo ostendit non repugnare extensiuam; si quidem illa notitia increata de se non tantum extensiue, sed intensiue etiam Deum ipsum comprehēdit. Neque placent quæ pronunciat idem author disp. 34. n. 5. dicens: *Quidam censent, Deum in scripturis, & aliis fidei regulis solum dici incomprehensibilem à creatura naturaliter*: nam certum esse debet Deum aliquo genere comprehensionis non posse diuinitus à creatura comprehendi. Minus illi incommodant quæ infra addidit ad reiiciendum argumentum quo probatur in Deo viso non posse videri cuncta possibilia, quia Deus comprehenderetur; aiebat namque tot species & rationes comprehensionis à Doctoribus adferri, vt per ipsarum aliquam argumentum facile diluatur, affirmando Deum etiam diuinitus esse incomprehensibilem intensiue à creatura. Videatur etiam Vvadingus hic disp. 6. dub. 3.

11\. Aliquo proprio genere comprehensionis absque temeritatis nota potest sustineri, Deum esse diuinitus comprehensibilem.

Apertius sententiæ asserenti Deum diuinitus posse à creato intellectu propriè comprehendi fauet Meratius tom. 1. disp. 20. sect. 3. n. 4. Etenim post recensitas varias comprehensionis acceptiones iuxta quas implicat, aut non implicat 12.

Deum

Deum comprehendi subdit temerarium fore dicere nullam esse veram acceptionem comprehensionis, quâ non possit Deus à creatura comprehendi per absolutam Dei potentiam, non tamen esse temerarium hunc vel illum modum determinare. Supponitque secundam acceptionem comprehensionis pro cognitione omnium quæ sunt in obiecto tam formaliter, quam eminenter esse veram comprehensionem possibilem, & propriam. Vnde num. 5. inquit. *Ex his patet Deum secunda comprehensionis acceptione comprehensum iri, si dare in ipso omnia possibilia videantur.* Affirmatque Deum diuinitus ita posse comprehendi. Vnde concludit Deum sola tertia acceptione esse incomprehensibilem per absolutam Dei potestatem.

13. Torres. Sed & Torres in selectis Centuriâ 1. dub. 7. inquirit, An mereatur censuram aliquam asserere Deum esse incomprehensibilem à Beatis de potestate absoluta Dei? Respondetque de fide esse in aliquo sensu Deum esse incomprehensibilem in sensu aliquorum asserentium comprehensionem consistere in cognitione clara omnium quæ formaliter, aut eminenter sunt in Deo, quia de natura cõprehensionis sunt opiniones nimis diuersæ, Vnde subiungit: *Et in hoc sensu loquuntur aliqui dicentes non esse de fide Deum esse incomprehensibilem propter assignatam rationem, in quo non merentur censuram.* Apertiusque loquitur loc. citat. part. 2. disp. 15. asserens Nominales varias afferre rationes, seu acceptiones comprehensionis vt sic commode exponant quo sensu dicatur Deus incõprehensibilis, nemoque dixit eos in fide errasse, licet tot acceptionibus huius nominis *comprehensio* videantur difficultatem declinasse. Ideoque concludit præallegatus author nõ attinere ad fidem Deum esse incomprehensibilem diuina virtute, ea comprehensione, de qua S. Augustinus loquitur. Satiusque fuisset illi affirmare non esse de fide Deum esse incomprehensibilem aliqua propria comprehensione, quam Augustinus declarat: quoniam (vt supra vidimus) etiam Augustinus egit de incomprehensibilitate Dei, quæ ad fidem spectat. Postea idem Turrianus inducit Becanum 1. p. cap. 9. quæst. 11. §. 6. constituentem cognitiones duas, quibus Beatus agnosceret cuncta, quæ sunt in Deo formalia, etiam consilia sua, & decreta, & inquirentem an duplex hæc cognitio possit vno nomine vocari cõprehensio, qui respondet litem esse de nomine, & se putare non posse. Refertque mox idem Torres plures Theologos non mediocris authoritatis existimantes posse à creatura videri, & de facto ita cõtringere, omnes creaturas possibiles in Deo. Vnde intulit ipse manifestum esse ipsos supponere nõ esse de fide Deum esse incomprehẽsibilem in sensu comprehensionis explicatæ ab Augustino. Qui consequenter opus est inferat, neque temerarium esse. Ideoque mox ipse aduertit aliquos authores sentire prædictam sententiam non esse aliqua censura dignam. Ac statim dub. 4. supponit illam sententiam esse cum pluribus Theologis probabilem, & hanc esse comprehensionem in sensu Augustini. Additque ex locis Sacræ scripturæ & Patrum, quæ ibi commemorat non ostendi Deum esse incomprehensibilem in sensu scholasticorum, multoque minus in sensu Augustini Semperque supponit comprehensionem in sensu intento ab Augustino esse illam, cuius possibilitatem in re P. Suarez reputat probabilem, Itaque per plura capita respondet his, quæ ex Patribus opponuntur. Ac demum statuit præfatam sententiam esse immunem à quauis censura aduertitque secundum illam etiam de potentia absoluta philosophice loquendo, negandum esse prædictam cognitionem non fore comprehensionem propter peculiares conditiones requisitas ad comprehensionem secundum diuersas opiniones.

Quo fit vt iuxta prædictos authores alienum sit à censura asserere animam Christi proprie comprehendere Deum. Vtrum de facto anima Christi cognoscat in Verbo cuncta quæ sunt in Deo formaliter, & eminenter postea exactius disquiram, partemque negantem tuebor. Modo statuisse sufficiat non posse concedi illam propositionem. *Anima Christi videt Deum tam clare & intense, quam clare & intense Deus videt se ipsum*: nam hæc propositio erat vltima ex his quas damnauit Concilium Basiliense sess. 22. contra Augustinum de Roma Archiepiscopum Nazarenum. Neque possunt non habere magnum authoritatis pondus tot Patres in ea synodo congregati. Neque tunc temporis Concilium Basiliense Eugenium deposuerat, & Felicem elegerat: nam sess. 28. accusatur contumacia Papæ, & declaratur contumax. Item copia bullæ translationis Concilij Basiliensis ad ciuitatẽ Ferrariensem data est ab Eugenio Bononiæ anno Incarnationis millesimo quadringentissimo trigesimo septimo, & postea Sigismundus Imperator petiuit ne dissolueretur synodus: at vero sessio illa 22. celebrata est anno millesimo quadringentesimo trigesimo quinto, & postea sess. 24. dicitur ambasiatores Imperatoris Græcorum Basilæam aduenisse, & conclusisse modum sanctæ vnionis perficiendæ *assensu sanctissimi Domini Eugenij Papa accedente*, vt videlicet ad locum Synodi vniuersalis tam nostri, quam sui accederent. Et vt supra monui damnatio prædictæ propositionis fuit approbata à Martino V. in bulla cuius supra meminit Gregorius Martinez. 14. Concilij Basiliensis authoritas quãta.

Ob eandem causam credo fuisse damnatum à Quæsitoribus fidei Arnaldum de Villanoua: nam in directorio 1. p. q. 11. refertur dixisse: *Quam cito anima Christi fuit vnita Diuinitati statim ipsa anima sciuit, quæ Deitas scit, quia alias non fuisset cum ea vna persona. Præsertim quia scire est circunstantia pertinens ad suppositum indiuiduale, non ad naturam*: nam vt P. Suarez scripsit hic disp. 26. sect. 2. *Arnaldus in illam sententiam incidit ex principio erroneo*: alioqui dicta sententia affirmans Christi animam sciuisse cum primum vnita fuit Diuinitati cuncta, quæ Deus scit, est probabilis de se. Nitebatur itaque Arnaldus principio vnde deprehenditur ipsum putasse animam Christi omnia cognoscere eadem claritate quâ Deus scit, & cognoscere per scientiam increatam, quia aliàs non fuisset Christi humanitas cum Verbo vna persona. 15. Suarez

Sect. II.

Quo sensu Isidorus dicat, sola sibi integre nota est Trinitas & humanitati susceptæ.

Isidorus in Exod. cap. 41. paulo post principium inquit: *Quid est Faciem meam videre non poteris? nisi quia, quamuis vsque ad paralitatem angelicam humana etiam post resurrectionem natura perferatur, & ad contemplandum Deũ indefessa consurgat, videre tamen eius essentiam plene non praualet, quam nec ipsa perfectio angelica in toto, vel integre attingit scire. Sola enim sibi integre nota est Trinitas, & humanitati susceptæ, quæ tertia est in Trinitate persona.* Quæ verba ex Isidoro descripsit Beda quæst. 42. super Exod. 1. Isidor.

Exod. §. *Quid vero petiuit Moyses.* Vbi loquutus videtur Isidorus de cognitione comprehensiua diuinæ essentiæ, & omnino adæquante cognoscibilitatem obiecti, & hanc visionem Dei plenam, & integram, & ex toto concedit humanitati Christi, igitur putat humanitatem Christi tam clare cognoscere Deum ipsum, quam clare Deus se cognoscit. Videtur etiam sentire humanitatem Christi cognoscere per scientiam increatam; quatenus eo ipso quod sit persona Trinitatis debet cognoscere per scientiam communem toti Trinitati.

2. *P. Vasq.* P. Vasquez 1. p. disp. 37. cap. 4. putat Isidorum in ea fuisse sententia vt existimaret Beatos non cognoscere intuitiue, & vt in se est diuinam essentiam sed solummodo Trinitatem, & humanitatem Christi Deum vt in se est intueri. Obiter notat personam Verbi appellari ab Isidoro tertiam in Trinitate, quasi diceretur vna ex tribus. Non tamen est admittendum doctissimum, ac sanctissimum Patrem in ea fuisse sententia repugnante sacrarum literarum testimoniis, adeo apertis, vt eorum euidentia commotus Augustinus Epist. 112. cap. 4 dixerit, se non solum credere sed etiam scire posse Deum videri. Præter hæc, Non ait Isidorus Angelos beatos non posse Deum videre, sed non posse eum ex toto, vel integre videre, quæ verba comprehensionem significant. Obiicit nihilominus Vasquez non posse Isidorum intelligi de comprehensione, quia visionem illam Dei plenam, & integram, & ex toto cōcedit humanitati Christi, cui concedi non potest comprehensio.

3. Sed non vrget aduersariorum instantia: multo namque minoris incommodi esset Isidoro tribuere hoc postremum assertum, quam illud prius, videlicet humanitatem Christi comprehendere diuinam essentiam, quam diffiteri Beatos intuitiue cognoscere Deum, quia negare Beatis intuitiuam Dei visionem est error contra fidem: asserere autem humanitatem Christi aliquo genere propriæ comprehensionis Deum intueri, & videre in Deo ipso cuncta, quæ in ipso sunt formaliter, & eminenter, neque in fide errat, neque temerarium putari debet, vt ex his quæ in præcedenti sect. commemoraui, aperte conuincitur.

4. *Suarez.* Longe aliter P. Soarius hic q. 10. interpretatur Isidorum, putatque legendum, *Sola Trinitas sibi integre nota est & humanitas à Christo suscepta, qui tertia est in Trinitate persona* quibus verbis non dicit Isidorus Trinitatem sibi, & humanitati esse integre notam, sed potius tam Trinitatem, quam humanitatem assumptam soli Trinitati esse notam ac si diceret non solum mysterium Trinitatis, sed etiam Incarnationis est soli Deo comprehensibile, quia Christus est tertia in Trinitate persona. Contra hanc expositionem opponi potest non licere Patrum verba immutare, ex dicto cap. 41. in Exod. legi, *Sola enim sibi integre nota est Trinitas, & humanitati suscepta, qua tertia est in Trinitate persona.* Respondebitur tamen obiecto apud eundē Isidor. lib. 1. sent. cap. 3. haberi: *Sola enim sibi Trinitas integre nota est & humanitas à Christo suscepta, qua tertia est in Trinitate persona.* Ex his videtur colligi posse litteram esse mendosam. Et quemadmodum Soarius existimat non esse legendum illud relatiuum *qua* sed *qui* ne referat humanitatem, sed Christum: ille namque non vero humanitas est in Trinitate persona, & correxit correlatiuum *qua*; potuit etiam existimare non esse legendum qui *tertia* est in Trinitate persona; sed *qua secunda* est in Trinitate persona; nam Christus non est tertia persona Trinitatis Nihilominus S. Thomas hac q. 10. art. 1. legit ex Isidoro. *Trinitas sibi soli nota est & homini assumpto.*

5. Addit Scholiastes Isidori non esse cur dubitemus de scripturæ veritate, dicaturque non esse legendum *qua* prout habetur in aliquibus exemplaribus, sed *qui*. Etenim in cunctis exemplaribus habetur *qua*: nam dicto cap. 42. in Exod. octo manuscripti libri conueniunt, & lib. 1. sent. sedecim tam longo bardicis, quam nostris characteribus scripti minime discrepant. Est tamen diuersitas verborum in vtroque loco (vt supra aduerti) non quia sensus sit diuersus, sed quia verba græci scriptoris diuersimode in latina transferuntur sub eodem sensu Hæc ille.

S. Thomas verba hæc, *Trinitas sibi soli nota est, & homini assumpto* putat esse intelligenda non ratione comprehensionis, sed cuiusdam excellentissimæ cognitionis, qua Christus vt homo eminet præ cæteris creaturis. Contra hanc expositionem opponit P. Soarius, quia nonnihil videtur à textu recedere, sumptum namque est (inquit) testimonium ex lib. 1. sentent. seu de summo bono capite 3. vbi præmittitur Trinitatem esse *inuisibilem* omni creaturæ, etiam Angelis beatis, ideoque necessarium est vt vocem illam inuisibilem pro incomprehensibili vsurpemus. Quod etiam colligit ex aliis verbis eiusdem textus, agit namque de visione integra, & *in totum*, quæ nequit non esse comprehensiua. Responderi posset, dici cognitionem integram & in totum, quoniam intuetur cuncta quæ sunt formaliter in Deo, etiam consilia & decreta, ita vt nulla formalitas lateat, & cognoscit quidquid Deus scit scientia visionis, quæ cognitio non ideo esset comprehensiua. Et quamuis in aliquo proprio sensu poneretur in anima Christi Domini comprehensio diuinæ essentiæ non esset, iuxta plures, quos sect. præcedenti allegaui incommodum alicuius momenti. 6. *S. Tho.*

S. Antonius 4. p. titul. 15. cap. 17. §. 1. exponit Isidorum de Christo homine quatenus per cōmunicationem idiomatum dicitur Deus, & omniscius. Quam expositionem approbat Fasol. 1 p. q. 12. art. 1. dub. 4. n. 33. Sed impugnari potest primo quia si humanitas accipitur pro homine addendo aliquid vltra humanitatem per quod constituitur in ratione hominis & personæ non posset dici Trinitatem esse notam humanitati susceptæ à Verbo, quia Verbum non assumpsit hominem. Quod si aliqui Patres, vt Augustinus sæpe de Verbo dicunt assumpsisse hominem, vt tract. 1. monstraui, ideo erat, quia humanitatem cum homine confundebant nomine hominis humanitatem significantes, nusquam vero econtra voce humanitatis significatur homo vt addens aliquid supra humanitatem. Quod si humanitas pro homine vsurparetur, quatenus voce hominis intelligeretur persona, esset à mente Patrum illa propositio *homini assumpto nota est Trinitas.* Quamobrem non est admittēdus scholiastes Isidori inquiens *Humanitatis suscepta nomine Verbum ipsum suscipiens simul intelligi*, quia nusquam est verum humanitatem susceptam esse Verbum ipsum. 7. *S. Anton. Fasol.*

8. *Legitima interpretatio verborū Isidori.* Arbitror in vtroque loco eodem modo legendum, quia præcedentia etiam verba indicant ex vno loco translata fuisse in alium, & ideo accipienda sunt illa in quibus vtrumque testimonium non discrepat, & interpretanda erunt, quæ diuersum sensum afferre videntur, quia certum exemplar delitescit. Ac primum si legamus vtrobique. *Sola Trinitas sibi integre nota est, & humanitas a Christo suscepta* vt scribitur lib. 1. sent. cap. 3. sensus est, quem P. Soares optime exposuit scilicet mysterium Trinitatis

Trinitatis & Incarnationis à solo Deo comprehendi. Vel quia sub conceptu humanitatis assumptæ, vt assumpta est intelligitur etiam verbum ipsum assumens humanitatis, quod à nulla creatura etiam per potentiam Dei absolutam comprehendi potest: vel quia sub consideratione humanitatis assumptæ, quatenus à Verbo assumpta est intelligenda est vnio hypostatica, quæ saltem de facto à nulla creatura comprehensiuè cognoscitur. Neque obstat Sanctum Thomam legisse: *sola Trinitas sibi integre nota est, & homini assumpto*; quia pro diuersitate exemplarium diuersimode legit Sanctus Thomas cuius exemplari non adeo fidendum erit, quandoquidem in aliis innumeris aliter legatur. Nullibique apud Isidorum reperi verba illa *& homini assumpto*, quæ impropria sunt: etenim nequit dici cum proprietate hominem fuisse assumptum.

9. Crediderim attamen vtrobique fore legendum: *Sola Trinitas sibi integrè nota est, & humanitati à Christo suscepta*, quia in præcedentibus solum agebat de visione integra Trinitatis, & affirmat neque Angelos posse integrè cognoscere Deum; de cognitione autem humanitatis assumptæ, per quam cognosceretur mysterium Incarnationis non erat sermo. Secundo, quoniam à Doctore Angelico allegatur testimonium Isidori ex libro primo sentent. capite tertio, in quo legit *& humanitati à Christo suscepta*, igitur non solum dicto capite 42. in Exodum, verùm etiam in alio posteriori loco legendum videtur *Humanitati assumptæ*, quia cum vtrobique simili modo legere oporteat, specialis est titulus legendi *Humanitati assumptæ*. Ita etiam cuncta melius sibi consonant: quoniam prius dixerat non posse naturam humanam quamuis eleuaretur ad videndum vti eleuatur Angelus, attingere plene, seu integrè Deum, & postea adiungit solam naturam humanam Christi Deum integre intueri, quia Christus est *tertia persona Trinitatis*, in sensu postea exponendo.

10. Sit igitur illorum verborum sensus, *Soli Trinitati, & humanitati Christi Domini integre nota est Trinitas*, quoniam reliqui beati licet Deum videant eum aliquantùm attingendo, non tamen penetrant omnino diuinam essentiam intuendo omnia eius consilia, & decreta: anima autem Christi cognoscit non solum omnipotentiam & reliqua attributa, sed omnes formalitates diuinas virtualiter distinctas ab essentia. Cognoscit namque quidquid Deus cognoscit scientia visionis, nimirum omnia Dei decreta, & cuncta, quæ sunt, fuerunt, & erunt. Asserendum itaque est Christum per scientiam creatam habuisse plenam Dei notitiam, licet Diuinitatem non cognouerit, sicut ipsa se nouit. Cui asserto concinit Fulgentius libro respons. ad Ferrandum Diaconum. quæstione tertia, affirmans animam Christi habuisse plenam Diuinitatis notitiam, tametsi illam non nouerit; sicuti ipse se nouit, quia humanitas est creatura, nec non Damascenus tertio fidei capite 21. & 22. dicens humanitatem Christi propter vnionem ad Verbum ditatam fuisse omni sapientia. Ambrosius etiam 5. de fide, capite octauo affert placitum aliquorum docentium Christum vt Deum omnia sciuisse; non autem vt hominem, idque refellit dicens Christum etiam vt hominem cuncta sciuisse. Consonat Anselmus libro secundo cur Deus homo capite 13. Fauent ex Theologis Caietanus prima parte quæstione 12. articulo octauo docens Deum vt causam omnium futurorum, & videntem omnes creaturas comprehendi ab anima Christi; quia non est comprehendi simpliciter, sed secundum quid. Medina tertia parte quæstione 10. articulo secundo, referens se vidisse viros doctissimos concedentes scientiam visionis comprehendi ab anima Christi. Cæterum licet illa cognitio non sit dicenda comprehensiua, potest tamen dici cognitio integra obiecti, quia nulla formalitas latet cognoscentem.

Anima Christi omnia Dei decreta cognoscit scientia visionis.

Nihil tamen video, licet legendum sit *Sola Trinitas sibi nota est, & humanitati a Christo suscepta* cur Peter Suarez putauerit non esse legendum. *Quæ tertia est in Trinitate persona*, sed *Qui tertia est*: nam *quæ* optime refertur ad vocem *persona* quæ subsequitur; si quidem quoties pronomen illud relatiuum collocatur inter duo nomina diuersi generis, non tantum præcedenti, sed subsequenti non raro adaptatur, iuxta tritum illud Salustij, *Est locus in carcere quod Tullianum appellatur.* Qua etiam locutione nonnunquam Isidorus vtitur vt libro secundo sent. capite 15. *Inimicos Dei persequuntur tenebræ, qui intelliguntur dæmones*: Sic enim legitur in omnibus manuscriptis, vt in annotationibus ad Isidorum obseruatur. 11.

Maioris difficultatis est expositio illius vocis *tertia*: Christus namque non est tertia sed secunda Trinitatis persona. Respondent nonnulli ex Theologis secuti authorem obseruationum in Isidorum, vocem *tertia* non magis significare ordinem, quam cum binarium numerum senarij tertiam partem dicimus, quasi diceretur. Quæ est vna ex tribus personis Trinitatis. Quo sensu licuit dicere in Trinitate diuina tertia persona Pater, tertia Filius, tertia Spiritus sanctus. Non tamen (inquiunt) vsurpandæ sunt hæ loquendi formæ, sed benignè interpretandæ quando in aliquo ex Patribus reperiuntur. Hæc interpretatio duritiem non emollit, neque sensum Isidori attingit. Est inquam sensus ille prædurus; aliud namque erit dicere *Filius est pars tertia personarum Trinitatis*, aliud vero, Filius est tertia persona Trinitatis. Ita etiam Isidorus Filium vocat tertiam Trinitatis personam, vt Patrem nolit signare vocabulo illo tertiæ personæ, nusquam enim apud ipsum reperies Patrem esse tertiam personam Trinitatis, licet sit vna ex tribus: Filium vero non semel vocat tertiam Trinitatis personam. 12.

Arbitror sensum Isidori fuisse Filium ratione missionis à Spiritu sancto dici tertiam personam. Etenim Filium fuisse à Spiritu sancto missum colligitur ex Concil. Toletano 1. in confessione fidei in qua dicitur. *Missus tamen Filius non solum à Patre, sed etiam à Spiritu sancto credendus est in eo quod per prophetam dicitur, & nunc Deus misit me, & Spiritus eius.* Sumitur hæc expositio apertissime ex eodem Isidoro libro primo, *aduersus Iudæos.* capite quarto, vbi sic loquitur: *Cuius Trinitatis sacramentum, Aggæus Propheta ita aperuit ex persona Domini, dicens: Spiritus meus erit in medio vestri.* 13.

Quo sensu Christum appellauerit Isidorus tertiã Trinitatis personam.

Conc. Tol.

sti. Esse Deus qui loquitur, esse Spiritus eius. Post hæc de tertia persona, id est, de Filio suo ita subiecit: quia ecce ego commouebo cœlum, & terram, & veniet desideratus cunctis gentibus. Caussam vero cum Filium appellet tertiam personam, quem tacite posuit verbis præcedentibus, declarat paulo post his sequentibus, vtens etiam testimonio, quod adduxit Concil. Toletanum supra. *Et nunc Dominus, qui misit me, & Spiritus eius: esse duæ personæ* (inquit Isidorus) *Dominus; & Spiritus eius qui mittunt, & tertia persona eiusdem Domini qui mittitur.* Vbi testimonio Isai. probat Filium mitti à Patre, & Spiritu sancto, & ratione huius missionis dici tertiam personam, quia intelligitur mitti à duabus. Quod etiam declarat libro primo sent. cap. 15. his verbis: *Christus non tantum à Patre, sed etiam a Spiritu sancto se missum testatur dicente Propheta: Accedite ad me, & audite hoc. Non à principio in abscondito locutus sum ex tempore, antequam fieret ibi eram: Et nunc Dominus misit me, & Spiritus eius.* Quamobrem licet Filius non sit proprie, & cum rigore missus à Spiritu sancto quia verbum *mittendi* in rigore sumptum significat saltem de materiali authoritatem principij producentis personam missam; tamen potest dici missus à Spiritu sancto latiori significatione, quia verbum mittendi tunc ampliatur. Appellaturque Filius missus à Spiritu sancto non tantum quia per communicationem idiomatum hominis missio transierit ad personam diuinam, sed etiam, quia Spiritus sanctus miserit personam Filij cooperando ad Incarnationem, per quam hominibus apparuit. Complectitur hanc doctrinam etiam Ambrosius libro secundo de fide ad Gratianum: *Considera* (scribit) *quia Dominus noster Iesus Christus in Isaia locutus est ab Spiritu sancto esse missum, nunquid ergo Spiritu minor est Filius.* Similia docent Athanasius, libro tertio de assumptione hominis per dialogum contra hæreticos. Augustinus libro secundo de Trinit. cap. 9. Fateturque P. Suarez lib. 12. de Trinit. capite tertio, Sanctus Thomas 1. parte quæstione 43. articulo octauo, intellexisse Augustinum de missione Filij à Spiritu sancto, quatenus Filius est Verbum & persona diuina. *Ambro.*

Sect. III.

Christus Dominus non vidit, neque videre potuit directe, & comprehensiuè saltem cuncta possibilia in verbo per creatam visionem.

1\. Statui sectione prima certissimum esse animam Christi Domini non intueri Deum ipsum tanta claritate, quanta seipsum Deus contemplatur. Posset aliquis concedere Christi humanitatem videre in Deo cuncta possibilia, quin videat Deum omnimoda claritate, & tanta quanta se ipsum Deus noscit, & ideo non comprehendere Deum; quia, vt inquit Aureolus quodlibeto 10. articulo primo, circa finem; *Comprehensio non attenditur penes hoc, quod omnia, quæ sunt, vel relucent in diuina essentia cognoscantur, sed potius attenditur penes claritatem, & gradum visionis, quia non infinito actu Deum videt.* Idemque docet Godofredus quodlibeto 6. quæst. tertia apud Capreol. in 4. distinctione 49. quæstione 6. art. secunda, Bassolus tertia distinctione 14. quæstione secunda in fine. Difficultas modo est an sit possibile substantiam creatam videre in Deo cuncta possibilia per cognitionem, & consequenter an anima Christi de facto in verbo viderit omnes creaturas possibiles. Quod si possibile est minime negandum est humanitati Christi. *Aureolus.*

Christi humanitatem videre de facto in verbo omnia possibilia, & cuncta quæ Deus scit probati potest 1. ex Hieronymo, quoniam (vt refert eius discipulus Eusebius Cremonensis in Epistola, quam de morte eius scripsit ad Damasum) morti appropinquans Christum sic allocutus est: *Tua anima statim vt vnita fuit inseparabiliter Diuinitati omnia perfecte sciuit, quæ ipsa scit & potest Diuinitas.* Fauereque videtur Ambrosius 5. de fide capite octauo vbi proponit quorundam sententiam, qua aiebant Christum, quà Deus est sciuisse cuncta; non autem quà homo, eamque reiicit, quoniam Christus etiam vt homo cuncta sciuit, omnique caruit ignorantia. Neque aliter Damascenus. 3. fidei capite 21. & 22. docet Christi humanitatem propter vnionem ad verbum ditatam fuisse omni sapientia. Ex illo etiam Pauli ad Colossen. 2. *In ipso sunt omnes thesauri sapientiæ Dei*, colligit Chrysost. homil. 5. Christum omnia scire, & nihil ignorare. Quod etiam ex eodem loco colligit Fulgentius in libro ad Ferrandum respons. ad tertiam quæstionem. 2. *Hierony.* *ad Colos. 2.*

Ratione probatur, Ad statum animæ Christi pertinet omnia scire, quia est persona infinita de se exigens principatum super omnem puram creaturam possibilem, quamuis omnes per impossibile actu existerent. Quare cum non implicet contradictionem videri à natura creata in verbo omnes creaturas possibiles; non est cur quis recuset id de facto admittere in anima Christi, & affirmare per scientiam creatam actu videre cuncta possibilia in Verbo. 3.

Oppositum tamen puto verissimum, videlicet animam Christi non videre directe in verbo omnes creaturas possibiles, quia talis cognitio creata est omnino implicatoria. Quod si possibilis esset eiusmodi cognitio creata non esset cur animæ Christi Domini deneganda esset. Repugnare etiam diuinitus videre in Deo clare & distincte omnes creaturas possibiles iam ostendo. Nam quemadmodum de perfectione diuini intellectus est ea perfectione claritatis attingere obiectum, vt nulla creata substantia etiam diuinitus possit pati claritate percipere obiectum, ita diuini intellectus proprium erit vincere quemcunque intellectum creatum etiam eleuatum in potestate attingendi plura simul. Non enim est cur potius excessus ille in claritate intensiua, & modo percipiendi aliquod obiectum sit proprius diuini intellectus, non vero excessus ille extensiuus, ac vis percipiendi claré, & distincte plura simul. 4. Prima probatio.

Confirmatur, ideo superior Angelus non solum superat inferiorem in claritate intensiua, qua attingit aliquod obiectum, sed etiam in potestate 5. Confirmatur.

state attingendi plura simul clare, seu pari claritate; quoniam sicuti ingens est perfectio alicuius intellectus perfecte cognoscere hoc obiectum, ita cæteris paribus ad plura obiecta simul attendere maxima est excellentia facultatis intellectiuæ. Ideo etiam perfectiori Angelo conceduntur vniuersaliores species impressæ, quia in his duobus resplendet maxime perfectio intellectus, nempe in claritate intensiua, perceptiua obiecti, & in vi contemplandi plura simul, igitur quemadmodum Dei est excedere omnem substantiam creatam etiam eleuatam, in vna ex his perfectionibus, nimirum in claritate intensiua, seu modo attingendi clare quoduis obiectum, ita Dei proprium erit nouo titulo etiam superare vires intellectus creati, quamuis eleuatione prædit, in potestate attingendi plura simul directè, clarè, ac distinctè. Deum non posse non superare quemcunque intellectum creatum etiam eleuatum in claritate, quam vocant intensiuam, constat certissime, ex appositis sectione prima. Neque loquimur de perfectione entitatiua ipsius cognitionis, sed de modo attingendi clare obiectum: Deus enim non dicitur formaliter loquendo se comprehendere propter perfectionem entitatiuam cognitionis: nam etiam Deus se cognoscit in creaturis per cognitionem entitatiuè infinitam, & tamen in creaturis non se cognoscit comprehensiue. Sic etiam cognitio obscura supernaturalis est perfectior alia clara naturali eiusdem obiecti, quæ potest esse comprehensiua, ac proinde comprehensio non est formaliter desumenda ex perfectione entitatiua cognitionis, sed ex claritate, qua percipitur obiectum, igitur modus claritatis qua Deus se comprehendit, nequit adæquari per cognitionem creatam. Quod etiam vel ex hoc ipso confirmari poterit, quoniam nulla est cognitio creata adeo clara vt non sit possibilis alia clarior, atqui nulla potest esse clarior, quam diuina, ergo quælibet cognitio creata superatur à diuina infinite in claritate.

6. Supposito ergo excessu diuinæ cognitionis in claritate, qui dicitur excessus intensiuus, optime etiam monstratur excessus extensiuus diuini intellectus, quem probare ingredimur; quoniam perfectio intellectus in vtroque maxime enitet, ac proinde duplici titulo debet diuini intellectus perfectio vincere quemcumque intellectum creatum. De hoc posteriori titulo cognitionis, quæ extendi debeat ad plura obiecta clare, & distincte intelligit Fasolus prima parte quæstion. 12. artic. 8. dubio 21. Cassiodorum exponentem illud Psalm. 138. *Mirabilis facta est scientia tua ex me*; quoniam tribuens hæc verba Christo, voce Christi ponit illa verba, confortata est; & non potero ad eam, *vt conditionis humanæ veritas panderetur; quia natura hominis, quam est dignatus assumere, diuina substantia se non poterat adæquare*, nimirum in scientia, de qua ibi erat sermo. Non tamen verba Cassiodori declarant non potuisse Christi animam in Verbo videre cuncta possibilia, quia quamuis omnes creaturas possibiles clare, & immediate in Verbo videret, si Deum non cognosceret tanta claritate, quanta se ipsum Deus intuetur, non adæquaret in scientia diuinam naturam. Quo etiam sensu posset exponi Gregorius liber. 18. moralium capite 39. sic loquens: *Quantum ad immensitatem Dei quidem*

Psal. 138. *Cassiod.* *Gregor.*

nobis modus figitur contemplationis, quia eo ipso pondere circumscribimur, quo creatura sumus. Sic etiam commodam habet expositionem B. Maximus centuria 4. capite 74. dum ait: *Omni cognitione superior est Deus quia omnem quoque plus quam infinite superat intellectum.* A paritate tamen efficax habetur argumentum, vt supra ostendi.

S. Maxim.

Sunt & aliæ paritates, quæ efficaciam illius argumenti detegunt. Etenim diuinæ excellentiæ conuenit ratione suæ immensitatis infinities vincere creaturam in virtuali extensione suæ præsentiæ in ordine ad spatia loci. Ita vt primo sit impossibile creaturam per eandem præsentiam tot spatiis correspondere, vt non infinite excedatur ab immensitate. Deinde neque per plures præsentias poterit simul tot spatiis imaginariis correspondere; quia Dei immensitas in vi correspondendi spatiis locorum essentialiter excedit infinities præsentias creaturarum, vt fuse rationibus, testimoniisque Patrum monstraui in priori tractatu. Similisque paritas accipitur ex diuina æternitate; quoniam implicatorium omnino est non infinite superari creaturam à Creatore in actuali correspondentia imaginariis temporibus. Neque possibilis est creata duratio, quæ postquam semel existit durare debeat necessario ex se per totam æternitatem, ita vt simul existens per æternitatem neque diuinitus destrui possit, vt in eodem primo tractatu non minus copiose ostendebam. Ac proinde Deus ipse necesse est vincat creaturam non solum in perfectione modi existendi in loco & correspondendi temporibus, quatenus diuinæ substantiæ est essentialis illa necessitas correspondendi cunctis locis imaginariis, aut temporibus, sed etiam in extensione illa virtuali ad loca, & tempora; creatura enim, neque contingenter, etiam per eleuationem, per vnicam vel plures præsentias, vnicam, aut plures durationes poterit simul tot loci, aut temporis spatiis correspondere; quia attributa diuinæ immensitatis, & æternitatis non solum intensiue, & in modo correspondendi huic loco per propriam substantiam necessario, & indefectibiliter, sed etiam extensiue per correspondentiam ad plura spatia, exigunt quamcunque creaturam superare, vt loco citato plenius dixi, & firmaui, igitur simili modo Deus ipse in aliquo modo extensiuo cognoscendi plura obiecta, debet infinite vincere creaturas, ac proinde possumus intelligere in creatura modum aliquem cognoscendi aliqua quin prædicto illo modo possit simul cognoscere omnia possibilia. Sicuti intelligimus creaturam modo aliquo correspondere alicui spatio loci, aut temporibus, quin modo illo possit correspondere omnibus spatiis loci, aut temporis.

7. Secunda. Implicat vt creatura aliqua per vnā vel plures præsentias omni loco coexistat.

Propter hæc non contendimus mediate, & abstractiue non posse in Deo cognosci creaturas omnes possibiles; potius enim certum putamus id non repugnare, vt infra ostendetur. Sicque congruam habent expositionem cuncta; quæ superius ex Ecclesiæ Patribus contra nostram conclusionem pugnare videbantur. Fatemur namque animam Christi à primo instanti suæ existentiæ, & vnionis ad verbum sciuisse in verbo saltem mediate, indirecte, seu abstractiue cuncta quæ Deus scit. Quo etiam pacto potest Magistri sententia in tertium distinctione decima quarta paulo post

8. Mediate & abstractè cognosci possunt ab intellectu creato omnia possibilia in Deo.

principiorum vbi, vult de facto, solam animam Christi *in verbo Dei scire omnia, quæ Deus scit, sed non ita clare, ac perspicue.* Quam sententiam putat esse S. Fulgentij. Ita forsan explicandus erit etiam Magnus Albertus 3. dist. 14 articulo primo & secundo. Facilemque habent conciliationem alia, quæ alioqui videbuntur implexa, & intelligimus Deum esse infinite sapientem supra omnem creaturam in vi intensiua, & extensiua percipiendi, quia neque in se ipsis immediate, neque in Deo ipso tanquam in obiecto primario directo possunt omnia possibilia clare cognosci; non enim possunt quidditatiua cognitione à creatura simul percipi. Abstractiua vero possunt cognosci etiam in singulari; quia & comprehensio perfecta alicuius creaturæ, secum adfert notitiam saltem abstractiuam omnium creaturarum possibilium.

9. *Potest lumē structè cō prehendi ab intellectu creato.* Ad pleniorem huius intelligentiam supponendum est lumen gloriæ posse diuinitus stricta comprehensione à creatura comprehendi, ac proinde omnes creaturæ possibiles possunt simul à creatura cognosci saltem abstractiuè: nam quæuis creatura potest videri in Deo per actum elicitum connaturaliter à lumine gloriæ, & in lumine gloriæ potest videri quilibet actus, qui potest connaturaliter elici ab ipso lumine, & cognito tali actu perfectè, & distinctè secundum omnes rationes, illius non potest non cognosci euidenter eius obiectum, cum talis notitia sit essentialiter vera.

10. *Petrus Hurtado.* Forta sis respondebit quis cum Petro Hurtado in præsenti disputatio. 54. numero 261. etiam ipsum lumen gloriæ esse incomprehensibile actualiter, etiam diuinitus. Quod affirmat de gratia habituali. Concedit tamen has creaturas esse comprehensibiles habitualiter; quia nullus est earum rerum effectus, qui non possit in singulari actu supernaturali cognosci. In quo ait discriminari creaturas à Deo incomprehensibili etiam habitualiter ob rationem, quam tradit num. 247. Vbi & asseruit comprehensionem non esse absolute comprehensionem. Qui etiam n. 174. aiebat solam comprehensionem actualem esse absolute comprehensionem, habitualem vero esse comprehensionem solum secundum quid. Ex quo apertissime intelligitur ipsum fateri lumen gloriæ esse absolute loquendo incomprehensibile.

11. Admittenda non sunt ista. Etenim ex Scriptura, Conciliis, ac Patribus habemus solum Deum esse incomprehensibilem simpliciter, & exacta comprehensione. Suadet id primo authoritas Concilij Lateranensis 11. cap. *Firmiter* de de summa Trinitate, & fide catholica, vbi dicitur: *Firmiter credimus, & simpliciter confitemur, quod vnus solus est verus Deus, æternus, & immensus, incommutabilis, incomprehensibilis, & ineffabilis.* Vbi tanquam speciale Dei attributum ponitur eius incomprehensibilitas absoluta, neque poterit incomprehensibilitas absoluta alicui creaturæ tribui, quemadmodum illi concedi non potest æternitas, immensitas, incommutabilitas, ineffabilitas. *Conc. Lat.* Ex eodemque testimonio deprehendunt frequenter Theologi Deum nulla potentia posse comprehendi; quia eodem tenore verborum dicitur incomprehensibilis, ac immutabilis; nulla autem potentia fieri potest vt mutetur. Similique argumentatione efficitur nullam creaturam esse absolute incomprehensibilem, quoniam eodem tenore verborum appellatur æternus, incommutabilis, ac incomprehensibilis ac proinde sicuti Dei proprium est esse æternum, & incommutabilem, ita & solius ipsius erit esse proprie incomprehensibilem. *Nulla creata est propriè incomprehensibilis.* Sic etiam Dei solius est ineffabilitas, quià nulla creatura etiam diuina virtute potest Deum condigne effari; nulla tamen creatura est maior omni eloquio etiam diuinitus.

Si dicta Patrum scrutari velimus, reperiemus declarasse solum Deum esse incomprehensibilem, & adhibuisse rationem quare creaturæ comprehendantur, quæ communis est cunctis creaturis. 12. *Epipha.* Epiphanius libro tertio contra hæreses scribit: *Deus infinitis modis, & adhuc amplius incomprehensibilis est.* Et inferius: *Omnia, quæ ab illo facta sunt infra illius gloriam sunt. Sola autem Trinitas incomprehensibilis.* Quibus verbis ita asserit solam Trinitatem esse incomprehensibilem, vt omnia quæ à Deo ipso facta sunt, nullatenus incomprehensibilia sint, quod idem valet, ac si diceretur nullam creaturam esse proprie incomprehensibilem. Præter id, Patres vbi disputant de Diuinitate Spiritus sancti contra hæreticos, probant illam quia Spiritus sanctus comprehendit omnia etiam profunda Dei, iuxta illud Pauli 1. Corinth. 2. *Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei.* Ac rursus; *Quæ sunt Dei nemo nouit nisi Spiritus Dei, qui in ipso est.* Hoc argumento vtebantur Athanasius tomo primo in disputatio. contra Arrium in Concil. Nicæno in fine nec non Cyrill. Hierosolymit. cathesi. 6. ad probandam diuinitatem Spiritus sancti, quasi diceret non aliunde argui diuinitatem ex comprehensione, nisi comprehendantur, quæ sunt Dei, quia quidquid Deus non est, à creatura etiam comprehendi potest: si autem lumen gloriæ esset incomprehensibile à creatura, ex comprehensione illius argueretur diuinitas in comprehendente, ac proinde non ex sola comprehensione Creatoris argueretur diuinitas in comprehendente, quod non quadrat sensui Patrum; intendunt namque diuinitatem non probari in comprehendente, nisi comprehendantur profunda Dei, & ideo vtuntur illo Apostoli testimonio *Spiritus* omnia scrutatur *etiam profunda Dei*, quasi ad probandam diuinitatem comprehendentis non sufficeret scrutari, seu comprehendere alia, nisi comprehendantur etiam profunda Dei. Eodem spectat, quod docebat Anastasius Synaita. 2. Examenon, nimirum Angelos, & omnes creaturas esse visibiles, non autem Deum, quia solus ipse non subiicitur comprehensioni. Quo sensu etiam Anselm. 1. ad Timoth. 1. & 2. Hilarius 2. de Trinit. circa medium Deum appellant inuisibilem.

Duplex tamen comprehensio distinguenda est, altera vulgaris & propria, altera strictior; vulgaris propria non requirit cognoscere clare & distincte omnes effectus in causa; alioqui dum Angelus superior comprehendit inferiorem per propriam virtutem naturalem cognosceret clare & distincte omnes actus quos Angelus comprehensus propria naturali virtute elicere potest, & consequenter cognosceret omnia possibilia saltem ordinis naturalis per illam comprehensionem simul; quia nullum est obiectum naturale circa quod non potest versari aliqua cognitio inferioris Angeli; neque potest clare & distincte cognosci aliqua notitie, quin eius obiectum distinctè cognoscatur saltem abstractiuè. 13. *Comprehēsio propria duplex, altera vulgaris, strictior altera.*

Sufficit

13. *Quomodo Angelus superior inferiorem comprehendat.* Sufficit ergo ad vulgarem propriamque comprehensionem extensiuam si extendatur simul ad cognoscenda quidditatiue tot obiecta, quot Angelus cōprehensus potest naturaliter cognoscere, & in Angelo comprehēso intueatur tot effectus, quot naturaliter possunt elici simul ab obiecto comprehenso. Ideoque neque comprehensione extensiua vulgari, & propria potest Deus comprehendi à creatura, quia nulla est creatura quæ possit simul quidditatiuè cognoscere omnia obiecta, quæ simul a Deo ipso comprehenduntur. Deus namque omnia possibilia simul comprehendit; creaturæ neque diuinitus possunt quidditatiue omnia simul distinctè cognoscere propter rationes supra positas, naturaliterque omnes creaturæ definiunt terminum suæ naturalis attentionis, seu obiectorum, quæ possunt percipere simul, & intellectionum, aliorumque effectuum, quos possunt simul elicere. Stricta porro comprehensio (qua nullus Angelus naturaliter comprehendit alium) est simultanea cognitio clara & quidditatiua omnium, quæ formaliter, & eminenter continentur in causa. Dicitur autem stricta in genere comprehensionis extensiuæ, vt infra dicam.

14. *Duplici modo comprehensionis propriè est Deus incōprehēsibilis.* Duplici ergo genere comprehensionis Deus dicitur incomprehensibilis, nimirum comprehensione intensiua, & extensiua, quia Dei est (vt probaui) non solùm excedere creaturam in claritate qua percipit obiectum, sed in quadam extensione, per quam quidditatiuè plura percipiuntur. Sic etiam Dei omnipotentis est non solùm in modo producendi effectus creaturam vincere, quatenus concurrit vt causa principalis, à qua omnis virtus dimanat, & cum potestate impediendi effectum cuiusuis alterius agentis, sed in potestate efficiendi plura tam diuisiuè, quam collectiue; non tamen Dei est, superare intellectum creaturæ in vi attingendi plura diuisiue; quia obiectum intellectus creati est verum secundum omnia prædicata veri, & potentia quæ abstractè attingit rationem communem potest descendere ad rationes particulares, vt postea dicetur. *Altera confirmatio asserti.*

15. *Repugnat creaturæ cognoscere quidditatiuè omnia possibilia in seipsis.* Si vera sint quæ hactenus dixi, pariter asserendum non solum repugnare creaturæ cognitionem omnium possibilium in verbo directam, sed etiam notitiam quidditatiuam omnium creaturarum possibilium in se ipsis, per quam simul cognoscantur, quia in vi attendendi ad plura obiecta simul quidditatiue debet creatura superexcedi à Creatore. Quod accurate obseruat Sotus in 4 dist. 49. quæst. 3. art. 3. Neque obstat totam illam collectionem creaturarum non adæquare perfectionem diuinæ essentiæ, quia vis illa attendendi ad plura distincta adhuc est specialis titulus in quo Deus infinities superat necessario creaturam. Sic etiam potest Angelus videre plura obiecta perfectiora, tametsi finita sint, potius quam infinita inferiora, nam infinita indiuidua herbarum non adæquant perfectionem vnius Angeli, alteriusve naturæ intellectualis, & nihilominus naturaliter non potest Angelus clarè, & distinctè illa infinita indiuidua simul intueri; secus vero alterum Angelum.

16. Probant argumenta adducta excessum illum extensiuum Dei quoad vim attingendi plura obiecta simul quidditatiue, non solum debere esse duplo, aut centuplo maiorem sed infinities. Sic etiam excessus in claritate extensiua non solum debet esse centuplo maior, sed infinities centuplo maior; etenim quamuis daretur infinita intensio claritatis creatæ non adæquaret claritatem illam, qua Deus cognoscit obiectum. Immo quamuis vnica creata complecteretur in se omnem claritatem creatam possibilem, deberet cognitio diuina esse non tantum duplo clarior, sed infinities duplo clarior, quia est in diuerso ordine, sicuti sanctitas diuina superat omnem sanctitatem creatam. Ratio est quia intellectus diuinus, vt talis est, infinitè distat à creato, quemadmodum & perfectio Dei infinite distat ab omni creata perfectione possibili.

Neque improbabile dixerim possibile esse creaturam videre quidditatiue immediate, vel in verbo etiam quidditatiue omnia possibilia simul; dummodo negetur posse omnia simul videri comprehensiue per visionem quæ immediate in obiecto viso cognoscat quidditatiue cuncta quæ in ipso sunt formaliter, & eminenter, quia hic modus cognoscendi obiecta creata diuisiue possibilis est creaturæ, & in hoc modo attingendi plura simul infinite superatur à Creatore quæuis creatura. Hæc videtur fuisse mens Angelici D. 3. part. quæst. 10. art. 2. vbi cum dixisset animam Christi non cognoscere in verbo omnia possibilia, rationem profert his verbis: *Hoc enim esset comprehendere omnia, quæ Deus potest facere, quod esset comprehendere diuinam virtutem, & per consequens diuinam essentiam; virtus enim qualibet cognoscitur per cognitionem omnium, in quæ potest.* Solum ergo voluit non potuisse in Verbo comprehensiue cognosci omnia quæ ab ipso fieri possunt, quia esset extensiue comprehendere diuinam virtutem, & consequenter diuinam essentiam, quod implicat, vt supra vidimus. 17. *Probabile est posse creatum intellectum in Verbo simul omnia possibilia, videre dummodó comprehensiue non cognoscantur.* *S. Thom.*

Ex dictis colligere sit neque per actus diuersos posse in Verbo cognosci simul omnes creaturas possibiles comprehensiue. Hæc assertio est procul dubio de mente Patrum, qui minime curabant an omnia simul per vnicam, vel plures cognitiones cognoscerentur. Eandemque confirmant nonnullæ paritates supra adductæ. Probaturque præterea; quia si vnus actus posset in Deo attingere comprehensiue medietatem possibilium, & alius aliam medietatem; vix intelligitur cur non sit possibilis vnus actus qui haberet claritatem illorum duorum. Admittunt Thomistæ non pauci possibilitatem illorum duorum actorum, & negant posse dari vnicum sola illa claritate attingentem omnes creaturas possibiles, licet duo illi actus possint simul existere in eodem intellectu. Ego tamen admissa possibilitate duorum illorum actuum, qui simul in eodem intellectu existant, non inuenio repugnantiam vnius cognitionis creatæ, quæ vices gerat illarum duarum; quia quemadmodum in se ipsis pari claritate possunt cognosci duo obiecta, siue cognoscantur per vnum actum, siue per duos, ita licet cognoscantur in causa aliquali claritate possunt cognosci siue per vnicum actum, siue per multiplicem: non enim est necesse vt intensiue causa perfectius cognoscatur quo plures effectus cognoscuntur in ipsa sed sat est si extensiue perfectius cognoscatur ipsa causa, quia cognoscitur in ordine ad plus effectus. Hunc existimo fuisse sensum Sancti Thomæ, prima parte quæstione 12. articulo octauo. Ita discurrens: *Manifestum quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus, & omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit.* Neque explicat necesse esse vt vnica cognitione effectus cognoscantur in causa, quia licet per duplicem 18. *Nec per actus distinctos possunt cognosci possibilia omnia comprehensiuè in Verbo.*

plicem cognitionem simul cognoscerentur effectus in causa adhuc perfectius videretur causa, quo plures effectus in ipsa cognoscuntur.

19. Possunt nihilominus etiam per eundem actum videri omnes creaturæ possibiles abstractiue non solum in Deo prius cognito, sed etiam in creaturis stricta comprehensione cognitis: nam si in Angelo clare & distincte cognoscantur omnes actus, quos naturaliter potest elicere, necesse est aliquo modo attingantur distincte omnia possibilia: nullum namque excogitari potest obiectũ circa quod aliquo actu naturali saltem imperfecto non possit Angelus versari. In Deo etiam non comprehenso etiam comprehensione extensiua videri possunt cuncta possibilia; quia si cognoscatur Angelus non directè in ipso Deo, sed in aliquo actu humani intellectus cognito directè in ipso Deo, non cognoscitur Angelus quidditatiue. Neque sufficiet cognoscere omnia possibilia in Deo ipso, si scientia Dei virtualiter distinguatur ab eius omnipotentia, vt possibilia dicantur quidditatiue cognita, quia in scientia Dei virtualiter distincta ab omnipotentia (loquimur namque sub hypothesi virtualis distinctionis scientiæ Dei ab ipsius omnipotentia) non continentur eminenter creaturæ; sicut non sufficiet ad intuendum Deum cognoscere intuitiue, & comprehensiue visionem beatam creatam.

Possunt abstractiue cognosci cuncta possibilia in creaturis comprehensiue cognitis.

In Deo autẽ nullatenus comprehensiue cognito, possunt omnia abstractiue attingi clare & distinctè.

Sect. IV.

Possit ne aliquo vero sensu dici animam Christi comprehendere Deum.

1. Pars affirmatiua probari potest; quia vnus Angelus virtute naturali proprie comprehendit alium, quin quidditatiue cognoscat omnes effectus, qui eminenter continentur in Angelo comprehenso, & quin abstractiue cognitione distincta attingat omnes illos effectus non solum quoad indiuidua: sed etiam quoad ipsorum species; ergo similiter Deus comprehendi potest quin in Deo ipso cognoscantur omnes species creaturarum. Antecedens probatur: quoniam species actuum, qui ab Angelo fieri possunt sunt infinitæ, & reflexiones, quas supra suos actus efficere potest sunt syncategorematice infinitæ, nullaque est possibilis substantia, quam non possit Angelus cognoscere actu distincto à cognitione alterius substantiæ: atqui nemo dicet Angelum superiorem comprehendentem inferiorem debere actu cognoscere distincte infinitas species. Ob hoc argumentum obseruat hoc loco Petrus Hurtado disp 54. num. 257. satis esse ad comprehensionem alterius Angeli si Angelus comprehensus cognoscatur ea claritate, qua Angelus comprehendens se ipsum intuetur, & cognoscantur in ipso Angelo comprehenso omnes effectus specie diuersi, hi vel illi, qui possunt simul in vno instanti prouenire ab ipso Angelo, tunc enim inspicientur fines suæ virtutis in ordine ad hoc instans, igitur satis erit Christum in Verbo cognoscere infinita possibilia, licet non cognoscat omnia possibilia, vt aliquo proprio sensu, & comprehensione vulgari dicatur comprehendere Deum: quoniam Deus nequit producere infinitum in actu, ac proinde scientia beata Christi, quæ cognoscit infinitas creaturas possibiles in Verbo plus cognoscit, quam Deus simul possit actu producere.

Partis affirmatiuæ fundamenta. Primum.

2. Christum per scientiam beatam cognoscere infinitas creaturas possibiles, affirmat verior sententia, communiorque, quæ procul dubio est S.Tho. in 4.dist. 14.quæst.4.ad 2. asserentis animam Christi cognoscere quidquid Deus cognoscit scientia visionis. Et de verit.quæst. 20. art. 4. in corp. & ad argumenta statuit animam Christi cognoscere infinitas cogitationes futuras, & infinita indiuidue existentia in potentia creaturarum. Et quidem ad actum animæ Christi pertinebat omnia futura scire, aut saltem infinita, quia omnes bonæ cogitationes hominum futuræ per totam æternitatem à Christo capite nostro fluunt; & ipse constitutus est iudex meritaque cognoscit: omnes autem boni actus quos beati elicient per totam æternitatem, habent aliquam rationem, saltem mediatam præmij: ergo.

Anima Christi infinita possibilia agnoscit.

3. Secundo ostenditur ad veram comprehensionem non requiri vt cognoscantur distincte omnia, quæ continentur in causa: nam potentia obedientialis reperta in qualibet entitate naturali continet inadæquate, & absque exigentia infinitas species effectuum; hæc autem potentia obedientialis non distinguitur ab entitate naturali, quæ comprehenditur, quin in ipsa distincte cognoscantur effectus, qui per potentiam obedientialem ab ipsa produci possunt, igitur ad comprehensionem necesse non est vt cognoscantur omnia, quæ in causa continentur, sed satis erit cognoscere effectus, qui naturaliter, seu per virtutem naturalem possunt procedere à causa eo modo quo naturaliter fieri possunt; atqui omnipotentia nequit infinita simul producere, ergo neque ad eius comprehensionem requiritur, vt in ipso Deo infinita simul cognoscantur, vel saltem sufficiet infinita simul cognoscere. Confirmatur, Angelus comprehendit naturali virtute ignem existentem, & tamen non cognoscit omnia, quæ eminenter continentur in ipso, qui ignes producibiles ab altero igne sunt infiniti: Angelus autem naturali virtute non cognoscit clarè & distincte infinita. Respondebis loquendo strictissime de comprehensione neque Angelum comprehendere ignem, licet late, ac proprie loquendo ignis comprehendatur ab Angelo, quia cognoscit essentiam cum omnibus proprietatibus specificis non respicientibus formaliter, & intrinsece alias creaturas secundum proprias rationes specificas, sed secundum aliquam rationem genericam. Sed contra est: quoniam hac responsione potius efficitur posse Creatorem lata comprehensione, sed propria comprehendi à creatura.

Secundum.

An ad comprehensionẽ propriam causæ necesse sit quæcumque in ipsa eminenter continentur cognoscere.

4. Assertio nihilominus sit, Anima Christi comprehensione propria, licet dicatur lata, in sensu quo Theologi disputant de comprehensione, quatenus differt à cognitione intuitiua obiecti, non comprehendit Deum. Ratio sit quia licet ad comprehensionem propriam Angeli, quæ vulgaris dicitur non requiratur cognitio clara, & quidditatiua omnium quæ continentur eminenter in Angelo; tamen ad quamcunque propriam Dei comprehensionem, de qua loquimur necessaria est clara, & quidditatiua cognitio omnium, quæ in Deo ipso continentur; quoniam in Deo perfectiori modo continentur creaturæ quam in causis creatis: in Deo enim continentur tanquam in principio, à quo omnis alia virtus deriuatur, continenteque perfecte, & adæquatè effectum: causa vero secunda solum inadæquatè, nimisque imperfecte per comparationem ad Deum continet effectum.

Conclusio negans.

5. Secundo quia vt proprie comprehendatur obiectum debent circunspici fines suæ naturalis virtutis, vel si finem non habeat naturalis virtus debent omnia

omnia quidditatiue cognosci in causa, quæ eminenter continentur in ipsa, vel saltem infinita, quia alio modo nequit adæquari naturalis virtus. Vlteriusque si obiectum comprehensum est cognoscitiuum, necessarium est vt potentia intellectiua comprehendentis tot possit obiecta quidditatiue, vel etiam comprehensiue attingere, quot quidditatiue, vel etiam comprehensiue obiectum ipsum comprehensum naturali virtute cognoscit in se ipso: nulla autem est natura creata, aut creabilis, quæ in Deo possit quidditatiue cognoscere, quidquid Deus in se ipso quidditatiue cognoscit, & multo minus comprehendere simul cuncta, quæ Deus in se ipso comprehendit. Requiritur præterea ad omnem propriam comprehensionem vt cognoscantur omnia quæ sunt idem formaliter cum obiecto cognito, vel possunt esse idem cum obiecto cognito: atqui infiniti actus liberi Dei sunt de se possibiles, qui possunt de se idem esse cum Deo, cognitisque omnibus actibus liberis Dei possibilibus clare & distincte non possent non cognosci distincte omnia possibilia, ergo aliqua cognitio distincta omnium possibilium necessaria erit ad quamcunque propriam comprehensionem Dei.

6. Non difficulter ex editis eliduntur illa, quæ in oppositum adduxi. Fatebor namque Angelum superiorem vulgari comprehensione propria comprehendere inferiorem, licet non cognoscat quidditatiue & distincte omnes effectus eminenter contentos in Angelo comprehenso, quia sufficit cognoscere omnes effectus, quos potest simul elicere, hos vel illos, & extensiue non minus cognoscere in Angelo comprehenso, quam cognoscitur ab eodem Angelo comprehenso quidditatiue in se ipso. Inde tamen nulla ratione efficitur Deum aliqua propria comprehensione posse à creatura comprehendi, quia nulla substantia creata potest in Deo directe, & quidditatiue simul cognoscere illa omnia, quæ Deus cognoscit quidditatiue in se ipso.

Potest Angelus inferior cóprehendi à superiori quãuis non cognoscantur omnia, quæ in ipso continetur; omnipotentia autem non potest comprehendi; quin cuncta possibilia attingantur.

7. Patet etiam ex doctrina nuper posita responsio ad secundam obiectionem; licet enim vulgaris, propriaque comprehensio non postulet videre cuncta quæ continentur in obiecto, petit tamen adæquare modum cognoscendi, quem habet obiectum cognoscitiuum quod comprehenditur; non enim adæquatur passiua cognoscibilitas obiecti, nisi adæquetur pariter actiua cognoscibilitas eiusdem obiecti. Addiderim falso in argumento subsumi dari in qualibet entitate illam potentiam, vt in priori tractatu monstraui. Neque recte ostenditur non requiri ad comprehensionem cognoscere omnia quæ continentur in virtute naturali causæ, eo quod opus non sit cognoscere cuncta quæ in potentia solum obedientiali continentur: nam cognitio eorum quæ continentur in virtute obedientiali non est de conceptu naturali obiecti; licet sit de conceptu strictissimæ, & præternaturalis comprehensionis obiecti. Ad confirmationem dicito Angelum vulgari comprehensione proprie comprehendere ignem; quia cognoscit etiam cuncta indiuidua, quæ simul produci possunt ab illo igne, licet virtute naturali non comprehendat illum stricta comprehensione. Inde tamen non fit Deum vulgari illa comprehensione, quæ propria etiam dicenda est, posse etiam diuinitus comprehendi à creatura, vt patet ex responsione ad primum.

Ad comprehensionem non requiritur cognoscere quæ in potentia obedientiali continentur.

Sect. V.

An ex creaturis sola anima Christi cognoscat cuncta quæ sunt in Deo formaliter, & eminenter

Sectione tertia dixi humanitatem Christi saltem indirecte & non quidditatiue per visionem creatam beatificam distincte cognoscere infinitas creaturas & nullam esse creaturam possibilem, quæ non cognoscatur per talem visionem intuitiue, vel abstractiue, immediate & directe, vel mediante alia creatura, & indirecte. Dixi præterea probabile satis esse animam Christi de facto quidditatiue videre in Verbo cuncta quæ in ipso formaliter & eminenter continentur. Modo inquirimus an hoc singulariter concedendum sit animæ Christi? Nam potest quis existimare animam B. Virginis in Verbo videre saltem indirecte, & partim directe, partim abstractiue, & partim intuitiue cuncta possibilia; quoniam vt vidimus valde probabile est animam Christi vidisse in verbo quidditatiue omnes creaturas possibiles, ergo non caret probabilitate existimare Deiparam modo inferiori cunctas res possibiles in Verbo vidisse, contemplando plures illarum saltem abstractiue, & mediatiori modo quia sicut decens fuit vt Virgo ea puritate niteret qua maior sub Deo nequit intelligi vt aiebat Anselmus in lib. de excellentia Virginis, ita conueniens fuit vt Virgo ea gloria, & scientia beata fulgeret, qua maior sub Christo non posset intelligi; posset autem alia maior scientia beata sub Christo intelligi si Christi Domini anima in verbo cuncta possibilia quidditatiue videret: Deipara vero neque abstractiue possibilia omnia in Verbo cognosceret. Aduocatique possunt in fauorem huius placiti verba illa Bernadi in serm. de Verbis Apoc. *Signum magnum &c. Maria profundissimum diuinæ sapientiæ, vltra quam credi valeat penetrauit abyssum, vt quantum sine personali vnione creaturæ conditio patitur, luci illi inaccessibili videatur immersa:* non enim fuisset immersa luci in accessibili, quantum absque personali vnione patitur humana conditio, si Christi humanitas quidditatiue contempletur in Verbo possibilia omnia; Deipara vero neque abstractiue ea omnia cognoscat. 1.

An Deipara cuncta possibilia in verbo saltẽ abstractiue cognoscat distincte?

Munitur sententia affirmans.

Bernar.

Confirmatur. Virgo mater debet credi per omnia similis Filio, quantum fas est, ergo licet scientia beata Magnæ Matris non sit exæquanda scientiæ beatæ animæ Christi, debet tamen esse illi valde similis: atqui si Christus videat quidditatiue omnia possibilia in Verbo, Deipara vero abstractiuè maxima ex parte, & mediatiuè, ex vna parte ipsa est valde similis Filio, & ex alia Christi visio beatifica longe superat beatam visionis Deiparæ, non igitur est cur recusemus fateri B. Virginem modo prædicta cuncta possibilia vidisse in Verbo. Fauet Dionysius Carthusianus de præconio Virginis lib. 1. art. 8. *Palam* (inquit) *est Christum sine mensura omnis gratiæ plenitudinem sortitum; huic plenitudini, gratiæque infinitæ Maria vehementer appropinquat*, igitur similiter gloria Virginis, seu scientia beata, quoad notitiam creaturarum in verbo maxime appropinquat scientiæ Christi; non autem adeo appropinquaret si Christus quidditatiua cognitione omnia possibilia videret in verbo: Deipara vero, neque abstractiue illa omnia contemplaretur. Eidem placito suffragari videntur Patres qui docent gratiam, & gloriam Virginis esse immensam, 2.

Confirmatur.

Carthus.

mensam. Recognoscite, quæ supra dixi de gratia, & gloria B. Virginis.

5. Secundo, Gloria Deiparæ omnium sanctorum, & Angelorum gloriam in vnum quasi aceruum mente congregatam longe superat, vt loc. cit. probaui, quia ipsa debet esse similior Filio, quam omnis Sanctorum cœtus, quamuis actu existerent Sancti numero infiniti, ergo propter eandem rationem debemus illi concedere maiorem gloriam extensiuam in ordine ad cognitionem creaturarum in Verbo, quæ sub Christo, intelligi posset: talis autem est visio beata de qua loquimur, igitur Dei mater sub prædicta limitatione cognitionis partim abstractiuæ possibilia omnia cognoscebat in Verbo.

4. Probabile est quemlibet beatum omnia possibilia cognoscere in Verbo. Neque improbabilis videri potest hæc opinio, quoniam non desunt moderni, qui existiment Beatos omnes de facto videre cuncta possibilia in Verbo. Quod prius docuerunt Durandus in 4. dist. 49. quæst. 3. art. 13. & in 3. dist. 13. quæst. 2. Godefredus quodlib. 6. quæst. 6. apud Capreolum in 4. dist. 49. q. vltima art. 2. Bassolis 3. dist. 14. q. 2. art. 2. Quam sententiam ex suppositione quod videantur creaturæ in Verbo viso non solum causaliter, sed etiam formaliter per eandem visionem, qua vident Verbum, & per ipsam rationem formalem obiectiuam Verbi docet Aureolus quodlib. 10. artic. 2. Aliique recentiores, licet putent prædictam sententiam esse falsam, ab omni censura abstinendum iudicant. Neotherici fundamentũ. Perperam tamen Neotericus eo ducebatur fundamento, quia de conceptu visionis intuitiuæ independentis a sensibus est cognoscere cuncta, quæ formaliter, & eminenter sunt in obiecto: certum namque est Angelum intuitiue cognoscentem alium Angelum non debere distincte in obiecto cognito, cognoscere omnes species actuum naturalium, quos potest elicere; quia nullum est obiectum naturale, immo etiam supernaturale circa quod non possit Angelus aliquem actum naturalem elicere, ac proinde si vera esset illa doctrina de cognitione intuitiua independente à sensibus, quicunque cognosceret Angelum intuitiue deberet cognoscere distincte omnes substantias possibiles, & creaturas omnes, quia non potest actus cognosci omnino distincte, & in specie, quin distincte aliquomodo cognoscatur eius obiectum. Ad hæc, cum etiam Angelus dicat ordinem transcendentalem ad actus, quos efficere potest per potentiam obedientialem, vt in præcedenti tract. aiebam, non posset Angelus inferior superiorem videre, quin in ipso distincte cognosceret omnes actus supernaturales quos Angelus superior potest elicere, quod nullus admittet.

4. Efficaciora eiusdem sententiæ fundamenta. Melius probaretur illa sententia, quoniam causa continens adæquatè effectum, habet etiam adæquatam determinationem, vt ipsa cognita cognoscatur effectus, vt possibilis & contentus in causa: sicut enim est sufficiens causa, entitatis effectus, & cognoscibilitatis passiuæ, ita dum causat suam cognitionem, simul causat cognitionem effectus vt contenti in causa. Confirmatur causa omnino adæquate continens effectum est eminenter ipsum esse effectus, ergo sicut cognita causa intuitiue non possunt non cognosci ea quæ formaliter sunt in ipsa, quia identificantur cum causa, ita non possunt non cognosci quæ simpliciter continentur in ipsa eminenter, quia causa est eminenter ille effectus. Causæ creatæ simpliciter loquendo non continent eminenter suos effectus, sed tantum secundum quid, propter inadæquatam continentiam, & ideo simpliciter determinatio ad cognoscendam causam, non est determinatio ad cognoscendum effectum. Imo quia causa eminenter adæquate continet effectum, melius cognoscitur effectus in tali causa, quam in se ipso per speciem ab ipso immissam, & ideo creaturas Deus in se ipso perfectissime supercomprehendit. Vnde quoad perfectam supercomprehensionem ipsarum, melius sunt creaturæ in Deo quã in se ipsis. Licet etiam alio modo dicantur creaturæ melius seu perfectius esse in Deo quam in se ipsis, quia esse Dei ratione cuius dicuntur creaturæ esse in Deo adeo est longe perfectius; quam esse creaturarum, vt creatura (si per impossibile vnum è duobus esset electum) potius optare, eligereque deberet Deum ipsum esse, quam ipsam existere. Iuxta vtrumque sensum Bernardus lib. 5. de Considerat. in principio scribit. *Videt Verbum*, (videlicet creatura) *& in ipso facta per Verbum. Neque enim vt vel ipsa nouerit, ad ipsa descendit, quæ ibi illa videt, vbi longe melius sunt, quam in se ipsis.*

Secundo probari posset: quia non est intensiue perfectior Deus cum creatura, quam Deus tantum atqui cognoscibilitas quidditatiua sequitur ad esse ergo non est quid maius cognoscere creaturam simul cum Deo, quam Deum solum, atqui si posset Deus per vnam visionem videri non visis creaturis, & per aliam simul cum creaturis in ipso visis esset quid intensiue maius cognoscere Deum simul cum creaturis in ipso cognitis, quam cognoscere ipsum creaturis non cognitis. Quare quoties ita comparantur causa & effectus, vt effectus simul cum causa non sit quid maius, quam causa sola, non potest esse quid maius cognoscere effectum in causa, quam cognoscere solam causam, quia cognitio effectus in causa sequitur ad esse effectus in causa, & prout continetur in causa. Cognitio itaque effectus in causa auget perfectionem intensiuam vltra cognitionem solius causæ, quoties effectus addit intensiuam perfectionem supra causam: secus vero si effectus non superaddat perfectionem; quia cognoscibilitas effectus in causa imitatur modum essendi, quem habent effectus, & causa. Secus vero si effectus cognoscatur in se ipso, quia tunc eius cognoscibilitas non est cognoscibilitas causæ. Quando autem cognoscibilitas effectus non est alia præter cognoscibilitatem causæ, si effectus non adauget perfectionem causæ intensiue, neque cognitio effectus in causa potest intensiue addere perfectionem supra causæ cognitionem. In subsidium huius rationis posset afferri illud Gregorij quod S. Thomas sibi obiicit. 1. p. q. 12. 8. & Durandus 4. dist. 49. q. 3. fin. accipit iuxta suam sententiam. *Quid est quod non videant qui videntem omnia vident*, nec non illud Isidori lib. 1. sent. cap. 12. num. 17. *Angeli in Verbo Dei cognoscunt omnia, antequam in re fiant*: Videturque fauere Augustinus 4. de Genesi ad literam cap. 24. dicens *Beatos Angelos vidisse in Verbo Dei vniuersam creaturam* nimirum vt possibilem, Clarius videtur locutus Gregorius lib. 12. moralium cap. 14. paulo post initium: *De animabus sanctis*, (inquit) *quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quia foris sit aliquid, quod ignorent*, id est credi non potest aliquid esse possibile, quod in Deo tanquam in causa non cognoscatur.

5. Secundum. S. Thom. Isidor. August.

6. Confirmatio. Ad comprehensionem creaturæ nõ requiritur cognitio omniũ effectuũ in indiuiduo, secus ad cõprehensionem Dei.

Confirmari hæc poterunt; quoniam ad comprehensionem Dei requiritur cognitio omnium effectuũ in indiuiduo: secus ad comprehensionem creaturæ, verbi gratia, ad comprehensionem ignis; quia indiuiduatio quoad suam determinationem non continetur in creatura formaliter; nam quod hic ignis producat hunc ignem A. & non alium B. quam

quam produci alteri ignis non est ex naturali, & determinata dependentia quam A. habeat ab hoc igne, neque ex naturali determinatione, & inclinatione, quam habeat ille ignis ad faciendum ignẽ A. potius quam B sed oritur ex determinatione primæ causæ. Quod si ex prædicta causa nascitur comprehendi posse causam creatam non videndo in ipsa aliquod possibile indiuiduale determinatum, secus vero Deum; non erit cur similiter ex imperfecta, & inadæquata continentia effectus in causa creata oriatur vt possit causa quidditatiue, & intuitiue cognosci, quin effectus aliquis videatur in ipsa. ex perfectissima vero, & adæquata continentia effectuum in causa prima ortum habeat vt non possit creatura intueri causam primam, quin videat omnes effectus, qui continentur in ipsa.

7. Tertium. Plus tamen vrgere videtur, quod supra indicaui, & iterum propono. Ideo cognito obiecto per intuitionẽ perfectam independentem à sensibus non potest cognosci aliquod obiectum quin cognoscantur omnia quæ sunt formaliter in ipso, quia illa intuitio attingit adæquate rem vt est in se perfecte; sed causa continens eminenter & adæquate effectum, dicitur etiam modo eminentiali, & perfectissimo esse ipsum effectum, ergo in tali causa cognita intuitiue non potest non cognosci ipse effectus. Secus erit si causa solum inadæquate dicatur continere ipsum effectum, quia tunc non potest dici eminentialiter perfecte esse ipsum effectum. Dicitur Deus adæquate continere effectum; quia licet aliquos effectus non possit producere, nisi simul cum ipso causæ secundæ concurrant; tamen illæ causæ secundæ cum Deo concurrentes habent virtutem à Deo acceptam.

8. Hæc sententia sic explicata nullam meretur censuram; quia non asserit à Beatis videri etiam omnia futura; secus esset si hoc etiam postremum affirmaret; quo sensu aiebat S. Tho. de Verit q. 8. art. 3. circa medium, illam sententiam *Dictis sanctorum repugnare, & præcipue Dionysii, qui in 7. cap. cœlestis Hierarchiæ, expresse dicit, inferiores Angelos per superiores ab ignorantia purgari: & sic oportet ponere superiores Angelos cognoscere, quæ inferiores ignorant*, quamuis omnes communiter Deum contemplentur. Legantur etiam Chrysostomus in euangelium Ioannis in prologo, ante medium, & Hieronymus in illud ad Ephes. 3. *Vt innotescat Principatibus, & Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.*

S.Thomas Quatenus certum sit non cognosci à Beatis futura omnia.

9. Mens authoris. Non tamen propter dicta illam veram puto, sed solummodo illam sic proposui, vt ab omni censura immunis reputetur, qui affirmet B. Virginem in Verbo omnes creaturas possibiles distincte cognoscere Hoc non parum confirmant quæ superius adduxi. Estque singulare priuilegium huius puræ creaturæ inter alias singulares prærogatiuas: quoniam vt scribit S. Basilius Seleuciæ Episcopus in orat. de Annunciatione Deiparæ: *De Virgine qui omnia illustria, & gloriosa dixerit nunquam is à veritate sic procul aberrauerit.* Et vt sapienter monet Bernardus serm. 1. de Assumptione: *Si oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quod præparauit Deus diligentibus se, quod præparauit gignenti se, & diligenti præ omnibus quis loquatur.* Ob idque Ildephonsus serm. 2. de Assumptione pronunciat esse incomprehensibile præmium eius, & gloriam. Videt sane Deipara in verbo omnia, quæ Angeli simulque homines in verbo vident: atqui omnes Angeli, & homines beati saltem mediate & abstractiue, si collectiue sumantur vident cunctas creaturas possibiles; quoniam vident aliqua possibilia quæ nusquam erunt nec fuerunt, & non est cur potius has quam illas videre dicamus, nisi asseramus cuncta possibilia à Beatis collectiue sumptis cognosci: sic ex omnibus illorum cognitionibus admiranda assurgit pulchritudo, quæ obiicitur intellectui animæ Christi, & Deiparæ.

S.Basil. Seleu.

Bernar.

10. Re ponderur argumentis, quæ probant omnia possibilia à B in verbo videri. Quia tamen supra aliqua adduxi in subsidium opinionis asserentis à quolibet Beato videri in Verbo cuncta possibilia, oportet argumenta diluamus Ad primum dico continentiam adæquatam causæ non efficere vt visa causa necessario videri debeant effectus in ipsa contenti, sed solum afferre sufficientiam, vt in ipsa perfectissime comprehendi, & supercomprehendi possint. Continentia etiam adæquata efficit etiam vt ad comprehensionem causæ requiratur cognitio omnium in singulari, & in indiuiduo, quod necesse non est ad comprehensionem causæ inadæquatè tantum continentis effectum. Immo retorqueri potest argumentum; quia causa adæquate continens effectum, licet sufficiens sit ad causandum effectum, non tamen necessario causat illum, ergo licet sufficiat vt in ipsa perfecte comprehendatur effectus, non tamen ea cognita necessario debet cognosci effectus in ipsa. Quæ in confirmationem attingebantur de necessitate cognoscẽdi cuncta; sunt quæ formaliter in obiecto attingit aliud dubium celebre in tract. de Visione Dei, quod breuiter expediemus sect. proxime sequenti.

11. Ad primum Responsio ad secundum sit, non inferri eo quod ex Deo, & creatura non resultet quid intensiue perfectius, quam ex Deo solo, non posse ex cognitione creaturarum in Deo quid intensiue perfectius consurgere, quam ex solius Dei cognitione, quemadmodum ex cognitione Dei, & creaturarum in se ipsis resultat quid perfectius quam ex sola cognitione Dei. Neque obstat cognoscibilitatem causæ non differre à cognoscibilitate effectus in causa; hoc enim solummodo probat causam esse medium cognoscendi effectum; non vero perfectionem cognitionis non desumi ex obiecto etiam secundario. Patres qui videbantur illi sententiæ patrocinari intelligendi sunt de notitia omnium quæ spectant ad perfectionem huius vniuersi; nihil enim horum latet Beatum, quoad genera, & species rerum existentium, & rationes, & virtutes earum, & totum ordinem vniuersi. Licet non omnia singularia cognoscat, sed illa quæ ratione propriæ personæ, vel proprij status beatifici, vel officij, vel dignitatis, vel aliqua alia peculiari ratione ad ipsum pertinent. Quare absolute locutiones Patrum exponendæ sunt de cognitione omnium quæ ad Beatum attinent, eo modo quo ad ipsum pertinent. Nam aliqua sunt, quæ solum ad ipsum pertinent titulo communi partis vniuersi, & huic titulo fit satis si clare, & distincte percipiat partes; ac naturas, & virtutes & dispositiones vniuersi, prout Philosophus in via illas scire desiderat. Alia vero sunt, quæ singulari titulo pertinent ad ipsum (vt supra explicui) & has in singulari Beatus cognoscit.

Exponuntur Patres.

Quæcunque spectant ad vniuersi perfectionem cognoscuntur à Beatis in verbo.

SECT. VI.

Fit satis præcipuæ difficultati, alias creaturas præter animam Christi, & Deiparæ cognoscere cunctas creaturas in Verbo.

1. Difficilius est enodare communem illam obiectionem ortam ex propria quidditate visionis intuitiuæ independentis à sensibus: hæc enim clare,

re, & distinctè attingit omnia quæ sunt formaliter in obiecto. sed in Deo est formalissime virtus producendi hanc creaturam, igitur debet cognosci virtus producendi Gabrielem, verbi gratia, quatenus est virtus producendi ipsum in singulari; atqui non valet illa virtus ita distinctè cognosci quin cognoscatur terminus ipsius, nempe Gabriel, igitur nequit creatura Deum intueri quin videat in ipso Deo tanquam in causa illam creaturam in particulari, scilicet Gabrielem, & consequenter quin videat omnes creaturas in particulari. Supponit hæc obiectio communem sententiam, quæ ait posse à Beatis ita videri in Verbo creaturas possibiles vt formaliter ex vi visionis Verbi tanquam obiecti prius cogniti videri possint. Ita communiter Theologi quamuis P. Vasquez 1. p. disp. 50. Becanus 2. p. cap. 9. q. 13. Gaspar Hurtado hic disp. 8. diff. 5. hoc negent, quia existimant diuinam omnipotentiam non posse esse medium ad creaturas cognoscendas, cum sit absoluta à respectu reali ad creaturas, eo quod sit magis necessaria quam creaturæ adhuc possibiles. Fatentur nihilominus animam Christi, vel alterius Beati videre aliquas creaturas in essentia diuina; quia eas cognoscit speciali altera cognitione collata intuitu visionis beatæ. Hinc est vt etiam ipsi nobiscum quæstionem moueant an anima Christi viderit in verbo omnia possibilia.

2. Transcendentalis respectus Dei ad creaturas.

Argumentum attamen supponit communiorem sententiam, quam existimo veram esse, nempe diuinam essentiam esse medium cognoscendi creaturas, quia diuina omnipotentia essentialiter est connexa cum creaturis possibilibus, ipsisque repugnantibus Deus quoque repugnaret, quia ipse non tantum est potens illas producere sub conditione quod ipsæ non repugnent, sed omnino absolute; alioqui non repugnantia ipsarum creaturarum non esset à Deo, sed à se; implicat autem aliquid à Deo distinctum esse à se: nam prædicatum entis à se arguit infinitatem, indeque probatur infinitas, & vnitas Dei, quia est à se. Clariusque hoc patet in sententia verissima non distinguente realiter essentiam ab existentia; quoniam si essentia creaturæ esset à se, ab æterno non posset non distingui ab existentia, quæ est ab alio, & incipit esse in tempore.

3. Quãuis hic respectus nõ daretur Deus esset mediũ cognoscendi creaturas possibiles.

Addimus modo, quamuis diuina omnipotentia non haberet transcendentalem illum respectum ad creaturas, adhuc Deum fore medium cognoscendi creaturas possibiles; quia diuina scientia possibilium non potest non repræsentare absolute creaturas possibiles, ac proinde in hac scientia Dei necessaria possunt tanquam in medio, & ratione formali cognoscendi videri creaturæ possibiles. quemadmodum nemo infitiabitur in decreto Dei efficaci posse cognosci futurum, quia decretum illud vt tale essentialem habet connexionem cum illo futuro. Cæterum vt dixi, negare non licet creaturas videri in Deo tanquam in causa: hoc enim apertissime docuit Augustinus lib. 4. de Genes. ad litteram cap. 24. affirmans Angelos beatos videre creaturas *In Verbo Dei, in quo sunt omnium, etiam quæ temporaliter facta sunt æternæ rationes, ita quam in eo, per quod facta sunt*, hoc est vt in scholis loquimur, tanquam in causa. Quod inferius iterum significauit dicens; Beatos scire creaturas *in veritate per quam facta sunt omnia*. Quod etiam innuit Bernardus 5. de Considerat. illis verbis: *Videt in Verbo facta per Verbum*. Videri creaturas in Dei scientia exprimit pariter Augustinus lib. 11. de Ciuit. Dei cap. 7. *Creatura* (inquit) *in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte, qua facta est*. Et cap. 29. *Angeli sancti ipsam quoque creaturam melius in sapientia Dei, tanquam in arte, qua facta est; quam in ea ipsa sciunt*. In sententia vero opposita asserente videri per aliam cognitionem, non autem in Deo formaliter vt obiecto viso, adhuc deberet admitti videri in Deo tanquam in causa aliquo modo vt dicam disp. sequenti. Quod adhuc magis exprimit Dionysius cap. 7. de diuinis nominibus asserens diuinam mentem cognoscere omnia *& ex se*, & *in se*. Vbi videtur duplicem modum cognoscendi distinguere.

August. Bernar. Diony.

His ita constitutis est prima responsio aientium neque esse necessarium visa essentia diuina videre cuncta quæ sunt formaliter in essentia diuina; quia potest videri essentia sine attributis, vnum attributum non viso alio, vnam personam diuinam, quin altera immediate videatur. Sic respondent perdocti recentiores secuti Scotistas cum Scoto 1. dist. 1. q. 2. art. 2. & q. 4. §. *Negatiua illius*, & dist. 8. q. 4 nec non dist. 40. q. 5. Antonin. 3. p. tit. 30. cap. 4. §. 2. Paludano 4. dist. 49. q. 5. art. 3. Ouando 1. dist. 1. proposit. 10. Contraria tamen sententia est communis cui non parum fauet S. Tho. pluribus in locis, quæ recte expendit Arrubal. 1. p. disp. 24. cap. 4. Clarius attamen loquitur 2. 2. q. 2. art. 8. ad 3. Quam opinionem passim confirmant Theologi ex Ioann. 14. vbi Philippus petit ostendi sibi à Christo Patrem; quoniam ex Christi responsione deducitur fieri non posse, vt videatur essentia sine personis; quoniam in vnitate essentiæ non vero in oppositione relatiua fundatur illa necessitas, vt colligitur ex illis verbis Christi. *Non credis, quia Ego in Patre, & Pater in me est*. Licet enim verisimile sit non cogitasse Philippum de intuitiua visione ipsius Diuinitatis; tamen oblata occasione Christus hanc declarauit. Et quia Philippus petebat aliquam satietatem sui desiderij intuendo Patrem, quemadmodum intuebatur hominem Dei Filium, certum est aliam cognitionem præter cognitionem fidei postulasse. Eum Christus edocuit dicens: Pater videndus est secundum naturam diuinam, hoc consequeris videndo meam Diuinitatem, quia qui ita videt me, videt & Patrem meum. Plura sunt testimonia Patrum, quæ hunc discursum valde muniunt. Nam Augustinus tract. 70. in Ioan. ad Philippum inquit, *Cur inseparabilia separatim desideras nosse*. Et 1. de Trinit. cap. 8. inquit potuisse dicere Philippum *ostende nobis te, & sufficit nobis*.

4. 1. Responsio. Possitne essentia videri sine attributis, aut vna persona sine alia. August.

5. Arbitror hanc esse optimam expositionem illius testimonij, quam sequuntur Maldonatus in cap. 14. Ioan. alijque perplures interpretes. Neque idoneè exponitur à P. Salas 1. 2. tract. 2. disp. 4. sect. 3. n. 24. exposit. 7. de visione personarum non formaliter secundum proprias rationes, sed materialiter secundum vnitatem essentiæ; quia sic non videretur vere persona, sed solum aliquid, cum quo identificatur persona, sicut communicari Filio essentiam non est communicari personam: Christus autem expresse loquebatur de personis secundum proprios personarum conceptus, licet vnitatem essentiæ attulerit vt rationem qua probaret visa vna persona videri quoque aliam. Ob idque Augustinus lib. quæstionum veteris testamenti, quæst. 43. inquit. *Per id quod vnum in substantia sunt, qui vnum videt, ambos videt*, vbi supponit videri duos, & supra supponit non potuisse vlla ratione Patrem separatim à Filio nosci.

August.

6. Melius videbitur responderi potuisse, viso Filio non posse non videri Patrem; quia ex vna parte viso Filio videtur substantia, seu natura Patris, & visa relatione Filij non potuit non cognosci Paternita propter correlationem ad filiationem. Hoc aliquantulum

Cyril. qu an tulum significat Cyrillus lib. 4. in Ioannem cap. 37. *Quomodo igitur* (inquit) *ô Philippe, Patrem tibi petis ostendi, cum Patrem videre possis, qui totam naturam Patris, vt verus character eius, & incommutabilis vere habet*, nec non Chrysostomus Chrysost. homil 73. in Ioan. dicens: *Certe si illum vidisset, etiam ipsum videre potuisset, ideo inquit Philippe qui videt me, videt & Patrem meum. Si quis me videt, & illum videbit.* Insufficiens tamen est hæc interpretatio. Primo quia sic viso Patre non esset necessarium videri immediate Filium, & consequenter August. visio immediata Patris separaretur à visione immediata Filij, cuius oppositum indicat Augustinus in Psal. 85. circa illa verba, *Respice in me* tractans hunc locum, illumque applicans ad visionem gloriæ inquiens: *Vbi non vnius separatur natura, & substantia, visio separari non potest.* Secundo, quia non esset cur videri non posset Deus quin distingueretur vna persona ab alia nec non Pater & Filius sub aliqua ratione, quin viderentur vt principium Spiritus Sancti, aut Pater sub aliquo conceptu distinguente personam diuinam à Creatura, non tamen ab alia persona diuina, quemadmodum sæpe à longe intuemur non distinguendo speciem coloris. Posset que quis esse Beatus non distinguendo Patrem a Filio, quæ omnia esse videntur contra Augustinum non semel; quoniam in Psal. 84. circa medium ait: *Forte videndo Patrem, non videndo Filium erimus beati? Ipsum Audi Christum, Qui me videt videt & Patrem: Cum enim vnus Deus videtur Trinitas videtur, Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus.* Et 1. de Trinit cap. 8. *Sine ergo audiamus ostende nobis Filium, sine audiamus ostende nobis Patrem tantundem valet, quia neuter sine altero potest ostendi, vnum quippe sunt, sicut & ipse ait, Ego & Pater vnum sumus.* Et paulopost. *Ideo Spiritus Sanctus solus sufficit ad beatitudinem nostram, qui separari à Pätre, & Filio non potest.* Præter id, Christus reddens rationem cur qui videt Filium, videat & Patrem non fundatur in oppositione relatiua, sed in vnitate essentiæ.

7\. Laborant tamen Theologi in reddenda ratione cur vna persona non possit videri non visa alia, visum attributum alio non viso; possit autem videri Deus vt productiuus huius creaturæ, quin videatur vt productiuus alterius. Etenim si dicas ideo non posse intuitiue videri vnam personam diuinam sine alia, quia visio quidditatiua est visio rei sicuti est in se, eodem discursu probabitur etiam videri Deum, vt productiuum huius creaturæ in particulari; quia in se est formaliter productiuus talis creaturæ. Deficit etiam illud fundamentum, dum amplius non declaratur: quia etiam vnio hypostatica vnit Verbum, vt est in se, & nihilominus non vnitur immediate essentia, ergo potest attingi vna persona diuina per cognitionem vt est in se, quin cognoscatur alia. Quod si dixeris quidditatiuam cognitionem attingere totam quidditatem adæquatè vt est in se, erit aperta petitio principij, & variis terminis circulum committere.

8\. Dicat quis, vt primum argumentum declinet. Licet sit de ratione visionis intuitiuæ, & quidditatiuæ percipere cuncta quæ sunt formaliter in obiecto, quatenus non inuoluunt connotationem ad aliquod extrinsecum, non tamen esse de conceptu quidditatiuæ notitiæ percipere quæ formaliter connotant aliquod extrinsecum eminenter contentum in obiecto. Ratio huius est; quoniam quidditatiua cognitio eo tendit vt exprimat rei quidditatem distinguendo ipsam ab omni eo quod non est ipsa, non tamen fertur ad distinguendas res alias ab aliis, ac proinde debet definite, & exprimere

Munus quidditatiuæ cognitionis.

quidditatem obiecti directè expressè secundum omnia ea, quæ distinguūt ipsum ab omni eo quod non est ipsum, non tamen necessario debet distinguere ea quæ non sunt idem cum obiecto primario, quod directe exprimitur. Cum igitur nulla sit formalitas diuina, quæ non identificetur cum essentia, & essentia identificetur cum omnibus formalitatibus diuinis, debent, quoties cognoscitur aliqua formalitas diuina, eodem modo cognosci omnes diuinæ formalitates, quatenus cognosci possunt, quin necesse sit distinguere vnam creaturam ab alia; ac proinde nulla creatura in particulari necessario cognoscenda erit.

Hanc ratiocinationem maximè probo, & munire conabor. De conceptu quidditatiuæ cognitionis, qualis est omnis intuitiua cognitio independens à sensibus, est non confundere obiectum illud quidditatiue cognitum cum alio obiecto ab illo realiter distincto. Ideoque licet cognitio deriuata per sensus possit cognoscere colorem à longe, quin discernat speciem coloris sed potius illum, quem intuetur, cum alio confundat; tamen cognitio intuitiua, quæ proprie quidditatiua est, nec deriuatur per sensus, nequit ita confundere obiectum, quod intuetur: alioqui posset creatura intueri Deum, quin ex modo concipiendi distingueret illum à creatura. Posset præterea per intuitionem ita repræsentari Deus, vt non distingueretur ex modo tendendi an illud obiectum esset verum, vel solum apparens, quemadmodum cognitio deriuata per sensus sæpè non distinguit inter colorem verum, & apparentem. Confirmatur, Omnes cogimur asserere latum esse discrimen in modo repræsentandi quidditatem inter cognitionem intuitiuam, quæ dependet à scensibus, & illam, quæ à sensibus minime pendet: alioqui sicut per intuitiuam cognitionem dependentem à sensibus virga recta potest apparere obliqua, & lux apparet color, quoties apparentes colores videre dicimus, ita Deus posset per visionem intuitiuam apparere creatura, & chimæra. Possetque intuitiue conspici Deus sub conceptu entis à se, & adhuc dubitari an esset corporeus: consequens à nemine admitti potest. Rursus, Quælibet intuitiua cognitio Dei est substantialiter beatifica, nam quilibet gradus visionis correspondet lumini gloriæ, & gradus luminis respondet etiam gradui habitualis gratiæ: est enim habitualis gratia semen gloriæ; gloria autem nequit non esse æterna fœlicitas, & præmium proprium filiorum, qualis esse non posset visio Dei, quæ non distingueret Deum ipsum à creatura.

9\. Cur nequeat videri vna persona diuina quin videatur alia; esto possit Deus videri vt productiuus huius creaturæ, quin videatur vt productiuus alterius.

Quare sicuti visio Dei, potius est visio ipsius sicuti est, quam sicuti non est, & ideo non potest confundi cum creatura; quia quidditatiua visio, eo quod quidditatiua sit potius exprimit hanc quidditatem quam aliam, ita debet illam exprimere omni modo quo differt ab alia, quin exprimi debeat alia quidditas. Etenim specificatiuum illius est distinguere hãc quidditatem ab omni alia, quin necesse sit distinguere alias quidditates & cõsequenter distinguere hanc formalitatem diuinam ab omni alia virtualiter distincta, ac proinde sub omni ratione sub qua hæc quidditas distinguitur ab aliis; quin opus sit distinguere alteram quidditatem ab aliis, debet obiectum cognosci per cognitionem quidditatiuam. Explico discursum, Eo ipso quod munus quidditatiuæ cognitionis sit distinguere hanc quidditatem ab omni re, quæ non est ipsa, etiam est munus eius distinguere formalitates obiecti, si inter se ante opus intellectus saltem virtualiter distinguantur: nam sicut non potest confundere 10.

fundere hoc obiectum, cum alio, ita neque potest confundere hanc formalitatem cum alia virtualiter distincta: atqui non erit cur non possit confundere hanc formalitatem cum alia virtualiter distincta, nisi quia omnimodo debet exprimere illam quidditatem non distinguendo inter se alias quidditates; quia hoc postremum, nimirum distinguere alias quidditates necessarium non est in genere ad cognitionis quidditatiuæ conceptum. Sic explicata communi ratione optimam habent expositionem verba Christi *Philippe qui videt me, videt & Patrem meum*; quoniam vnitas essentiæ est causa, ob quam non possit videri vna persona non visa alia: nam visa quidditatiue vna persona videtur essentia quæ est idem cum personalitate illa, & visa diuina essentia, necessario videntur tres personæ, quæ differunt realiter ab essentia. Etenim, vt aduerti supra, non recte exponuntur verba Christi de visione personarum, non formaliter, sed materialiter, quatenus videtur essentia, quæ est idem cum illis. Nam Philippus propriam personam Patris videre cupiebat, & hanc dicit Christus fore videndam viso Filio. Neque videre essentiam est proprie videre personas, sicuti diuinam naturam esse incarnatam non est Patrem, aut Spiritum Sanctum fuisse incarnatum, neque Verbum fuisse vnitum humanitati, est Patrem fuisse eidem humanitati vnitum.

Exponuntur verba Christi *Philippe qui videt me &c.*

11. Colligitur ex his cur non possit dari visio Dei, quæ sit purè apprehensiua, & non iudicatiua; quia cognitio quidditatiua debet perfecte exprimere quidditatem, quam non perfecte exprimit dum nihil de obiecto iudicat. Confirmatur: Ideo Angelus, in his, quæ quidditatiue cognoscit, non procedit componendo, & diuidendo, quia apprehensiones illæ componentes, & diuidentes essent cognitiones quidditatiuæ: cognitio autem quidditatiua, attingit perfecte quidditatem, nimirum iudicando. Ob id etiam notitia Angelica non est pure apprehensiua, quia petit species quidditatiuas, quæ mox excitant ad iudicium. Petit, inquam, species quidditatiuas per quas cognoscit spiritus in se ipsis & illas quæ minime comparantur ministerio sensuum externorũ, neque dicuntur species alienæ. Propter eandem causam non cognoscit Angelus componendo, & diuidendo, quia complexæ aprehensiones præcedentes iudicium, ratione quarum dicitur quis intelligere componendo, & diuidendo, non exprimunt sufficienter quidditatem: etenim quousque per iudicium feratur sententia, non satis exprimitur quidditas obiecti. Hinc etiam exoritur ratio cur Angelus dum quidditatiue cognoscit obiecta, non vtatur discursu; quia licet diuersis actibus possit elicere maiorem, & minorem propositionem, tamen vnico illorum actuum attingit obiectum conclusionis, quin eliciat nouum actum; nam species quidditatiuæ petunt perfectè exprimere quidditatem obiecti, cum primum adest aliquid, quod in nobis necessitat ad ita exprimendum obiectum. Quod enim à nobis non vtentibus speciebus proprie quidditatiuis necessario debet præstari nouo actu, ab Angelis præstatur per vnicum, quia species illæ citius tempore, & natura, quam nostræ exprimunt quidditatem. Nos tempore egemus ad discursum; Angelus vero non eget illa successione ad contemplandum totum illud obiectum, ita & homo indiget ordine causalitatis ad percipiendam veritatem consequentis vt contentam in veritate præmissarum: Angelus vero illo ordine non eget, quia species quidditatiuæ ipsius petunt vt statim exprimatur illa quidditas, quoties erat in nobis deducendus alius actus.

Nequit dari visio Dei purè apprehensiua.

Angelus cognitione quidditatiua non discurrit non procedit componendo, & diuidendo.

Imitaturque quidditatiua notitia naturam comprehensiuæ, quæ vnico simplici intuitu ostendit quidquid est in obiecto, & quidquid legitimo discursu ex his quæ cognoscuntur inferri poterat.

Ex hucusque positis colligitur etiam resolutio illius quæstionis, an si per possibile, aut impossibile videretur essentia diuina non visis personis, aut vna persona non visa alia: illa visio esset beatifica. Respondebitur namque vtrumque colligi data hypotesi impossibili. Etenim esset illa visio beatifica, quia videret essentiam diuinam, quæ est summè perfecta intensiue, & relationes non addunt perfectionem intensiuam essentiæ. Deinde non esset beatifica; quia non esset cognitio quidditatiua obiecti quemadmodum si solum esset apprehensiua, non autem iudicatiua, non esset beatifica, quia non exprimeret sufficienter quidditatem obiecti, & ideo non satiaret appetitũ. Hinc est vt Augustinus 1. de Trinit. cap. 8. supponat visionem Spiritus-sancti non sufficere ad beatitudinem, nisi quatenus illa visio non potest non esse visio totius Trinitatis: *Ideo Spiritus-sanctus solus* (inquit) *sufficit ad beatitudinem nostram, quia separari à Patre, & Filio non potest.* Quod idem respexit in Psalm. 84. circa medium sub his verbis: *Videndo Patrem, non videndo Filium, erimus beati? Ipsum audi Christum, qui me videt, videt & Patrem.* Neque aliter admittit potuisse dicere Philippum, *Ostende nobis te, & sufficit nobis*, nisi quia ostenso Filio tota Trinitas ostenditur.

12. Vtrum visio diuinæ essentiæ non visis personis esset beatifica.

August.

13. Propter hæc non erit mentis nostræ existimare posse quidditatiue cognosci quodlibet obiectum, quin videatur in ipso saltem in communi aliquod omnino distinctum à tali obiecto, & cum illo minime identificatum etiam in tertio. Potest namque cognitio illius obiecti secundarij omnino distincti necessaria esse vt obiectum ipsum primarium distinguatur ab omni eo, quod non est ipsum: vix enim nos percipimus posse quidditatiue cognosci Angelum distinguendo ipsum ab omni non Angelo, nisi cognoscatur vt intellectiuus: nam cognito quidditatiue Angelo perfectiori, debet aliquo modo cognosci perfectior modus operandi, seu intelligendi. Quidquid tamen circa hoc quisquam opinetur, illud firmum esse velim, videlicet, non posse quidditatiuè cognosci Angelum prout præcisè attingit gradum perfectionis albedinis, quin distinguatur Angelus ex vi cognitionis ab albedine.

14. Sit iam conclusio directe respondens principali quæsito. Cognitio etiam quidditatiua intuens obiectum primarium non debet expresse, & distincte attingere omnia obiecta secundaria, quia sine tali penetratione secundarij obiecti intelligitur essentia cognitionis quidditatiuæ. Immo neque ad comprehensiuam notitiam id exposcitur: quoniam comprehenso Angelo non debent cognosci effectus omnes, quos per potentiam obedientialem potest producere, neque omnes effectus naturales in indiuiduo, aut in specie: quoniam Angelus superior comprehendens inferiorem non distinguit intentionaliter per expressam notitiam omnes effectus specie diuersos, quos naturaliter diuisiue potest elicere Angelus inferior: hi etenim sunt infiniti.

Cognitio quidditatiua intuens obiectum primarium non debet attingere distincte omnia obiecta secundaria.

15. Quapropter improbabile non dixerim posse videri Deum nulla creatura in particulari, vel in communi visa. Ratio est quia viso Deo quatenus est ens à se, & quatenus in essentia est vnus, & trinus in personis, quin conciperetur vt absolute potens producere ad extra, sufficienter distingueretur Deus ab omni eo quod non est ipse, & formali-

Probabile est posse Deum videri nulla creatura visa nec in cõmuni, nec in particulari.

tates

tates diuinæ inter se virtualiter distinctæ sufficienter distinguerentur immediate, per quidditariuam, immediatã cognitionẽ omniũ. Neque omnipotentia virtualirer distinguitur à natura, vt dicemus: 1. p. auente numine. Neque caret hæc opinio aliquo patrocinio D. Angelici: n. 1. p. q. 12. art. 8. ad 4. loquitur: *Si tamen solus Deus videretur, qui est fons, & princip. ũ totius esse, & veritatis, ita repleret naturale desiderium sciẽdi, quod nihil aliud quæreretur, & Beatus esset.* Et 4. dist. 49. q. 2. art. 5. ad 5. *Viden. Deũ per essentiam, etiãsi nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet.* Consentitque Durandus 4. dist. 49. q. 3. licet enim putet Beatos de facto videre in Verbo omnia possibilia. tamen num. 4. concedit, *intellectum videntem diuinam essentiam posse miraculose impediri, quod non videat aliquid præter ipsam.*

16. Occurritur obiectioni. Dicat quis, Deum non posse non concipi, vt omnipotentem, quia debet concipi vt vnicum ens à se, & consequenter vt principium totius alterius entis. Et quia concipitur vt principium perfectissimum debet concipi vt agens per intellectum, & voluntatem, ac summe honeste in genere moris. Sic etiam necessario concipitur vt summè fœlix cognitione, & amore sui. Sed contra est quia non satis ostendirur non posse concipi vt ens à se, quin concipiatur vt principium alterius entitatis. Cognoscitur quidem Deus à Beatis, & necesse omnino est ita cognoscatur, vt summe fœlix cognitione, & amore sui, quia sic nihil distinctum à Deo exprimitur.

17. Qui tamen incredibile putet Deum posse intuitiue cognosci, quin videatur vt omnipotens, & consequenter quin videantur creaturæ sub communissimo conceptu entis creabilis, seu possibilis, dicat omnipotentiam virtualiter distingui à natura Dei tanquam peculiare ipsius Dei attributum, & hoc non posse quidditatiue percipi, quin creaturæ videantur saltem sub illo vniuersalissimo conceptu, quia nequit cognosci causa sub ratione talis nisi aliqualiter cognoscatur effectus, nec omnipotentia, qua talis est nisi cognoscatur vt potens producere quidquid in se possibile est.

Sect. VII.

Ex pleniori discussione notitiæ quidditatiuæ plura deducimus.

1. Possit ne Deus cognosci quidditatiuè cognitione naturali. Vix doctrinam in præcedenti sect. expositam stabilire curaui cum non defuit Theologus mire doctus vltro concedens posse Deum cognosci quidditatiue per cognitionem naturalem confundentem ipsum cum creatura, necnon per supernaturalem ita confundentem ipsum cum creatura, & prouenientem à lumine gloriæ. Ait tamen illam quidditatiuam cognitionem naturalem non posse solum habere obscuritatem gradualem, quia de se obscura est eo modo vt omnino excludat claritatem: secunda vero per intensionem specierum potest reddi clarior intensiue. Posse naturalem cognitionem quidditatiuam, & intuitiuam ita ferri in Deum, inde probat, quia licet Deus sit obiectum supernaturale, non attingitur determinate, quatenus supernaturalis est, & quia obiectum quidditatiue repræsentatur quasi indifferens vt contrahatur per differentiam supernaturalis, aut naturalis, ideo potest quidditatiuè attingi tam per cognitionem naturalem, quam supernaturalem.

2. Si scrutemur iterum fundamenta, quæ sect. præcedenti apposui, ne cognitio quidditatiua possit confundere Deum cum creatura, hæc cognitio admittenda non est. Applicabo tamen animum, vt solidentur amplius, quæ ibi dixi. Primumque existimo potentiam siue naturalem siue supernaturalem, quæ potest cognoscere in confuso obiectum posse quoque distinguere illud intra limites illius ordinis potentiæ: alioqui possibilis esset potentia visiua, quæ videret colorem in communi, quin posset per aliquem actum distinguere albedinem à nigredine. Idemque retenta proportione de aliis potentiis externis excogitari posset. Possibilis etiam esset sensus communis, qui solum rationem vniuersalem perciperet quin posset ad particulares rationes descendere. Immo non implicaret intellectus potens percipere quidditatiue rationem entis in communi, absque potestate cognoscendi speciales differentias entis. Cum igitur hæc omnia non obscure implicent, pariter quoque asserendum erit repugnare potentiam proxime expeditam ad attingendum intuitiue, & quidditatiue Deum virtute naturali non distinguendo ipsum à creatura quin potentia illa naturalis possit naturaliter reddi expedita ad cognoscendum Deum distincte; atqui manifeste implicat potentia, quæ virtute naturali quidditatiue, & intuitiue Deũ attingat distinguendo ipsũ à creatura, igitur pariter repugnat potentia, quæ virtute naturali quidditatiue, & intuitiue Deũ attingat etiam ita confuse, vt non distinguat ipsũ à creatura. Eaque propter repugnat Angelum quidditatiue cognoscere naturã vniuersalẽ non cognita differentia. Neque nos cognoscimus quidditatiue rationẽ communem entis aut substantiæ, sed abstractiue quia nõ habemus speciẽ propriã Dei, aut Angeli qui continentur sub illa ratione communi. (Potentia valens inconfusè cognoscere obiectũ quidditatiuè vel intuitiuè potest quoque illud distinguere.)

3. Quidditas rei supernaturalis. Ex quo etiam principio intuli tract. 1. de essentia entis supernaturalis esse, non posse propria virtute cognosci à substãtia creata quidditatiue, & per propriam speciem ens supernaturale etiam confundendo ipsum cum entitate naturali: sicut enim ens supernaturale excedit omnia merita entis naturalis, seu creaturæ rationalis, ita excedit quidditatiuã cognitionem, nisi eleuetur per concursum illius ordinis. Ita etiam res materialis nequit attingere rem spiritualem confundendo etiam ipsam cum re corporea, quia nequit habere concursum illius ordinis spiritualis: at vero res spiritualis potest quidditatiue cognosci ab spirituali, non tamen quidditatiua cognitio confundet rem spiritualem cum materiali, quemadmodum quidditatiuę cognitione, nõ potest confundi Deus cũ creatura. Indeque confirmationẽ suscipient, quæ superius attuli: nam supernaturale respectu naturalis se habet vti spirituale respectu rei corporeæ; non quia supernaturale sit supra omnes, vires cognoscitiuas naturales etiam apprehensiuas quoniam sub obiecto potentiæ intellectiuæ naturalis continetur omne ens, quatenus aliquo modo abstractiue potest naturali virtute intellectus attingi, sed quia est supra cognitionem naturalem quidditatiuam, quæ est proprie commensurata cognoscibilitati obiecti; debet enim hæc esse per speciem propriam obiecti omnino immediate & independẽter ab alia materiali cognitione, quæ cõparatur per sensus; ipsaque species vel est immediate immissa ab obiecto ipsi potentiæ intellectiuæ, vel est similis illi quam obiectum immediate transmittit in potentiam intellectricem, quatenus efficit cognitionẽ similem in modo tendendi, quæ sicut non potest nõ esse iudicatiua, ita nequit non exprimere perfecte quidditatem. Ideo namque nequit non tendere iudicando, quia nisi per iudicium nõ exprimitur perfecte quidditas rei. Dixi quidditatiuam visionem non posse non esse iudicatiuam, quia alioqui posset esse visio Dei clara, quæ non iudicaret quidquam, quod implicat; nam Dei visio non (Res materialis nequit attingere rẽ spiritualem etiam confundendo illam cum re corporea.) (Cognitio quidditatiua necessario debet esse iudicatiua.)

potest non esse beatifica; ad hoc autem vt beatifica sit, opus est vt certissime cognoscat beatus Deum esse, & talem esse, neque potest esse locus dubitandi de existentia obiecti, & de quidditate ipsius.

4. Quo differat cognitio quidditatiua ab intuitiua. Differunt notitia quidditatiua & intuitiua ex propriis conceptibus, licet sæpe eadem cognitio sit simul quidditatiua, & intuitiua. Illa namque dicitur cognitio quidditatiua; quæ vel per propriam speciem omnino immediatam, vel in causa attingit perfecte quidditatem, scilicet explicando genus & differentiam, seu distinguendo per iudicium ipsum obiectum à quauis alia entitate. Et ideo creaturæ possibiles, quatenus tales possunt per quidditatiuam cognitionem percipi, quæ vt sic intuitiua esse non potest. Cognitio intuitiua non semper est iudicatitiua. Intuitiua vero est cognitio rei vt existentis per propriam speciem. Hæc potest non esse quidditatiua, nec iudicatiua. Visio autem beatifica essentialiter est quidditatiua, & intuitiua.

5. Nequit dari cognitio quidditatiua aut intuitiua Dei confundens ipsum cũ creaturis. Alia sunt etiam, quæ suadeant admitti non posse illam cognitionẽ quidditatiuam, & intuitiuam naturalem confundentem Deum cum creatura, præsertim cum ipsi dicant cognitionem quidditatiuam supernaturalem Dei, quæ Deum confunderet cum creatura, posse reddi clariorem per intentionẽ speciei impressæ: etenim inde fieret cognitionem illam naturalem obscure intuentem Deum effici potuisse claram intuitionem Dei accessu intensionis speciei impressæ. Quæ posset reddi clarior per intentionem gradualem. Neque est cur vna ex illis cognitionibus, nempe supernaturalis, intendi possit; non autem naturalis; quoniam modus repræsentandi vtriusque cognitionis est idem, ac proinde non erit cur reddatur clara vna cognitio per gradualem intensionem eiusdem ordinis, non autem alia. Neque assignabitur idonea causa existimandi cognitiones naturales quidditatiuas circa tale obiectum, debere esse omnino incapaces intensionis, & remissionis, & similiter species impressas, quia concurrunt ad illas intendi non posse.

6. Notitia quidditatiua nequit esse falsa. Ex his primo inferes quidditatiuam notitiam, neque diuinitus posse falsificari: quoniam debet perfecte exprimere rei quidditatem, & quemadmodum non potest propter intrinsecam perfectionem actus non tendere affirmando, ita non verè iudicando. Eaquepropter implicat cognitio quidditatiua, & intuitiua, cuiusmodi est illa, per quam vnus Angelus alterum intuetur, aut creatura Creatorem, quæ falsa sit, quia sicut per illam speciem vndequaque quidditatiuam respectu illius obiecti, nequit pure apprehensiue non autem iudicatiuè attingi illud obiectum, ita nequit obiectum percipi aliter quam est; nam species illa essentialiter repræsentat obiectum sicuti est. Modusque ille intuitionis fit per propriam speciem independentem à sensibus, quæ de se commensuratur cognoscibilitati obiecti immediate respectu intellectus. Neque est cur necessario ille modus tendendi intuitiuus essentialiter debeat esse iudicatiuus, non autem verus. Porro non posse tendentiam illam non esse iudicatiuam probauimus supra, eodemque discursu monstratur, quo suaderi debet Angelum quidditatiue non cognoscere per discursum, neque componendo, aut diuidendo; quia multiplicitas conceptuum, qui præcedũt iudicium oritur ex imperfecta apprehensione, & specie impressa prædicati, & subiecti, species autem quidditatiua concipit perfecte totam quidditatem. Hinc est, vt quoties cognoscitur à Gabriele alter Angelus vt omninò distinctus ab homine, concipiendo quidditatiue Angelum & hominem expresse, duæ species quidditatiuæ conueniant in vnicum indicium, quin ex duplici seorsim resultet compositio. Angelum non discurrere in cognitione eorum, quæ sibi sunt quidditatiuè nota, supponit S.Tho.q.50.primæ partis art.3. Cuius ratio est; quia discursus aduenit ad notionem obiecti, quod non supponit æquè notum, ac principium, ex quo deprehenditur: atqui quidditatiua cognitio dum formaliter repræsentat obiectum præmissarum; pariter repræsentat obiectum conclusionis: nam quemadmodum cognitio quidditatiua non potest attingere rationem communem immediate, quin attingat particularem differentialem, quia aliter cognitio quidditatiua non exprimeret totam quidditatem obiecti, neque absolute diceretur expressa quidditas obiectiua; ita cognitio quidditatiua nequit formaliter attingere obiectiuas præmissas, quin attingat conclusionem obiectiuam; quia quidditas obiectiua præmissarũ vt talium non est alia à quidditate conclusionis: Idem nãque est formalissimè omne rationale esse admiratiuum, & Petrum esse rationalem ac Petrum esse admiratiuum. Angelus cognitione quidditatiua non vtitur discursu. Vtrum Angelus discurrat in cognitione eorum, quæ ipsi per species alienas, & abstractiuè innotescunt, non est huius loci examinare.

Deduces secundo ex his non esse verum quod docuit Bernal. disp. 1. de Incarnat. num. 67. existimans dæmonem fuisse deceptum, dum non vidit carentiam subsistentiæ propriæ humanitatis Christi, quia per eandem speciem humanitatis Christi cognoscebat subsistentiam, quam haberet Christi humanitas, si non terminaretur per subsistentiam Verbi. Etenim illa cognitio quam haberet Dæmon propriæ subsistentiæ illius humanitatis esset quidditatiua, & consequenter non posset esse falsa. 7. *Bernal.* Non tamen idcirco asserimus non posse dari cognitionem intuitiuam, quæ quidditatiua non sit, & possit esse falsa. Cognitio aliqua intuitiua potest esse falsa. Potest enim contingere diuinitus vt conseruetur species in potentia visiua sine obiecto, & intellectus intuitiue potest iudicare de existentia illius obiecti, quin ipsum existat. Immo probabile est naturaliter contingere per breue tempus vt percipiatur à potentia auditiua sonus, quando re ipsa non existit ipse sonus, vt in Philosophia dixi.

8. Relationes non cognoscuntur in Deitate. Tertio efficitur ex doctrina superius tradita Beatum non cognoscere relationes diuinas in essentia, neque in Patre Filium; quia cognita essentia diuina immediate cognoscitur etiam immediate quidquid cum illa est identificatum; id autem quod immediate debet attingi per cognitionem non debet attingi etiam mediate in formalitate identificata, alioqui fierent plures reflexiones; nam rursus ex vi illius cognitionis per quam cognosceretur relatio diuina in essentia, deberet cognosci ipsa essentia in relatione, & rursus ex vi essentiæ cognitæ in relatione aliquo modo cognosceretur relatio. Ob eandem rationem licet de facto quilibet Beatus videat aliquas creaturas in Verbo, non tamen ex vi illius cognitionis videt Verbum in creaturis, quia creaturæ quæ sunt obiectum secundarium illius cognitionis non sunt medium ad cognoscendũ, quod ex vi illius cognitionis perfectius supponitur cognitũ, neque ducunt ad cognoscendum, quod per se ex vi illius modi cognoscendi supponitur clarius cognitum. Beatus videns creaturas in Verbo nõ videt ex vi eiusdem cognitionis Verbum in creaturis. Ratio à priori est, quia obiectum secundarium cognosci in alio includit non attingi ratione sui, ergo si immediate attingitur ratione sui; non cognoscitur formaliter ex vi illius cognitionis in alio. Confirmatur; quoniam alioqui etiam Deus cognosceret relationes in essentia, & in ipsis relationibus essentiã mutuo quasi circulo. Itaq; quemadmodum

dum quod cognoscitur in alia non fundat ex vitalis cognitionis formaliter vt mutuo in ipso cognoscatur illud aliud, quia obiectum primarium est solummodo ratio cognoscendi; & solum ipsum immittit speciem; ita necessitas propter identitatem cognoscendi omnes formalitates immediate, præstat vt vna non cognoscatur in alia, quia vtraque ex vi eiusdem cognitionis formalissime deberet esse obiectum primarium, & secundarium, quod est contra rationem obiecti primarij, quod respectu eiusdem cognitionis omnino indiuisibilis ex suo modo tendendi, quæ non æquiualeat duabus realiter distinctis, nequit esse obiectum secundarium: nam respectu cognitionis adeo indiuisibilis ratione sui cognoscitur, ac proinde non ratione alterius. Hæc probabilia sunt, examinantur tamen tractatu de Scientia Dei prima parte vbi late à nobis disquiruntur.

9. Hæc omnia continenti discursu deducuntur ex illis principiis, quibus probabam videri posse Deum, quin videantur in ipso creaturæ, non tamen posse videri essentiam diuinam quin videantur personæ, aut vnam personam sine alia. Sunt tamen rationes aliæ quibus probandum superest non posse videri vnam personam, quin videatur alia, licet Deus possit videri nulla visa creatura in particulari. Ratio fit, quoniam illa quæ ex propria quidditate adunantur essentialiter in specie impressa, seu munere speciei, adunantur quoque in cognoscibilitate, & terminant necessario eandem cognitionem quidditatiuam; atqui personalitates diuinæ & essentia essentialiter adunantur in formalitate vna gerente munus speciei impressæ respectu omnium formalitatum, quia omnipotentia gerit munus speciei respectu omnium diuinarum formalitatum, alioqui plura accrescerent incommoda, & posset dici Verbum diuinum peculiarem influxum præstitisse in vnionem hypostaticam, & in speciem sui (si admittatur possibilis species impressa illius) cuius oppositum multis firmaui in priori tractatu. Quo etiam fieret non omnia adæquate, etiam mediate prouenire ab omnipotentia, igitur necesse est vt cognitio quidditatiua terminetur eodem modo ad essentiam diuinam, & personas. Neque pendet hic discursus ab impossibilitate speciei impressæ ad videndum Deum, quia quanuis daretur de facto species impessa ad talem visionem illa deberet prouenire à sola omnipotentia; non vero à relationibus, quia omnia opera sunt communia toti Trinitati, quatenus procedunt ab omnipotentia: ergo cum omnes diuinæ formalitates illam habeant essentialem vnitatem in specie, etiam similem habebunt vnitatem in cognitione proueniente à tali specie quidditatiua, quia sicut separari nequeunt in specie seu cognoscibilitate obiectiua, ita neque in cognitione quidditatiua proueniente à tali specie. Plus namque cõnectuntur illa obiecta in ordine ad quidditatiuam notionem, quam si solum per accidens eadem species respiceret vtrumque obiectum: tunc enim posset dari concursus speciei vt repræsentaret vnum obiectum non aliud.

Aliud fundamentum pro impossibilitate intuendi vnam personam diuinam sine alia

10. Quod idem rursus explico, & confirmo. Actus ille primus cognoscibilitatis vt vnus essentialiter debet correspondere secundo, ac proinde eadem cognitio essentiæ debet esse cognitio relationis. Id etiam à simili declarabitur; nam ideo causa prima & secunda nequeunt in actu secundo non concurrere per eandem actionem quia respectu nullius actionis potest intelligi actus primus creaturæ expeditus, nisi per actum primum se tenentem ex parte Dei, qui essentialiter includitur in actu primo completo. Ideo etiam habitus supernaturalis, vel etiam naturalis, aut species impressa per eandem actionem concurrunt, cum potentia, quia nullus intelligitur actus primus completus ex parte habitus, aut speciei, quin includatur actus primus potentiæ; sed nullus intelligitur actus primus per modum speciei, se tenens ex parte diuinæ essentiæ, quin se habeat etiam per modum speciei respectu personalitatum diuinarum, ergo per eandem quidditatiuam cognitionem, seu speciem expressam in actu secundo debet cognosci: Inde tamen non efficitur debere necessario cognosci creaturas in Deo: quia solum per eandem cognitionem necessario videri debent, quæ essentialiter abunantur in vnica specie impressa: Deus autem & creatura non petunt essentialiter de se vnicam speciem vt quidditatiue noscantur: secus vero Dei natura, & relationes, quia sola omnipotentia est quæ per modum speciei impressæ concurrit ad visionem beatam, seu concursu reali obiectiuo: solius namque omnipotentiæ, non vero alterius diuinæ formalitatis est producere ad extra, & ideo visio, si non producatur ab specie, & species impressa, si hæc sit possibilis, à sola omnipotentia producitur.

Confirmatur.

11. Quo fit, vt neque actus liberi diuini se ipsis immediate concurrant ad ipsorum visionem, sed omnipotentia gerat munus speciei respectu illorum, requiritur vt verò cognoscatur existere voluntas diuina applicans omnipotentiam: nam per illam voluntatem manifestanti illud obiectum detegitur diuinum secretum. Eaque propter de ratione cognitionis quidditatiuæ non est videre cuncta, quæ identificantur cum formalitate cognita, sed illa quæ necessario identificantur cum tali formalitate: etenim quæ possunt non identificari cũ illo obiecto possunt non cognosci, quia est omnino per accidens respectu illius obiecti vt secum identificet illas denominationes, & sic per accidens adunantur in specie, & necessaria est peculiaris applicatio diuinæ omnipotentiæ. Videri tamen non potest actus liber Dei non visa essentia, quia actui libero Dei essentiale est identificari cum diuina natura. Posset nihilominus probabiliter dici optime diuinitus potuisse videri actum liberum Dei non visa essentia, quia illa denominatio libera non pertinet ad quidditatem diuinæ naturæ: si quidem Dei natura potuit existere absque tali denominatione.

Quomodo à Beatis noscatur liberi actus Dei.

12. Consectarie ad principia de natura cognitionis quidditatiuæ asserimus Patrem æternum pro priori originis ante productionem Verbi cognoscere Verbum ipsum vt existens pro signo sequenti. Verbum tamen ipsum licet sit obiectum illius cognitionis, qua cognoscitur in se ipso vt existente pro signo sequenti, non dicitur concurrere ad illam cognitionem, quia diuina natura gerit quasi munus speciei ad cognoscendam totam Trinitatem in se ipsa, etiam pro signo ante existentiam totius Trinitatis. Neque à priori est verum dicere ideo cognosci Verbum diuinum quia existit ipsum Verbum, est enim diuinum Verbum posterius cognitione ordine signorum rationis, sed ideo cognoscitur, quia diuina natura de se est determinata vt pro signo sequenti secum identificet Verbum. Non igitur diuinum Verbum, sed diuina natura est determinatiuum, & obiectum motiuum illius cognitionis: Verbum vero est duntaxat obiectum terminatiuum.

Propriori originis ante existentiam Verb cognoscitur Verbum.

13. Simili etiam consecutione inferimus dari non posse cognitionem Dei quidditatiuam quæ intuitiua

Notitia quidditatiua Dei necessario est intuitiua.

tuitiua non sit; quia Deo essentiale est existere, & debent necessario cognosci prædicata essentialia Dei distinctè. Hoc non adeo facile intelligitur in sententia aiente posse diuinam essentiam videri non visis attributis æternitatis, & immensitatis, quia si potest Deus nosci, quin videatur eius æternitas, ergo non concipitur vt existens, igitur illa quidditatiua cognitio Dei non erit intuitiua, quia præscindit ab existentia obiecti. Hoc tamen nimium à vero distat; quia non solum immediatè per speciem propriam nostro modo côcipiendi non distinguitur existentia Dei ab eius natura, verùm neque per species alienas, licet enim in dubitationem adducatur an existentia Dei, & natura Dei possint ratione distingui, id non efficitur vera posse distingui, sed potius illi quæsito respondendum esse negatiuè. Quare Paulus post raptum non quidditatiuè, sed abstractiuè cognoscebat Deum; nimirum in cognitione priori, & per memoriam præteritæ cognitionis.

Sect. VIII.

Quamuis Christus Dominus omnia possibilia in Verbo etiam comprehensiuè cognosceret, non idcirco absolute Deum comprehenderet.

1. VT reuertamur illo, vnde discessimus, recognoscenda sunt quæ supra diximus, videlicet Christi animam non comprehendisse in Verbo omnia possibilia, quia hæc cognitio creata omnium possibilium in Verbo est implicatoria. Modo inquirimus an ideo repugnet illa cognitio, quia absolute esset comprehensio perfecta Dei? Pars affirmatiua probari potest ex S.Tho.1.p.q.12.art.8. vbi sic ratiocinatur: *Manifestum est, quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus, & omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit.* Haud dissimile est quod scripsit in 4. dist. 99. q.2. art.5.init. corporis: *Quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura sciuntur in ipso.* Et 3. p.q.10.art. *Nullus intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia, quæ Deus facit, vel potest facere; hoc enim esset comprehendere eius virtutem. Sed horum, quæ Deus facit, vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt,* igitur S. Thomas non explicat comprehensionem per ordinem ad modum videndi, sed per ordinem ad obiectum visum, & iuxta ipsum videre perfectius causam semper affert videre aliquod nouum obiectum in causa, quod deficiente illa perfectione visionis omninò lateret, non igitur admittendum est perfectius videri causam, & tamen nullum aliud obiectum videri, quod non videbatur prius, igitur si comprehensiuè cognoscuntur in Verbo omnia possibilia, comprehensiua, cognoscitur causa, quia nequit ipsa causa clarius cognosci.

2. Falso tamen in obiectione assumitur S. Thomam nunquam explicare comprehensionem per ordinem ad modum videndi, sed semper per ordinem ad obiectum visum nam. 1.p. q.12. art.6. explicans radicem incomprehensibilitatis Dei, docet ideo esse incomprehensibilem; *quia nullus intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis diuinæ essentiæ, quo cognoscibilis est, Deus enim cuius esse est infinitum, infinitè cognoscibilis est; nullus autem intellectus creatus potest Deum infinitè cognoscere.* Et 3. contra Gentes cap. 55. necnon in 4.dist.49.q.2.art.3.ad 3.& art.4. præsertim ad 4.& q.8.de verit.art.2.ad 2. ad comprehensionem desiderat vt modus videntis commensuretur modo visibilitatis obiecti. Neque minus aperte 1. p. q. 12. art.7.ad.2. Deum vocat incomprehensibilem, *non quia aliquid eius sit, quod non videatur, sed quia non ita perfectè videtur, sicut visibilis est: sicut cum aliqua propositio demonstrabilis, per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius, quod non cognoscatur, sed non ita perfectè cognoscitur, sicut cognoscibilis est.* Aiunt tamen aduersarij aliud non esse modum videndi causam ita perfecte sicut visibilis est, præter visionem omnium, quæ in causa ipsa formaliter, & eminenter continentur. Videtur nihilominus expositio à sensu distorta, si exemplum Sancti Thomæ illius qui cuncta cognoscit per rationem probabilem attente consideremus. Quid ad comprehensionem D. Thomas desideret.

3. Vt igitur non appareat contradictionis vmbra in verbis S. Thomæ recolenda est distinctio illa duplicis comprehensionis, nimirum extensiuæ, & intensiuæ. Prima dicitur comprehensio secundum quid si desit secunda, & vtroque comprehensionis genere Deus est omninò incomprehensibilis creaturis; quia non potest creatura ita perfecte Deum videre, vt in ipso cunctas creaturas possibiles comprehendat. Dupliciterque potest perfecte attingi obiectum primarium clarius, nimirum claritate intensiua, aut alia non intensiua, sed extensiua, & veluti complectente duplicem visionem eiusdem rationis circa idem obiectum primarium. Quando igitur eadem cognitio circa idem obiectum primarium æquiualet pluribus cognitionibus eiusdem rationis circa idem obiectum primarium, non potest illa maior claritas, & æquiualentia non videre in causa plures effectus; & in hoc sensu, *quanto aliquod principium perfectius cognoscitur*, scilicet per cognitionem indiuisibilem, quæ pluribus eiusdem rationis merito æquiualet, *tanto plura sciuntur in ipso.* Si autem maior claritas, qua videtur obiectum intensiua sit, quæ non æquiualet pluribus cognitionibus eiusdem rationis; sed potius diuersæ rationis circa idem obiectum primarium, quarum vna essentialiter sit clarior altera, tunc necessarium non est, vt qui clarius videt causam, plures effectus videat; qui in supra visis omnino eisdem creaturis potest vna visio esse clarior altera. Quod manifeste patet in perfecta comprehensione & alia supercomprehensione eiusdem causæ creatæ, nam creatura potest comprehendi ab alia creatura vidente in ipsa omnes effectus possibiles; & nihilominus longe clarius, & perfectius Deus comprehendit, & super comprehendit creaturam illam. Nullaque creatura potest cognosci ab alia tanta claritate, quanta ab ipso Deo cognoscitur, quamuis possit vna creatura ab alia perfectè comprehendi. Iuxta hanc expositionem duplicis illius comprehensionis intensiuæ, & extensiuę facilis est conciliatio locorum S. Thomæ, quæ alioqui difficilia apparerent. Conciliantur D. Thomæ testimonia.

4. Conclusio sit, licet anima Christi cuncta possibilia in Verbo cognosceret non tantum quidditatiuè, sed etiam comprehensiuè non inde directè, aut immediatè deduci posset Deum ipsum côprehendi ab anima. Cuius hæc reddenda erit ratio; quia, scilicet, illa extensiua comprehensio potest non adæquare cognoscibilitatem Conclusio.
obiecti

obiecti, & ideo non erit absolute comprehensio, sed solùmodo secúdum quid. Demus cognitionem aliquam creatam comprehendere in Verbo medietatem creaturarum possibilium, & similiter alteram notitiam creatam in eodem comprehendere medietatem alteram creaturarum, neutra ex his cognitionibus esset comprehensiua Dei, & consequenter non perciperet Deum ipsum tam clare, ac cognitio Dei increata; atqui si aliunde non implicaret, posset vnica cognitio creata, quæ non esset intensiue clarior, quam duæ illæ cognitiones creatæ, quarum quælibet in Verbo medietatem creaturarum possibilium videret, percipere in Verbo etiam comprehensiue omnes creaturas possibiles: sicut enim illa claritas reperta in duabus cognitionibus sufficiens erat ad comprehensionem omnium creaturarum possibilium in Verbo, ita reperta in eâdem cognitione sufficeret ad comprehendendas in Verbo creaturas omnes; & nihilominus illa claritas esset multo minor, quam illa, per quam Deus se intuetur, igitur claritas illa, quæ reperiretur in cognitione illa creata vidente in Verbo omnia possibilia, adæquaret cognoscibilitatem obiecti, videlicet ipsius Dei.

Ad comprehensionem absolutam Dei necessaria est cognitio non minus clare Deum cognoscens, quam cognoscitur à seipso, quia alioqui non adæquatur cognoscibilitas obiecti. Deus claritate infinita intensiue se cognoscit; creatura autem nequit Deum cognoscere claritate infinita intensiue. Omnisque claritas creata possibilis pertingere non potest claritatem, qua semetipsum intuetur Deus, vt sect. 1. vidimus. Hanc rationem attulit S. Thom. loc. cit dicens: *Illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur: perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile: nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis diuinæ essentiæ, quo cognoscibilis est. Deus enim cuius esse est infinitum, infinite cognoscibilis est: nullus autem intellectus potest Deum infinite cognoscere.* Videnda sunt, quæ sect. 1. adduxi, & efficaciter ideo Deum non posse à creatura comprehendi, quia perfectius cognoscetur à se ipso, quâ cognosci potest à creatura aliqua quouis lumine adiuta.

S. Tho.

6\. In declaranda tamen mensura claritatis intensiuæ, requisitæ ad comprehensionem alicuius obiecti variant non parum moderni Theologi. Sunt namque qui putent illam esse cognitionem comprehensiuam; & exhaurire cognoscibilitatem obiecti, quæ non solum cognoscit quidquid est in obiecto formaliter, & eminenter, sed etiam cognoscit obiectum, sicuti ipsum petit cognosci. Obiecta, inquiunt, taxant sibi certam cognoscibilitatis mensuram, quod sic probat Erize tract. 1. disp 4. cap. 4. Negant vno ore Theologi potentiam corpoream, & etiam per absolutam potestatem Creatoris posse videre Deum, & Deum non posse intuitiuè cognosci viribus naturæ, cuius nulla ratio esse potest nisi obiecti nobilitas; nam res spiritualis propter suam perfectionem petit cognitionem spiritualem, & Deus intuitionem supernaturalem, ergo quia cognoscibilitas sequitur naturam entitatis, & taxat in cognitione perfectionem intensiuam substantialem, quæ non consistit in graduali intensione, sed in perfectione specifica actus, qui de se tantam habet claritatem. Sicut enim, quo perfectior res est in propria entitate, eo amabilior est, exigitque maiorem perfectionẽ amoris, ita quo perfectior res est sibi vendicat perfectiorem cognitionem; ergo cum Deus à nulla ex creaturis, vt par est, amari possit, ita nec cognosci.

Quænam debeat esse mensura claritati intensiuæ ad comprehensionem requisitæ.

Erize.

Si autem ipsis opponas inde fieri nullam creaturam posse ab alia creatura comprehendi, quia nulla est creatura quæ non postulet à Deo perfectissime cognosci, nam sicuti, quælibet creatura Deum petit productorem, ita petit ipsum agentem per intellectum. Respondent creaturam non exigere cognitionem diuinam secundum eum gradum perfectionis, quem habet, in Deo, & vt Dei est, sed præcise quatenus cognitio sufficit vt producatur, & comprehendatur. Vnde si Angelus superior gauderet potentia creatiua Angeli inferioris, posset optime dirigi ad productionem per scientiam comprehensiuam, quam habet illius obiecti. Sed cõtra est, quoniam non est admittendus casus, qui fingitur in responsione de potentia creatiua tenente se ex parte creaturæ. Nam potius inde euertitur responsio; quoniam supposità verà sententia quæ asserit potestatem creãdi non posse conuenire creaturæ, quia creatio exigit virtutem infinitam, consequenter asserendum est creationem exigere ex parte creantis cognitionem infinitam, quia cognitio debet esse proportionata virtuti agenti ex directione illius, sed virtus creatiua debet esse infinita, ergo & cognitio dirigẽs ad creandum debet esse infinita. Quare sicut dici non potest virtutem infinitam esse superabundantem ad creandum, quia minor virtus, quam infinita non sufficit; ita neque scientia Dei infinita dicitur superabundans, quia quævis minor non sufficit dirigere ad creandum. Et quamuis dicas illam scientiam esse superabundantem, adhuc debes asserere scientiam illam vt superabundantem exigi. Sic ad satisfactionem condignam pro mortali exigitur satisfactio simpliciter infinita in genere satisfactionis, quia licet satisfactio Christi Domini dicatur super abundans, tamen minor satisfactio non sufficit ad condigne delendum peccatum mortale. 7.

Secundo opponitur illi sententiæ concludi ex illa vnionem hypostaticam esse incomprehensibilem à creatura, quia in perfectione excedit omnem aliam creaturam: Huic obiectioni respondent nonnulli admissa sequela; putant namque à solo Deo comprehendi posse vnionem hypostaticam, visionem beatam, gratiam habitualem, & alia, quæ ad Deum peculiarem habitudinem inuoluunt. Pro hac sententia citat Ripalda tomo primo, libro primo, disputatio 13. sectione prima Albertinum tom. princip. Basil. quæst. 4. Theologica num. 30. P. Soarium tomo primo, in tertiam part. disp. 27. sect. 3. fine. Alia tamen est sententia Soarij: non enim ait vnionem hypostaticam non posse per visionem beatificam in Deo comprehendi, sed duntaxat asserit per scientiam infusam Christi distinctam à beata non potuisse comprehendi vnionem hypostaticam: aliterque sentit de cognitione rerum supernaturalium in Verbo, ac in se ipsis, vt ex discursu illius sectionis colligi potest. Cuiusuis tamen illa opinio sit, nobis non probatur; supra namque ostendimus solum Deum esse omnino incomprehensibilem, quemadmodum ipse solus est æternus, & immensus. Hanc enim habere videntur verba Concilij Lateranens. 2. sub Innocent. III. capite Firmiter de summa Trinitate: *Firmiter credimus, & simpliciter confitemur, quia vnus solus est verus Deus, æternus, immensus, & incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens, & ineffabilis*: nam sicut ibi est sermo de æternitate, immensitate, incommutabilitate, omnipotentia, quæ est propria solius Dei, ita incomprehensibilitas, & ineffabilitas soli Deo conuenit, quia solus ipse est maior omni eloquio, omnique cognitione creata. 8.

Vnio hypostatica cõprehensibilis est.

Conc. Lat.

Conſentiunt Patres; nam Auguſtinus ita doce Deum eſſe incomprehenſibilem, vt ipſe ſolus propter infinitudinem eſſendi incomprehenſibilis ſit. Quod apertiſſime docet tom. 9. lib. de cognit. veræ vitæ cap. 31. dicens. *Hic etiam ſolus eſt inuiſibilis, quia nulli creaturæ ad plenum intelligibilis, nempe animæ beatorum & Angelis ſuo more non noſtro ſemper eum vident, non per interualla ſpatiorum, ſicut nos corpora videmus, ſed intra ſe, & extra ſe in omni creatura, & extra omnem creaturam eum conſpiciunt, nec vllo intellectus intuitu amplitudinem ſuæ claritatis excedunt, & quia non plenè ab ipſis, vt à ſe ipſo conſpicitur, vel intelligitur, ideo ſolus inuiſibilis dicitur.* Vocat Deum inuiſibilem, id eſt plene viſibilem ſeu comprehenſibilem, quo ſenſu pronunciat Deum ſolum modo eſſe inuiſibilem. Quo etiam pacto nonnulli exponunt verba Pauli 1. ad Timoth. 6. *Qui ſolus habet immortalitatem, & lucem habitat inacceſſibilem.*

9. Neque minus perſpicue loquitur Auguſtinus ſerm. 90. de tempore, vbi non ſolum Deum vocat inuiſibilem; quia incomprehenſibilis eſt, ſed ex incomprehenſibilitate, & ineffabilitate colligit Diuinitatem: *Hoc eſt Deus* (inquit) *quod cum dicitur non poteſt dici, cum æſtimatur non poteſt æſtimari, cum definitur ipſa definitione creſcit, quem totum omnia neſciunt.* Similia ſcripſit Fulgentius lib. reſponſionum ad Ferrandum Diaconum ad quæſt. 3. vbi profert Chriſtum Dominum habuiſſe plenam Diuinitatis notitiam, ipſam tamen nonnouiſſe ſicut ipſa ſe nouit, ſiue comprehenſiue, rationem adiungit: *Quia ipſa Diuinitas ſic ſe nouit, vt inueniat ſe eſſe quod nouit, anima vero ita nouit Deitatem, vt Deitas non ſit,* quaſi dicat hanc inæqualitatem prouenire, quia Deus propter ſuam infinitatem, non vero propter aliam cauſam eſt omnino incomprehenſibilis à creatura: atqui ſi aliqua creatura eſſet omnino incomprehenſibilis à creatura, Deus non ob ſolam ſuam infinitatem, ſed ob alium titulum omnino præſcindentem ab infinitate diceretur incomprehenſibilis. Clarius loquitur Anaſtaſius Synaita lib. 2. Exam. dum omnes creaturas affirmat eſſe viſibiles non autem Deum; quia ipſe non ſubiicitur comprehenſioni; non autem quia ipſe Deus viribus naturæ quidditatiue, & intuitiue cognoſci non poteſt; hoc enim non eſt ſolius Dei, ſed aliis creaturis ſupernaturalibus competit. Tanquam proprium ſolius Dei commemorat Dionyſius lib. de myſtica Theologia, *eſſe ſupra omnem mentem, & intelligentiam.* Affert etiam Dionyſius, nempe Carthuſ. lib. de natura æterni, & veri Dei cap. 29. probat Deum eſſe incomprehenſibilem ex authore lib. de cauſis dicente: *Cauſa prima eſt ſuperior omni narratione, quoniam ipſa eſt ſupra omnem cauſam,* nec non ex Boet. ſcribente, quædam effugere noſtram cognitionem propter ſuæ eſſentiæ dignitatem, plenitudinem, & perfectionem, vt Deus non tamen debet effugere virtutem diuinam vt à creatura perfecte cognoſcatur, ſeu comprehendatur, niſi ſolus Deus; quia ſola cognoſcibilitas infinita obſtat comprehenſioni per virtutem finitam.

Fulgen.

Synarta

Dionyſ.

Carth.

10. Semel autem conſtituto ſolum Deum eſſe incomprehenſibilem diuinitus à Creatura eſt grauis difficultas circa comprehenſibilitatem hypoſtaticæ vnionis: nam ex Theologis noſtri ſæculi non pauci exiſtimant ad comprehenſionem alicuius obiecti non ſufficere cognoſcere quidditatiue omnia, quæ formaliter, & eminenter continentur in obiecto, ſed etiam vt ſit tantæ claritatis, & perfectionis, quanta eſſet ſumma, quæ naturaliter poſſet prouenire circa illud obiectum à principio cognoſcitiuo tam perfecto in eſſe phyſico, ac eſt ipſum obiectum cognitum. Et quia nullum principium cognoſcitiuum creatum poteſt eſſe tantæ perfectionis, ac ipſe Deus, nec poteſt cognoſcere tam perfecte Deum, etiam diuinitus, ſicut ipſe ſe cognoſcit, hinc eſt vt creator à creatura nullo modo modo comprehendi poſſit. Hinc aſſurgit obiectio, qua inferri videtur vnionem hypoſtaticam eſſe incomprehenſibilem, etiam diuinitus à creatura, eo, quod ſit impoſſibilis ſubſtantia cognoſcitiua ſupernaturalis, ac proinde repugnat principium cognoſcitiuum creatum tantæ perfectionis, ac ipſa vnio hypoſtatica.

Qualiter explicent aliqui hanc comprehenſibilitatem.

11. Reſpondent verum eſſe repugnare ſubſtantiam creatam ſupernaturalem: cæterum quamuis intelligamus per impoſſibile dari ſubſtantiam ſupernaturalem creatam tantæ perfectionis ac vnio hypoſtatica, adhuc erit finitæ, & limitatæ perfectionis, & ſic poteſt Deus eleuando noſtrum intellectum efficere cognitionem tantæ perfectionis, quantæ eſſet illa, quæ proueniret à principio cognoſcitiuo non minus perfecto, quam vnio hypoſtatica, ſi per impoſſibile tale principium daretur.

12. Propter duplex fundamentum, omiſſis aliorum rationibus aiebam non licere quieſcere in hac reſponſione. Sit primum, quia ſupponunt hi authores cum communi ſenſu Theologorum repugnare ſubſtantiam ſupernaturalem abſolutam, & conſequenter dicere coguntur ſubſtantiam ſupernaturalem creatam intellectiuam, quia contradictionem inuoluit, importare in reſponſione illa caſum, in quo per locum intrinſecum erit, & non erit illa ſubſtantia ens reale; ſicut ſi imagineris dari hominem, qui realiter ſit homo, & equus, erit & non erit per locum intrinſecum ens reale, quia ſupponitur eſſe ens reale, & probatur aliunde non eſſe ens reale ſed chimericum, quia illi repugnat aptitudo ad exiſtendum, ergo illa ſubſtantia ſupernaturalis, ſi daretur, eſſet, & non eſſet perfectior, ergo etiam ſimul eſſet, & non eſſet principium tam perfectum ac vnio hypoſtatica, ergo cognitio proueniens ab illa ſubſtantia etiam per locum intrinſecum non eſſet perfectior, igitur non exponitur idoneè comprehenſio vnionis hypoſtaticæ per cognitionem tantæ perfectionis, quantæ eſſet illa, quæ proueniret à principio cognoſcitiuo tam perfecto, ac ipſa vnio hypoſtatica; inuoluitur namque per locum intrinſecum repugnantia in illa perfectione principij.

Vrgentur.

13. Melius poſſet reſponſio illa paulo aliter declarari, ſi dixeris non magis excedi in perfectione viſionem beatificam Chriſti ab vnione hypoſtatica, quã naturalis comprehenſio Angeli exceditur ab Angelo. Præſertim ſi vera ſit opinio aientium animam rationalẽ ſuperare perfectione gratiam habitualem Quod nõ obſcure pronunciat S. Tho. 1. diſt. 17. q. 1. artic. 2. ad 3. Fauentque plurimum ipſius verba ad perſuadendum neque ipſam vnionem hypoſtaticam eſſe perfectiorem animo rationali, quia eſt modus exiſtens in anima tanquam in ſubiecto, & non potens exiſtere ſine anima. Quemadmodum docuit ipſe, quodlibet ſubiectum eſt abſolute perfectius ſuo accidente, quia eſſe eſt nobilius reliquis quæ conſequuntur eſſe, Verba S. Thom. ſunt *Dicendum eſt igitur quod ſimpliciter anima eſt melior charitate, & quodlibet ſubiectum ſuo accidente: ſed ſecundum quid eſt è conuerſo. Cuius ratio eſt, quia eſſe ſecundum Dionyſium 5. cap. de diuinis nominibus, eſt nobilius omnibus aliis, quæ conſequuntur eſſe. Vnde quod excedit in eſſe ſimpliciter, nobilius eſt omni eo, quod excedit in aliquo de conſequentibus eſſe, quamuis ſecundum aliud poſſit eſſe minus nobile. Et quia anima,*

Melior explicatio.

Sit ne vnio hypoſt. perfectior quàm animus rationalis.

&

& qualibet substantia, quam accidens, ideo simpliciter nobilior; Atqui non est cur substantia dicatur habere nobilius esse, quam accidens, non vero substantia absoluta, quam modus. His tamen prætermissis aliunde videtur probabile, quod supra dicebam, scilicet non magis visionem beatificam Christi perfectione superari ab vnione hypostatica quam visio qua Angelus se comprehendit à substantia ipsius Angeli superatur, ac proinde in verbo per visionem tantæ perfectionis, quantæ inuenitur in visione beatifica Christi posset comprehendi vnio hypostatica.

14. Secundum fundamentum erat. Non repugnat creatura aliqua perfectior in esse physico quam Angelus Gabriel verbi, gratia, & quæ pariter minus perfecte intelligat, quam ipse Gabriel; ex aliis nàque capitibus poterit Gabrielem in perfectione superare: hoc autem si admittatur deficit prædicta regula taxans comprehensionem: nam Angelus Gabriel se ipsum comprehendit, vt fatentur aduersarij, & non comprehenderetur ab illa creatura perfectiori, sicut non comprehenditur ab Angelo inferiori, qui minus perfecte cognoscit quam Gabriel. Respondebis casum esse implicatorium, quia modus operandi sequitur essendi modum, ideo quò perfectior fuerit Angelus in sua entitate, eo perfectius cognoscet. Sed contra esse poterit, quoniam in vi percipiendi clare obiectum, non est necessarium vt modus cognoscendi imitetur modum essendi, adeo vt perfectior entitas clarius percipiat obiectum: nam & Aquila corporea visione oculorum clarius percipit obiectum, quam homo, & canes venatici melius per olfactionem attingunt obiectum, si præcise consideremus vim illam percipiendi; ac distinguendi ipsum obiectum.

An sit possibilis substantia spiritualis, quæ in esse physico superet perfectionem alterius, & tamen minus perfectè intelligat.

15. *Ripalda.* Nimium fidit huic argumento P. Ripalda lib. 1. disp. 13. n. 14. quo & nos in Philosophia vtebamur, etsi postea visum fuerit inefficax, implicat enim substantia spiritualis, quoad entitatem perfectior alia si minus perfecte intelligat; nam quemadmodum conceptus substantiæ spiritualis fundat conceptum intellectiui ita vt repugnet spiritualis substantia, quæ non sit intellectiua, vel vltimum complementum substantiæ intellectiuæ, ita implicat perfectior substantia spiritualis, quin perfectiori modo intelligat. Omnem substantiam spiritualem debere esse intellectiuam inde probatur; quia quemadmodum in natura intellectuali ordo ad corpus efficit ne ita perfecte intelligat, ac natura spiritualis carens illo ordine ad corpus tanquam complementum, & variato aliquatenus modo immaterialitatis variatur modus cognoscendi in eadem anima, quia dum aliqua ratione variatur modus essendi, variatur quoque intelligendi modus; quoniam dum in corpore existit, eo quod modum essendi mutet, modum quoque intelligendi minus perfectum habet, ac proinde proprietas cognoscendi pendet formaliter & præcise ex conceptu naturæ immaterialis. Etenim si ipsa immaterialitas naturæ non esset formaliter; & ratione sui præcisè radix intelligendi non deberet variari modus ipse intelligendi per variationem solam modi existendi magis vel minus immaterialem, quamuis semper retineatur idem prorsus essentialis gradus intellectiui. Confirmatur: Posse intelligere est proprietas alicuius principij, sicut esse risibile prouenit ex aliquo determinato principio, tale autem principium est ipsa immaterialitas; quemadmodum materialitas naturæ fundat non esse intellectiuam, neque discursiuam, aut iudicatiuam, alioqui non esset cur diffiteremur possibilem esse substantiam materialem iudicatiuam, & discursiuam: alioqui etiam è conuerso posset dari substantia spiritualis intellectiua solum modo apprehensiuè, & non iudicatiuè, & quæ solum apprehensiuè perciperet subiectum, copulam, & prædicatum, quin posset iudicare.

Omnis substantia spiritualis est intellectiua.

Repugnat substantia materialis discursiua, & spiritualis non intellectiua.

Ex oppositaque sententia fieret nullum esse fundamentum asserendi nostrum sensum internum actu non iudicare, quod est contra sensum Theologorum, ac Philosophorum, alioqui in appetitu sensitiuo esset formaliter meritum, & demeritum, formalisque libertas: nam nulla esset repugnantia cur materialis substantia iudicatiua esse non posset, aut cur possibilis non esset materialis natura non solum iudicatiua & discursiua sed etiam libere operans, & laudabiliter in genere moris. Quod si possibilis esset hæc materialis natura, & actus materiales essent capaces formalis libertatis, & meriti profecto illis actibus materialibus concedenda esset hæc perfectio, qui petunt prouenire à principio spirituali, & intellectiuo adeo perfecto, qualis est noster animus rationalis. Essentque in nobis duæ series actuum materialium, quorum aliqui libertate & merito capaces essent, secus alij, quemadmodum in nobis sunt actus spirituales liberi & necessarij supernaturales, & naturales. Econuerso etiam posset dari spiritualis substantia intellectiua impotens iudicare, & essentialiter carens libertate, quemadmodum noster appetitus materialis non est formaliter liber, neque actus sensus interni sunt iudicatiui, licet, aliquo modo discernant iucundum, aut molestum per compositam apprehensionem, quasi affirmando, & negando, & bruta apprehendunt cibum vt conuenientem sibi. 16.

Inferes etiam ex his rationē cur possibilis non sit potentia aliqua materialis, quæ percipiat rem spiritualitatem, quia sicut res spiritualis propter suam immaterialitatem petit modū cognoscendi perfectiorem, nempe iudicandi perfecte, ita petit ex parte obiecti sphæram latius patentem & ideo sola spiritualis substantia attingit rationem vniuersalissimam entis, quia cum principium cognoscitiuum abstrahat realiter à materia, cum realiter non sit materia, & modus intelligendi imitetur modum essendi, potest tendere abstrahendo à materia: substantia autem materialis non potest cognoscere abstrahendo à materia, & ideo nequit percipere rem spiritualem, quia in modo cognoscendi non abstraheret à materia. Itaque quemadmodum intelligere, discurrere, iudicare radicatur in conceptu solo naturæ spiritualis, & quemadmodum perfectior modus cognoscendi fundatur in perfectiori natura spirituali, ita modus cognoscendi abstrahendo à materia debet fundari in natura experte materiæ. 17.

Res materialis nequit percipere aliquid spirituale.

His non insistimus modo, quoniam facillime posset variis modis longe diuersis exponi incomprehensibilitas absoluta Dei, licet in Deo viderentur quidditatiuè, aut etiam comprehensiuè omnes creaturæ possibiles. Ac primo ad strictam comprehensionem obiecti non cognoscitiui sufficiet illud adæquare secundum esse physicum modo intentionali, quia obiectum ipsum non habet vltra esse physicum esse intentionale cognoscitiui, & ideo si cognoscantur omnia quæ formaliter & eminenter in obiecto ipso continentur, sufficienter eius cognoscibilitas adæquatur & strictè comprehenditur. Quia vero obiecta cognoscitiua, quæ à se ipsis quidditatiue cognoscuntur sibi taxant certum gradum cognoscibilitatis attenta propria virtute sui ipsius, ideo ad comprehensionem horum obiectorum requiritur etiam adæquatio il- 18.

Primus modus explicādi incomprehensibilitatē Dei quamuis in eo viderētur omnia possibilia.

lius gradus cognoscibilitatis, itavt cognoscantur ab aliis non minus clare, quam à se ipsis cognoscũtur. Quare Deus esset incomprehẽsibilis à creatura, quæ per impossibile in ipso videret cuncta possibilia; quia adhuc à creatura illa minus perfecte cognosceretur Deus, quam à se ipso. Ratio huius est quia comprehensio adæquat intentionaliter virtutem obiecti, ac proinde virtutem intentionalem adæquat simili modo intentionali, quam non adæquaret, si non cognosceret obiectum tam perfecte ac ipsum obiectum naturaliter cognoscit se ipsum.

19. Secundus modus declarandi incomprehensibilitatem Dei ita discurrit; sufficienter comprehenditur stricte, & intensiue obiectum, si cognoscantur omnia, quæ formaliter, & eminenter continentur in ipso, & insuper cognitio superet in claritate & perfectione per ordinem ad obiectum cognitiones reliquorum obiectorum inferiorum, sicut obiectum illud excedit reliqua obiecta inferiora: tunc enim cognitio adæquatur cognoscibilitati obiecti, quia in modo cognoscendi, seu intentionali imitatur perfectionem obiecti, & pro maiori perfectione obiecti crescit seruata proportione cognoscibilitas illius. Quo fit Deum esse creaturis incomprehensibilem, quia nulla cognitio creata, & intuitiua Dei potest ita superare cognitiones alias creatas, sicut Deus excedit creaturas, plus namque Deus superat cunctas creaturas, quam cognitio creata, quæcumque illa sit, alias cognitiones: quoniam distantia inter Deum, & creaturam est summa, quæ excogitari potest.

Secundus modus.

20. Paulò aliter minusque difficile expeditur hæc difficultas si dixeris sufficere ad strictam comprehensionem, si vltra cognitionem omnium, quæ formaliter, & eminenter in obiecto continentur pro perfectiori obiecto proportione geometrica designetur maior claritas, quemadmodum pro perfectiori obiecto cognitio, cæteris paribus est perfectior non quidem proportione, vt aiunt, arithmetica, sed geometrica: debet namque in comprehensione retineri similis proportio in excessu claritatis intensiuæ. Vnde considerãda est perfectio conueniens intuitioni quidditatiuæ alicuius obiecti, eo præcisè quod quidditatiuè illud intueatur, & adhuc nouus excessus ratione claritatis seruata illa proportione assignandus est in comprehensione. Ratio est, quia tunc adæquatur cognoscibilitas obiecti, quando claritas actus cognoscentis ipsum correspondet perfectioni ipsius obiecti; tunc autem claritas respondet perfectioni obiecti, quando claritas crescit pro mensura qua crescit perfectio intuitionis, eo præcisè quod intueatur quidditatiue obiectum tantæ perfectionis. Hoc præsupposito non subobscure intelligitur ratio cur Deus sit absolute incomprehensibilis creaturis. Etenim visio intuitiua tantam accipit perfectionem, eo quod sit intuitio Dei, vt superet omnes intuitiones etiam simul sumptas reliquorum obiectorum; quoiam omnes illæ simul acceptæ non sunt æque æstimabiles ac visio Dei, ac proinde comprehensio Dei debet superare in claritate omnes claritates creatas possibiles, quæ possunt terminari ad alia obiecta; hoc autem est implicatorium, quia respectu aliorum obiectorum nequit designari claritas summa respectu intellectus creati vt eleuati, ac proinde claritas tendens in Deum superans claritatem possibilem circa alia obiecta debet esse claritas ipsa diuina, & per consequens solum à se ipso Deus comprehendi potest.

Tertius modus.

21. Simili discursu tract. 1. ostendi grauitatem offensæ contra Deum, quia licet quandam habeat limitationem à cognitione ne crescat cum eadem proportione ob dignitatem personæ infinitæ, quæ offenditur; qua cresceret si offenderetur Angelus verbi gratia, nam si fiat offensa contra personam nobiliorem homine vt quatuor, verbi gratia, cresceret offensa ex dignitate personæ, & superaret vt duo, vel vt vnum offensam contra hominem; at vero si fieret offensa contra personam aliam digniorem vt octo non cresceret offensa vt quatuor; quia quo dignior est persona offensa, eo debet melior esse cognitio de illius excellentia, vt possit refundere grauitatem in offensam cum æquali proportione; quoniam si cognitio fuerit in omnibus æqualis, cresceret quidem offensa, sed non cum eadem proportione, sed semper cum minori quo maior fuerit excellentia personæ. Ratio huius est, quia claritas sufficiens ad perfectam notitiam personæ minus excellentis non sufficit ad perfectam notitiam excellentioris personæ, ergo quo perfectius est obiectum, eo maiorem exposcit claritatem ad perfectam sui notionem. Indeque non incongrua paritate modo asserimus comprehensionem strictam excellentioris obiecti vltra cognitionem eorum, quæ formaliter, & eminenter in obiecto continentur addere ex parte subiecti claritatem iuxta mensuram perfectionis obiecti, quæ mensura optime declaratur proportione habita ad offensam, vel ad mensuram perfectionis quæ in solo conceptu intuitionis intelligitur ob maiorem perfectionem obiecti. Similis etiam proportio concipitur in amabilitate obiecti: nam pro maiori perfectione ipsius obiecti, dicitur ipsum amabilius. & obiectum infinitum nequit ob suam infinitam excellentiam plene, & perfecte amari à creatura, ergo propter eandem infinitudinem perfectionis, quamuis cognoscerentur omnia quæ in ipso sunt formaliter, & eminenter non comprehenderetur à creatura, quia perfectius cognosceretur à se ipso, & minime supercomprehenditur à se ipso. Quare nulla creatura poterit comprehendere potentiam generatiuam Patris æterni, quamuis intuitiue cognoscat terminum adæquatum talis potentiæ, quia ob infinitam perfectionẽ obiecti requiritur ad strictam comprehensionem illius tanta claritas, quanta reperiri nequit in creatura. Præterquam quod ad comprehensionem alicuius formalitatis requiritur comprehensio omnium formalitatum, quæ necessario identificantur cum illa.

Qualiter crescat offensa ex dignitate personæ offensæ.

Sect. IX.

Aliis modis detegitur Dei incomprehensibilitas, quamuis à Christi humanitate cognoscantur in verbo omnes creaturæ possibiles.

Detegitur præterea tertio Dei incomprehensibilitas intensiua (quæ simpliciter est comprehensio) quamuis Christus qua homo est, cognoscat in Deo omnes creaturas possibiles, quia adhuc non cognoscet illas esse omnes saltem directe in ipso Verbo quod necessarium erat ad perfectam comprehensionem causæ; non enim comprehenditur perfecte obiectum, donec, vt ita loquar, eius fines circunspiciantur, vt inquit Augustinus Epist. 112. ad Paulinam de videndo Deo cap. 7. exponens illa verba 1. Ioan. 3. *Videbimus eum sicuti est*, à quo in illo loco eadem verba suscepit Beda: *Totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circunspici possunt.* Quo etiam sensu idem Augustinus lib. 22. de ciuit. Dei cap. 18. post medium, inquit: 1.

August. 1. Ioan. 3. Beda.

Quid

Quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur, id est agnoscit nihil aliud restare cognoscendum, alioqui non satis per comprehensionem formaliter finiretur; quia adhuc posset inquiri, & dubitari an aliquid restaret cognoscendum. Idque magis expressit Augustinus lib. 83. qq. q. 14. his verbis: *Quod se comprehendit finitum est sibi.*

2. Exponendum superest cur in Deo non ita possint cognosci omnes creaturæ, vt pariter immediate in ipso cognoscantur esse omnes; quemadmodum comprehensa causa creata cognoscuntur in illa omnes effectus, & pariter cognoscitur illos esse omnes. Pro huius difficultatis enodatione aduertendum est primo causam creatam eo quod sit limitatæ virtutis ex propria natura sibi designare certos limites, quin virtus se extendat ad plures effectus tametsi possibiles sint plures alij effectus; quia solius diuinæ omnipotentiæ est posse producere quidquid non repugnat, ideoque quod plures effectus non possint produci à causa create, non prouenit ex repugnantia ipsorum effectuum secundum se, quia non inuoluunt terminos implicatorios, sed quia in causa non est virtus ad plura. Ideoque in ipsa causa potest cognosci à creatura non esse virtutem ad plures effectus, quia illa causa ex se ipsa limitatur ad illos. Secundo aduertimus increatam causam in se non fundare rationem cur non possit producere alios effectus præter illos, qui de facto sunt possibiles; quia quod eius virtus non se extendat ad plures non prouenit aliunde quam ex repugnantia ipsius effectus, ipse namque inuoluit de se repugnantiam ad existendum, quatenus si existeret includeret in se intrinsece terminos repugnantes, & sibi contradicentes. Ideoque non tam dicendum est Deum non posse facere chimeram, quam chimeram non posse fieri à Deo, quia quod chimera fieri non possit non est impotentia ex parte Dei, sed est ipsamet incapacitas ipsius chimeræ, vt recipiat esse; at vero quod effectus aliquis non possit fieri à causa creata est vera impotentia ex parte causæ; non autem incapacitas simpliciter ex parte termini ad recipiendum esse.

3. Hinc est vt in causa creata possit cognosci impotentia efficiendi plures effectus; quia ex parte ipsius causæ se tenet impotentia & defectus virtutis. In Deo autem non sic poterit videri non posse plures effectus producere: quoniam impotentia producendi plures effectus prouenit ex incapacitate ipsorum vt producantur. Et quia in Deo neque est virtus seu potentia ad productionem plurium effectuum vltra eos qui actu non repugnant, neque est proprie defectus virtutis, ideo neque est medium cognoscendi possibilitatem chimeræ, neque est medium cognoscendi repugnantiam chimeræ: quia repugnantiæ chimeræ nulla est radix à priori, quia nulla radix est vi cuius possit transire ad actuale exercitium siue esse intrinsecum, id quod à nobis concipitur vt repugnans: at vero in Deo est radix à priori per quam terminus non repugnans transire possit ad actuale exercitium prædicati sibi intrinseci, seu ad prædicatum existendi iuxta suam propriam quidditatem. Quo fit vt Deus neque sit medium cognoscendi chimeram per modum radicis repugnantiæ ipsius, neque per modum defectus virtutis ad chimeram producendam, quia non posse producere chimeram, non est defectus virtutis, sed est quædam denominatio Deo intrinseca proueniens à diuina scientia per quam cognoscit chimeras vt repugnantes in nostris actibus potentibus illas chimeras cognoscere, aut intentionaliter efficere; nam ille actus diuini intellectus, est qui actu Deum denominat non potentem producere illud obiectum. Vnde quemadmodum res possibilis non habet re ipsa aliquid à quo denominetur possibilis, seu non repugnans nisi à virtute potente illam producere, & à cognitione ipsius vt non repugnantis, vel alio medio existente, habenteque transcendentalem ordinem ad illum terminum, ita chimera non habet re ipsa à quo denominetur repugnans nisi aliquod extrinsecum, cuiusmodi est cognitio talis chimeræ.

Nulla est radix à priori repugnantiæ chymeræ.

Non posse producere chymeram est denominatio Deo proueniens à sua scientia.

Attamen Deus in se ipso directe cognoscit illas creaturas, quas videt esse omnes possibiles; quia ipsa natura diuina essentialiter exigit vt creatura nulla occultetur intellectui infinito, qualis est diuinus ac proinde dum Deus in se ipso videt omnes creaturas possibiles, pariter iudicat illas esse omnes seu nullam sibi occultari. Indeque concludere licet Deum esse simpliciter creaturis incomprehensibilem; quia vt creatura cognoscens in verbo omnes creaturas possibiles cognosceret in ipso verbo illas esse omnes debebat habere cognitionem non minus perfectam in vi cognoscendi obiectum, quã Deus ipse; non enim directe in Deo poterat creatura videre illas creaturas esse omnes nisi quatenus cognosceret talem cognitionem in vi penetrandi, & clare percipiendi obiectum, esse æqualem diuinæ, cui nulla creatura occulta esse potest, atqui repugnat creaturam aliquam tanta claritate videre Deum, quanta Deus videtur à se ipso, igitur impossibile quoque est creaturam etiam per potestatatem Dei absolutam comprehendere Creatorem. 4.

5. *Prima Obiectio.* Obiicies, possibilis est aliquis actus creatus qui licet non cognoscat in Deo directe ilias creaturas esse omne,s tamen aliunde per reuelationem claram vel obscuram cognoscat illas esse omnes; atqui talis actus directe cognosci potest in Deo, igitur in Deo non solum videri possunt omnes creaturæ possibiles, sed etiam illas esse omnes. *Diluitur.* Respondetur in illo casu non videri directe in Deo illas esse omnes, sed indirecte, quatenus videtur actus, in quo cognoscitur non esse plures quam illas: ad comprehensionem autem Dei opus erat, vt directe in ipso Deo videretur illas esse omnes.

6. *Secunda.* Secundo obiicitur, Non minus à Deo tanquam à prima radice descendit repugnantia chimeræ, quam non repugnantia hominis, sed ipsa hominis non repugnantia videtur in Deo, ergo etiam repugnantia chymeræ. Maior probatur, quia eo ipso quod Deus sit possibilitas eorum, quæ non repugnant, consequenter est impossibilitas entitatum repugnantium: sicut enim creaturæ non habent à se non repugnantiam, ita neque chimeræ à se habent repugnantiam. *Eneruatur.* Respondetur neque creaturam neque chymeram habere à se aliquod prædicatum, quia creatura antequam existat nullum habet prædicatum sibi intrinsecum, & chimeræ, quia nunquam existunt, nusquam habent prædicatum sibi intrinsecum. Diciturque chimera à se repugnans in genere causæ formalis, quatenus si existeret intrinsecam haberet repugnantiam, & quatenus nullam habere potest causam suæ repugnantiæ intrinsecæ, licet creatura possit habere causam suæ non repugnantiæ intrinsecæ.

7. Neque huic cogitationi alia multum incommodant, quin potius ex corporali comprehensione nonnullam suscipit confirmationem; quia tunc res aliqua comprehenditur comprehensione corporali, quando certa quadam ratione capitur, non vero cum quis illam quomodocunque ambit, vt aperte constat ex aere me ambiente, quo ego non censeor perfecte comprehendi. Ob id etiam

S.Thom.

S. Tho. illa q. 12. art. 7. specialem modum tenendi intentionaliter obiectum requirit ad comprehensionem perfectam vltra cognitionem omnium, quæ formaliter, aut eminenter sunt in obiecto; quia non sufficit omnia cognoscere probabiliter, sic enim non possidetur perfecte obiectum & lib. contra gentes cap. 55. & q. 8. de verit. art. 2. in corpore fauet huic cogitationi.

8. Quarta causa incomprehensibilitatis diuinæ, quamuis cognoscerentur in Deo possibilia omnia prouenit ex impotentia creaturæ non valentis Dei scientiam adæquare. Possent in Deo viso comprehendi omnes creaturæ possibiles aliqua minus perfecta comprehensione, ita vt comprehenderetur Angelus quin in ipso viderentur omnes effectus possibiles qui ab ipso prouenire possint etiam per virtutem naturalem: hi namque sunt infiniti non solum numero sed specie, pro diuersitate infinitorum obiectorum, qui diuisiue possunt ab Angelo cognosci, potest ergo dari aliqua comprehensio Angeli (quam in superioribus lectionibus explicui) quin in ipso cognoscantur omnia quæ continet eminenter, quamuis possit dari alia perfectior comprehensio, vel supercomprehensio Angeli, perquam videantur etiam à creatura omnes actus intellectus, & voluntatis quos viribus naturæ, vel etiam per potentiam obedientialem elicere potest Angelus, & consequenter mediate in Angelo cognosci possunt omnia obiecta tam possibilia, quam impossibilia, quia implicat clare, & distincte attingere actus quin distinguantur obiecta, & nullum est obiectum possibile aut chimericum, quod ab Angelo cognosci non possit. Similique modo possent comprehensione aliqua cognosci, quin viderentur in illa creatura cuncta quæ continet eminenter, nimirum omnes effectus in indiuiduo, quoniam sunt infiniti, vel omnes terminos quos transcendentaliter respicit, quamuis in tali obiecto per superiorem aliam notitiam possint cognosci illi effectus, & illi termini qui transcendentali ordine respiciuntur. Deus autem ita omnes effectus in se ipso cognoscit tam perfecte vt in ipsis effectibus videat clare & distincte effectus omnes qui ab illis effectibus dimanare possunt, & omnes terminos, quos effectus illi transcendentaliter respiciunt nam perfectiori modo quo cognoscibiles sunt, cognoscit in se ipso creaturas

Quarta ratio, cur cognitis omnibus possibilibus non comprehenderetur Deus.

Comprehensio Angeli duplex.

9. Cum igitur Deus non se supercomprehendat, quia omnis illa perfectio cognitionis est debita cognoscibilitati obiecti, necessarium esset vt creatura Deum comprehenderet, vt in Deo ipso illo perfecto modo comprehenderet, & supercomprehenderet creaturas. Hoc autem impossibile esset, quamuis admittamus potuisse in Deo aliquo genere comprehensionis simul cognosci in Deo cuncta possibilia; quia est perfectio Dei tantam perfectionem includere & continere vt omnimodo quo cõtinetur nõ possit à creatura per cognitionem quidditatiuam concludi. Etenim sicut debet respectu cuiusque obiecti superare creaturam in claritate intensiua, qua percipit obiectum, ita in aliqua extensiua, secundum genus claritatis, quæ respectu aliquorum obiectorum in particulari est possibilis creaturæ; atqui talis excessus extensiuus ad minus debet esse is, quem modo designaui, licet admittamus posse in Deo creaturas omnes possibiles aliqua propria comprehensione à creatura comprehendi, igitur modo prædicto nequeunt in Deo omnes creaturæ cognosci, & consequenter nec Deus potest simpliciter à creatura comprehendi.



DISPVT. LXIII.

An Christus Dominus cognouerit per scientiam beatam omnia futura?



DVPLEX misceri potest quæstio. Prima est num Christus articulate, & distincte cognouerit futura omnia: est namque specialis difficultas de aliquibus futuris, licet Christus per visionem beatificam infinita futura distincte cognoscat. Secunda (quam primo loco disquiram) erit, vtrum per visionem beatificam creatam & beatificam cognouerit actu infinita articulate, & distinctè.

SECT. I.

Videat ne Christus per scientiam beatam infinita futura articulate, & distincte.

CHristi animam non videre actu distincte infinita docet nouissime P. Amicus hic disp. 19. num. 24. quia omnino implicat vt creatus intellectus simul intelligat actu, articulate, & distincte infinita. In quam partem etiam inclinat Franciscus à Christo lib. 4. de Incarnat. q. 7. licet pariter tueatur oppositam sententiam, quam paucis probari existimat. Plurimos etiam pro eodem placito congerit P. Salas tom. 1. in 1. 2. tract. 2. disp. 4. sect. 7. qui illud vt probabilius amplecteretur, nisi testimonia S. Thomæ plurimum contrariæ sententiæ fauerent, quamuis ipse plura etiam D. Angelici afferat loca, quæ sententiæ neganti patrocinari videntur. Potissimum fundamentum huius sententiæ quod expedit Amicus est quia nequit cognitio, seu species expressa exprimere infinita, quin ipsa etiam sit infinita; cognitio namque, seu species expressa debet in proprio esse intentionali continere intentionaliter, quidquid obiectum in proprio esse reali & physico continet, quia substituitur loco obiecti ac proinde debet illud intentionaliter secundum totum suum esse continere. 1.

Sententiæ negantis fundamentũ ab Amico propositum.

2. Huic fundamento nihil est inædificandum; quoniam simili discursu probaretur repugnare intuitionem Dei; quoniam Deus in suo esse reali est infinitus, ac proinde intuitiua visio illius deberet esse intentionaliter infinita. Vnde sicut solum colligitur visionem esse magis perfectam ratione obiecti infiniti, non vero infinitam, quia pro maiori perfectione obiecti non crescit perfectio actus arithmetica proportione, sed tantum geometrica, ita licet cognoscerentur actu infinita obiecta non deberet visio esse infinita. Idemque argumentum instari potest in lumine gloriæ quia respicit obiectum infinitum. Quapropter licet argumentum concludat in visione obiecti infiniti debere esse aliquem excessum supra visiones obiecti finiti cæteris paribus non tamen probat illum excessum consistere in aliqua infinitate, cum possit consistere in ordine altiori. Sic etiam eo maior est offensa, quò excellentior est persona cui irrogatur, quin propterea colligere liceat offensam contra Deum infinitum, esse simpliciter infinitam.

Inefficax.

Instan

Instaurant alij argumentum asserentes, licet ex
3. multitudine infinita clare cognita actualiter non colligatur cognitionem debere esse infinitè perfectam, colligi tamen debere in suo genere habere infinitudinem aliquam omnino repugnantem cognitioni creatæ; quoniam vel necesse erit ponere actu infinitas cognitiones, vel vnam, quæ habeat partes infinitas realiter distinctas; quia notitiæ suam habent latitudinem in ordine ad diuersa obiecta. Hæc obiectio nullius momenti est: nam eadem indiuisibilis entitas creata, absque additione alicuius extensionis realiter distinctæ attingit plura obiecta. Etenim per eundem actum indiuisibilem omnino videtur Deus, & creatura in ipso Deo: nam si ille actus esset diuisibilis in partes, vnus actus, seu vna pars esset visio Dei, & pars altera esset visio creaturæ, & ideo creatura non tam videretur in Deo formaliter vt obiecto viso quam in se ipsa. Neque apparet cur partes illæ deberent vniri, neque intelligitur quomodo cognoscatur causa vt causa per eandem cognitionem cognoscatur effectus, ac proinde non est cur per eandem cognitionem non possint concipi infiniti effectus in causa. Per eandemque corpoream visionem secundum eandem partem indiuisibilem videntur plura obiecta; cum enim videtur ingens mons possunt designari tot partes in visione quot sunt per visionem illam attactæ. Propositio etiam mentalis copulatiua, aut disiunctiua, vel conditionalis aut causalis est vnica simplex qualitas, etiam si plura obiecta attingat, non ergo tot qualitates aut partes eiusdem actus debent designari in actu, quot reperiuntur in obiecto cognito. Antecedens probatur, primo quoniam alioqui propositio copulatiua vt, *Petrus disputat, & Ioannes non loquitur*, esset simul vera & falsa Petro disputante, & Ioanne non tacente, nam omnis illa pars quæ affirmat Petrum disputare est conformis obiecto, ac proinde est vera non minus quam si esset propositio non vnita alteri parti; alia autem pars non posset non esse falsa Ioanne loquente vt per picuũ est. Secundo, quia si hoc iudicium, verbi gratia, *Petrus est aliquod animal rationale*, non esset simplex qualitas ex se habens indiuisibiliter per modum vnius illum modum affirmatiuum, sed constaret quadam apprehensione correspondente illi voci *Petrus*, & altera respondente illis vocibus *animal rationale*, quæ de se esset indifferens vt in propositione sit subiectum, vel prædicatum, cum illæ apprehensiones existant dum intellectus iudicat, & per copulam est vnit prædicatum cum subiecto, nõ est cur potius *Petrus* esset subiectum, quam *aliquod*
4. *animal rationale*, vt late ostendi in Philosophia. Quod idem dicendum de hac propositione, *Petrus non est lapis*, vt rem consideranti patebit.

Instauratur ab aliis.

Immerito.

Iudicium est simplex qualitas.

aliud fundamentum.

Adhuc rursus obiectant, quoniam specialis est ratio cur simul nequeant ab intellectu creato infinita articulate, & distincte percipi, quia nequit simul creatura ad infinita clare, & distincte attendere; nam ex attentione ad vnum minuitur attentio ad aliud. Respondetur verissimum esse non posse creatum intellectum distinctis actibus attendere ad infinita, quia respectu cuiuslibet actus debet præbere specialem influxum, seu conatum; virtus autem creati intellectus est finita, & ideo non posset simul conari elicendo infinitos actus, quamuis adiuuetur à virtute superiori ipsum eleuante. Immo neque potest intellectus eleuari vt ex parte sui præbeat maiorem conatum, quam naturaliter posset, quia cum eius virtus actiua sit finita, & vis ad conandum limitata, necesse est designemus terminos, qui præteriri non possunt; neque melius designantur limites virium ad conandum, quam iuxta metam, quam natura præfixit. Cum hoc tamen stat quam optime posse naturam eleuari ad percipiendum clare & distincte infinita obiecta, quia quod deest virtutis ex parte intellectus ad eliciendum talem actum suppletur per virtutem eleuatricem ipsiusmet intellectus, dummodo intellectus ex parte sui præstet aliquem conatum: hic 5.
enim omnino requiritur ad intelligendum.

Eleuatur.

Tertiũ fundamentum.

Opponunt tertio. Si possent clare, & distincte in Deo cognosci infinita obiecta etiam possent eadem claritate, & distinctione videri in Deo cuncta possibilia, & consequenter posset Deus extensiua comprehensione à creatura comprehendi, quod nos diffitemur; non enim est cur potius possint in Deo cognosci infinita, quam cuncta possibilia, inde namque probatur non posse in Deo videri creaturas omnes, quia ad talem visionem necessarium esset infinitum lumen; atqui etiam ad videndas in Deo infinitas creaturas requireretur etiam lumen infinitum, si ad omnes videndas requireretur: etenim ideo ad visionem omnium desideratur lumen infinitum, quia pro maiori numero creaturarum, debet esse in intellectu maius lumen; hæc autem ratio omnino probat ad videndas infinitas creaturas requiri lumen infinitum. Idem enim quod de infinitis dicit aduersarius, dici posset de omnibus. Præsertim cum omnes non ideo petant infinitum lumen, quia sunt omnes, sed quia sunt infinitæ. Respondetur longe diuersam esse rationem cur cuncta possibilia non possint quidditatiue in Deo videri, possint vero infinita, quia licet infinita videantur, adhuc Deus in vi attingendi plura scibilia quidditatiue infinite superat creaturam, non solum excessu duplo, aut decuplo, sed excessu illo decuplo infinities repetito; estque Dei proprium adeo in scientia superare creaturam; vt in præcedenti disp. late confirmaui, & ideo ad videndas in Deo quidditatiue vel comprehensiue omnes creaturas requiritur lumen infinitum: non est autem vnde probetur lumen infinitum requiri ad videndum infinitas creaturas, sufficit namque lumen finitum superioris ordinis, si consideretur aliud lumen de se determinatum ad eliciendam 6.
solummodo visionem, quæ finitas creaturas intueatur.

Confirmatur.

Quartum.

Quarto obiici potest: non potest creatura etiam diuinitus per infinitos actus attendere simul ad infinita obiecta, ergo neque per vnicum potest omnia illa obiecta perfecta, & distincta attentione contemplari; nam quemadmodum actiua virtus debet esse finita, & ideo per diuersos actus nequit esse attentio ad infinita, ita & attendendi visi prout abstrahit ab attentione per vnicum actum vel per plures debet esse finita, ac proinde nequit creatura clare, & distincte simul ad infinita attendere. Sic etiam non solum actiua virtus creaturæ est finita & limitata, sed etiam receptiua. Respondetur voluntatem aut intellectum ita esse limitatæ virtutis ad operandum vt determinate possit efficere tot operationes & non plures, quia quo magis operatur magis minuitur ad alios effectus efficiendos, & tandem exhauritur. Sic ex eo quod virtus portandi sit finita, colligitur non posse portare maius, & maius pondus in infinitum, & tandem deueniri ad pondus finitum, quod portari non posset ab illa virtute, quia per actualem productionem vere exercentur vires, quæ continebantur in causa, quæ cum finitæ sint, non possunt tandem non exhauriri: hæc autem ratio non militat in attentione ad infinita; quæ fit per vnicum actum, quia virtus seu continentia non exercetur infinito modo, sed finito

Eneruatur.

finito; minus enim potest exerceri actiuitas intellectus in elicientia vnius actus repræsentantis clare & distincte infinita obiecta, quam elicientia quatuor actuum, qui solummodo quatuor obiecta repræsentant. Neque est cur vis attendendi debeat esse infinita, licet per vnicum actum intellectus simul cognoscat infinita obiecta clare, ac distincte, quia non debet crescere conatus intellectus ea proportione qua multiplicantur obiecta. Sic etiam non crescit conatus potentiæ visiuæ proportione illa quo multiplicantur: nam vnico actu, exiguoque conatu potentiæ visiuæ videtur ingens paries, quemadmodum minor pars videretur. Quia tamen ille actus simul repræsentat infinita, requirit ad sui existentiam vt intellectus iuuetur ab aliqua virtute altioris ordinis, quam alia de se determinata ad eliciendos solos actus; qui finita obiecta, non vero infinita repræsentant. Neque recte arguitur à virtute actiua ad capacitatem receptiuam, quælibet enim creatura de se est capax maioris gratiæ habitualis in infinitum, posserque recipere gratiam actu infinitam, si infinitum in actu non repugnaret. Quia causa receptiua non est proprie causa, nec vires exercet, neque aliter sustentat formamquam per vnionem, cui præsupponitur, & simul formæ. Vnde quemadmodum si formæ accidentales, & ipsarum vniones creentur, non erit cur plures formæ accidentales in infinitum eidem subiecto vniri non possint, ita licet formæ illæ generentur possunt recipi in subiecto in infinitum. Sic etiam eadem materia potest recipere nobiliorem formam in infinitum, quin debeat exerceri maior virtus ad receptionem perfectioris formæ; quia materia, dum recipit formam non exercet ex parte sui virtutem aliquam continentem aliquomodo effectum. Quare si intellectus mere passiue se haberet dum Deum videt & creaturas in ipso posset, si non repugnaret infinitum in actu per infinitos actus simul infinitas creaturas videre articulate & distincte, & quamuis repugnet infinitum in actu, non posset designari terminus in creaturis, quas per diuersos actus cognoscere posset.

Conatus intellectus nō crescit ex proportione qua multiplicantur obiecta.

7\. Resolutio fit: Christus Dominus per scientiam beatam clarè, & distinctè videt infinitas creaturas futuras in Verbo. Probatur conclusio primo ex dictis in præcedenti disput. in qua testimoniis Patrum ostendi Christum omnia possibilia distincte in Verbo videre; atqui eo ipso, quod non repugnet clare simul, & distincte omnia possibilia cognoscere (licet non cognoscantur quidditatiue, aut comprehensiue) non erit cur repugnet cognoscere actu simul infinita futura: si autem id non repugnet, non erit cur perfectionem hanc denegemus animæ Christi. Videturque opposita sententia derogare prærogatiuæ ipsius Christi; quia ad ipsum tanquam ad iudicem omnium, & saluatorem spectat cognoscere omnes cogitationes tam beatorum quam damnatorum æternùm futuras in ipso Verbo.

Christus Dominus per scientiā beata infinita futura distincte cognoscit.

8\. Respondet Amicus loco citato, cogitationes, & volitiones futuras per æternitatem non esse infinitas secundum speciem, quamuis sint infinitæ secundum numerum: cogitationes vero aut volitiones futuras vsque ad diem iudicij omnes pariter cognosci à Christo in verbo, quia omnes sunt finitæ, & actu iudicandæ à Christo. Sed contra est primo; quia cogitationes, & volitiones futuræ per æternitatem sunt infinitæ non solum secundum numerum, sed etiam secundum speciem; quoniam actus reflexus, & directus differre possunt specie ex obiecto formali, & nullum est fundamentum asserendi animum rationalem in statu beatitudinis habere aliquem actum, supra quem non reflectat

Actus beatorum futuri per æternitatē sunt infiniti, etiā secundum speciem.

temporis decursu. Actus etiam specie differunt pænes obiecta, nullumque est fundamentum existimandi Angelum spatio vnius anni non cognoscere nouum obiectum specie diuersum. In ipso etiam Angelo continentur infiniti actus specie diuersi, & consequenter ipsa facultas Angeli ad comprehendendum se ipsum adfert quandam veluti habitualem notitiam, vt pro libito suo cognoscat modo hos actus modo illos, ita vt possit cognoscere nouum actum, nouumque obiectum pro suo libito, gratis autem excogitaretur Angelum singulis annis nullum cognoscere nouum obiectum: hæc autem omnia opera futura in Angelis & hominibus cognoscuntur à Christo per scientiam beatam formaliter, aut causaliter.

Secundo; quia ad statum Christi non solum 9
pertinet agnoscere cogitationes hominum, & Angelorum exituras vsque in diem iudicij, sed exituras per totam æternitatē: omnes namque bonæ cogitationes, & affectiones à Christo vt capite fluunt. Spectat etiam ad iudicem cognoscere pœnas infligendas propter culpam; atqui perpetua duratio pœnarum est pœna omnium maxima, & non potest clare, & distincte percipi illa æterna duratio pœnarum, quin cognoscantur infinitæ durationes futuræ per æternitatem, quoniam actus doloris in damnatis, vel erunt infiniti saltem numero distincti, vel erunt finiti actus, qui nouis durationibus infinitis durent in perpetuum. Actiones etiam per quas conseruatur dolor, vel animus rationalis, aut visio beata singulis momentis iuxta meam sententiam sunt diuersæ, quia non distinguitur duratio rei ab actione per quam producitur. Beati etiam intra cœlum empyreum non perpetuo quiescent affixi eidem loco, sed saltem illorum aliqui aliquas efficient mutationes locales intra cælum, & decursu temporis pro suo libito aliqua spatia percurrent, quæ mutationes per totam æternitatem erunt infinitæ, & de nouo acquirent Beati locales præsentias numero infinitas. Neque dubium, quin Christus Dominus perfectissime cognouerit se in perpetuum futurum beatum, quin ignoret, qua visione, quibusque durationibus eiusdem visionis futurus sit perpetuo Beatus; hoc autem est articulare ac distincte cognoscere infinitos modos durationum futurarum per æternitatem. Cognoscitque clare & distincte alios etiam in perpetuum futuros beatos, non quidem per cognitionem vagam, aut confusam, sed determinatam, & distinctam, ac proinde ariculate, & distincte cognoscit infinitas durationes visionis cuiuslibet Beati, & substantiæ ipsius Beati.

Beati non semper in eodem loco permanent.

Neque dubium quin futura sit Beatis corporea 10.
locutio, ac proinde infinities per æternitatem mouebitur lingua. Vnde communiter Theologi hanc locutionem Beatis concedunt iuxta verba Psal. 149. *Exaltationes Dei in gutture eorum* Ideoque Basilius ibi inquit: *Exaltationes hic hymnodias, & psalmodias dicit* Vide etiam Irinæum lib. 5. cap. 8. Gregorium 8. Moral. cap. 31. ad illud lib. 8. *Donec impleatur os tuum risu, & labia tua iubilo*: affirmantem tunc *linguam incensum laudis eleuari*: atqui ad statum Christi Domini pertinet has omnes laudes videre, quemadmodum iuxta communem sententiam Theologorum quilibet Beatus videt preces, quæ ad ipsum funduntur. Omniaque membra, & viscera incorruptibilis corporis proficient in laudibus Dei, & Christi, vt inquit Augustinus lib. 22. de Ciuit. Dei, qui autem motus corporis sint futuri non audet ibi Augustinus definire; sicut nec lib. de catechizandis rudibus cap. 25. Tamen in medit. cap. 26. scribit *In hymnc de gloria paradisi*

Corporea lingua inter se colloquentur Beati.
Psalm. 149
Basil.
Gregor.

post

post triũphum coronati mutuo coniubilant, & prostrati pugnas hostes iam securi memorant. Putarque Salmeron tom. 1. prologom. 4. pium esse & probabile, quod nonnulli existimant, Deum videlicet, & Christum omnibus linguis in cœlo esse celebrandum vt omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris. Ad communem tamen vsum vna vtentur lingua, & continuo Deum, & Redemptorem Iesum collaudabunt. Vnde Bernardus in meditat cap. 4. *Vna erit omnium lingua, iubilatio indefessa.* & infra: *Non erit in illa pace diuersitas linguarum.*

Bernard.

11. Consequenter per æternitatem futuræ sunt in Christo Domino, & quolibet Beato infinitæ auditiones, dum proprias cuiusque voces, & aliorum audient, quos actus non potest non cognoscere Christus. Tum quia ad eius statum pertinet cognoscere qui, & quando eius laudes percipiant. Tum etiam, quia dum Beati Christi laudes audiunt pariter excitantur ad collaudandum Redemptorem suum non solum mente, sed etiam voce. Similiter. Quilibet Beatus perpetuo videbit humanitatem Christi, & quia in visione corporis Christi beatitudo corporum gloriosorum magna ex parte consistit, vt optime docuerunt Cyprianus serm. de Natiuit. Christi, Augustinus in manuali cap. 26. & lib. de Spiritu, & anima cap. 4. Ideo occasione visionis in perpetuam laudem internam, & externam humanitatis Christi excitabuntur, & propter illud præmium corporeæ visionis humanitatis Christi in gratiarum actionem prorumpent. Et vt pronunciat S. Laurentius Iustinianus lib. de disciplina, & perfect. monasticæ conuersationis cap. 23. *Caro spiritualis effecta per omnes, sensus suos multis modis exuberabit delicijs, delectabitur oculus in amabilis Redemptoris aspectu, cum videbit Regem in decore suo gloria ornatum, ac diademate redimitum, quo coronauit eum mater sua, Melodica cantica ciuium superuorum non mediocriter mulcebunt auditum. Flagrans quoque suauitas cælestium odoramentorum mira liquefactione resperget odoratum, indicibilis etiam dulcedo omnium delectabilium, melliflua quadam, & iucunda satietate oris saginabit palatum; ipse demum tactus sibi congruis abundabit delicijs, quas experti narrant: fas enim non est, vt in illa calesti gloria, quidquam vacet à Dei laude, quin potius iustum, vt cuncta corporis membra suum proprio modo efferant conditorem, quatenus sicut ab ipso sumpsere principium, ita & in illo deducant sua beatudinis finem, vt sit Deus omnia in omnibus.* Operationes istæ exerceri non possunt quin admittatur aliqua infinitudo: nam ad operationes sensuum, & potentiæ loco motiuæ requiruntur spiritus vitales, & animales, qui per diuersas corporis partes virtute animæ vltrò citròque discurrent. Eruntque in Beatis actus diuersi pro singulis momentis, quibus percipient illas delectationes vt actu existentes per quandam intuitionem, huius aut illius determinatæ durationis, gaudentemque tali modo tendendi, vt non possit illa intuitio durare quin sit falsa, vt latius monstraui in Philosophia. Dotes etiam agilitatis, & subtilitatis non erunt absque aliquo vsu in infinitum ac proinde corpora mouebuntur sine labore, vel fatigatione, & non poterit assignari terminus secundum numerum motuum, alioqui per infinitam durationem nullus exercebitur motus, & erit agilitatis dos per totam æternitatem sine vsu aliquo, seu exercitio in quod destinatur. Quod etiam argumentum apparet in dote subtilitatis, quia est facultas penetrandi alia corpora non gloriosa, quod non fit absque aliquo nouo motu ex parte huius aut illius corporis. Immo corpus gloriosum est quod mouetur; quoniam in corpora non glorioso recipitur motus.

Quilibet Beatus visione corporali humanitatem Christi perpetuo videbit.

S. Lau. Iustinian.

Ratio à priori, quia nulla apparet implicatio, vllumve in conueniens quapropter non concedatur Christo Domino illa visio repræsentans infinita, vt ex supra positis perspici potest: non enim inde fit visionem illam esse infinitam in genere entis aut simpliciter in genere visionis, sed tantum secundum quid, & in ordine superiori respectu visionum inferiorum. Sic etiam homo sub se continet infinitas species inferiores, quarum singulæ superant alias in perfectione. A posteriori etiam probatur, quoniam omnia illa inferius obiectum sunt, & minorem infinitudinem habent, quam Deus. 12.

Ratio à priori nostri asserti.

Sect. II.

Num videat Christus visione beatifica suos actus liberos procedentes a visione?

CHristum per scientiam beatam intueri suos actus liberos non pendentes à visione non difficulter intelligitur; nihil enim est quod ipsorum libertatem lædat si quidem visio est suppositio consequens Dissidium tamen est an actus liberi procedentes ab ipsa visione beatifica videantur vt futuri, aut existentes per scientiam beatam. Ratio dubitandi obuia est; quoniam visio beatifica est suppositio non consequens, sed antecedens respectu illorum actuum, & principium immediatum illorum: ergo illi actus non eliciuntur liberè a Christo. Neque negare licet processisse à visione beata Christi plures actus liberos: quoniam singuli Beatorum mouentur ad libere operandum, quia in Deo vident diuinum beneplacitum de elicientia illius operis. Vident etiam Beati preces, quæ ad illos diriguntur, & mouentur ad orandum, seu impetrandum donum, quod medijs nostris precibus ab illis petimus: & ab initio suæ beatitudinis vident preces ab ipso fundendas. Quanuis P. Molina 1. part. quæst. 12. art. 8. dup. 6. dub. 1. affirmet non videri improbabile, si Christum, & Deiparam excipias, Beatos non videre statim à principio suæ beatitudinis in Deo preces, quæ ad ipsos decursu temporis fiunt, sed tunc quando preces funduntur. Hoc tamen admisso locum habet argumentum in quolibet Beato; nam, & tunc quando preces funduntur, possunt ob illas moueri ad impetrandum, quod ab ipsis petitur. 1.

Ratio dubitandi.

2. Propter hoc argumentum Cardinalis de Lugo hic disputatio. 29. numero 18. aiebat actus liberos ipsius Christi, qui à visione beatifica aliquomodo procedunt, non esse obiectum visionis beatificæ, sed alterius scientiæ infusæ, quæ aliquo modo potest dici scientia beata, eo quod notitia illa scientiæ infusæ oriatur à visione, pertineatque ad perfectionem beatitudinis. Impugnari posset hæc responsio, quoniam Patres pronunciant absolutè à Christo Domino videri in Verbo omnia simul. Præterea de cognitione omnium futurorum quæ spectant ad statum ipsius beati exponi solet illud Gregorij: *Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident,* nec non aliud testimonium Isidori libro primo Sent. capite 12. num. 17. loquentis in hunc modum iuxta doctrinã Augustini: *Angeli in Verbo Dei cognoscunt omnia, antequam in re fiant: & quæ apud homines adhuc futura sunt, Angeli iam reuelante Deo nouerunt.*

Gregor. Isidor.

Conc. Sen. Et Patres Concilij Senonensis in decretis fidei, decreto, 13. docent, *Beatis peruium esse Diuinitatis speculum, in quo quidquid eorum intersit i'lucescat:* cum igitur actus liberi vt futuri eorum intersint, necesse est vt illos in Verbo conspiciant.

3. Respondebis illos actus liberos videri in Verbo, non quia videantur in Deo tanquam in medio prius cognito, sed quia videntur per aliam notitiam petitam ab ipsa visione beatifica. In contrarium tamen esse videbitur, quia sic præcluditur locus probandi ex testimoniis Patrum creaturas videri in Verbo, tanquam in medio prius cognito: atqui Patres docent creaturas videri in Verbo formaliter vt in obiecto prius viso: alioqui non proprie viderentur creaturæ in Verbo, quia nullum alium concursum haberet Verbum nisi effectiuum in visionem creaturarum; vnde talis visio non tam dicenda esset visio in Verbo, quam *à Verbo*, & *per Verbum*. Neque sufficit ad visionem in Verbo concomitantia visionis per Verbum, & visionis Verbi, quoniam concomitantia illa se haberet per accidens; siquidem Verbum vt visum nihil influit in visionem creaturarum, quia Verbum non est medium visum respectu visionis creaturarum, sed pura causa effectiua, & species visionis creaturarum, quæ eodem modo efficeret visionem creaturarum, quamuis Verbum ipsum non videretur. Hæc infra in examen vocanda erunt.

Creaturæ videntur in Verbo formaliter vt in obiecto prius viso.

4. Secundo responderi posset ex plurium aliorum doctrina dari in eadem visione beatifica diuersas partes extensiuas, quarum vna de se possit esse sine alia, & vnam partem extensiuam visionis dirigere immediate animam Christi ad actus liberos; hanc autem non videre illos vt existentes; quia pro signo proximo indifferentiæ nihil debet intelligi infallibiliter connexum cum actu libero. Attamen per aliam partem extensiuam visionis, quæ non dirigit ad elicientiam actus liberi videtur actus liber vt existens, aut futurus. Visionem beatificam habere partes extensiuas docent plures Theologi. Indeque non fit volubiles esse visiones beatificantes; nunquam enim Beatus à cognitione semel habita dimouetur, neque visio aliqua ex parte minuitur, vel corrumpitur. Sed aliqua pars, aliquando indifferens erat vt extiterit ipsa vel potius pars altera: ex suppositione tamen quod semel extitit, non potest non existere; quia non potest coniungi existentia illius extensionis pro aliquo instanti, & carentia illius pro sequenti, & ab initio illæ partes sunt semper vnitæ. Quare hæc doctrina nihil continet contrarium Augustino dicenti lib. 15. de Trinit. cap. 16. *Fortassis volubiles non erunt cogitationes nostræ, ab aliis in alias euntes, atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram vno simul conspectu videbimus.* Vbi licet Augustinus addat verbũ *fortassis*, quod dubitationem innuit: tamen lib. 12. confess. cap. 13. asseuerantet docet ab Angelis in Verbo omnia simul videri. Legendus etiam est P. Molina 1.p.q.12.art.8. disp. 6. qui in eam partem propendet, vt Beati (excipe Christum & Deiparam) non videant à principio suæ beatitudinis in Verbo preces, quæ ad ipsos funduntur lapsu temporis, sed tunc quando fiunt per nouam extensionem visionis ad nouum obiectum in Verbo intuendum. Conueniuntque cum Molina, quatenus putat per visionem beatificam videri de nouo aliquam creaturam, quæ ab initio visa non fuit, Marsilius in 3. q.10.art. 2.part. 2. ad confirmationem argumenti sexti, & 3. p. conclus. 3. Ferrara 3. contra Gentes cap. 59. Abulensis Matth. 17.q. 114. Adam.2.dist.1. quæst. 8. art. 2. His adiungo nonnullos docentes visionem beatam, quantum ad obiecta secundaria, quæ videntur in Deo posse variari, adeo vt amissis aliquibus partibus cognitionis aliæ sumantur. Sic opinantur S. Bonauentura 3.dist.14.art. 2.q. 2. Ricardus ibi art. 2. q. 3. Scotus q. 2. §. quantum ad istum articulum.

Alia responsio.

August.

5. Huic cogitationi acquiescendum non est, quia non est minoris incommodi admittere tot partes visionis beatificæ vnitas, quarum qualibet videat diuinam essentiam, quam tot multiplicare visiones beatificas inter se non vnitas: etenim cum qualibet ex illis partibus Deum clare intueatur, & omnia, quæ in ipso sunt formaliter, non potest non esse beata, & ideo quauis separata ab aliis partibus sufficiens esset ad beatificandum. Quod autem visiones illæ vniantur inter se, & ideo dicantur partes, non minuit, sed auget difficultatem; si quidem plurimi volunt nullam rem spiritualem posse constare partibus. Constituit Petrus Hurtado hic disp. 63. sect. 1. subsect. 3. tres visiones beatas in Christo, & illa sententia à nobis tanquam à ratione non parum aliena, nec non ab aliis reiecta fuit, & postea in proprio loco repudiabitur; hæc autem non minus à vero distat.

Visio beatifica non habet partes extensiuas.

6. Secundo quoniam amor debet esse proportionatus visioni, atqui amor Dei necessario ortus ex visione non habet illas partes: nam plures visiones eâdem claritate repræsentantes Deum non habent vim eliciendi necessario plures amores, igitur neque plures partes visionis, quarum quælibet pari claritate Deum repræsentet, efficiunt necessariò amorem constantem tot partibus. Antecedens, quod solum probatione indiget, inde probatur, quoniam duæ illæ visiones pari claritate repræsentantes obiectum non faciunt vt percipiatur melius absolute obiectum, quam si esset vnica visio, quemadmodum duæ visiones potentiæ externæ visiuæ, quæ dimanant à duobus oculis non faciunt vt melius percipiatur obiectum, quam si vnica existeret visio; neque duæ illæ visiones externæ sunt causa vt resultet duplex interna visio, aut maior visio. Quare non erit cur ex duplici visione beatifica resultet duplex amor. Ratio huius sit, quoniam non mouet cognitio nisi vt amore prosequamur obiectum, prout repræsentatur amabile; atqui duplex notitia eiusdem obiecti omninò æqualis non magis repræsentant obiectum amabile, quam si esset vnica, quando quidem non cognoscitur obiectum clarius, ac proinde, sicuti non resultat visio intensior, ita neque nascitur duplex amor: etenim duplex amor æquiualet intensiori amori. Poterit quidem cognitio duplex eiusdem obiecti dirigere ad eundem amorem; sicuti ab eadem visione oritur multiplex amor, vt apparet in Deo qui se amat necessario ex cognitione comprehensiua, quam habet de se ipso, & ab eadem cognitione, vt toties sese perfectissimè amet, quoties libere amat aliquam creaturam: etenim creaturam diligit Deus propter seipsum.

Intensio cognitionis nequit fieri per gradus eodẽ modo repræsentantes obiectum.

7. Tertio illa multiplicitas partium visionis ad nihil deseruire potest; non quidem vt Deus cognoscatur; quia Deus absolute non cognoscitur clarius per partes plures, quam per vnicam, sed neque proficit vt videantur tanta perfectione creaturæ, quia possunt non minori claritate videri creaturæ, quamuis non videantur in Deo vt in obiecto formaliter cognito, sine causa igitur excogitantur illæ partes extensiuæ visionis. Rursus, pro illo signo pro quo intelligeretur Christus moueri ad eliciendum actum liberum, præcinderetur ab illa parte visionis dirigente immediate ad effectionem talis

talis actus, & nihilominus pro illo signo intelligeretur Christus perfectissime beatus, ergo illæ partes non requiruntur ad perfectissimam Christi beatitudinem: alia autem munera, quibus deseruire possent illæ partes extensiuæ beatitudinis, præstari possunt per alias cognitiones absque illa repetitione partium repræsentantiũ diuinã essentiam.

8. Priot respõsio approbatur & explicatur.

Prior responsio verior est, explicatione tamen indiget. Pro cuius intelligentia aduertimus diuinam omnipotentiam posse gerere munus speciei impressæ ad videndas creaturas futuras, & ideo si intelligatur Deus sic applicatus ad concurrendum per modum speciei, dicetur habere in se proxime species illorum obiectorum, quæ in ipso dicuntur videri. Petitque diuina omnipotentia non gerere munus speciei respectu aliorum obiectorum, vt immediatè repræsentrentur, quin etiam gerat munus speciei vt ipsamet omnipotentia, seu Deus ipse repræsentetur prius ordine rationis vel causalitatis, aut etiam temporis, vt sic Deus habeat rationem obiecti primarij non aliter manifestantis alia per modum speciei, nisi quatenus prius seipsum manifestat. Vnde quemadmodum illa, quorum species recipiuntur in speculo dicuntur videri in speculo, quia speculum immittendo proprias species secundario dicitur immittere alienas reflexas, quatenus in se recipit species alienas, quæ causant visionem illorum obiectorum, ita creaturæ dicuntur videri in Deo, quia Deus gerit munus speciei creaturarum, & primario respectu visionis sui obiectiuè concurrit. Et quemadmodum prius potest videri speculum, & postea durante eadem visione speculi potest in ipso speculo videri obiectũ quod antea nõ apparebát, ita prius potest Deus intuitiuè videri, & ex suppositione illius intuitionis potest repræsentari in Deo de nouo creatura.

Qua ratione futura cognoscantur in Verbo.

9. Dixi diuinam essentiam non gerere munus speciei in Beatis ad cognoscenda alia obiecta, quin cognoscatur aut præcognoscatur diuina essentia, quia semper necesse est excitetur species ad cognoscendum id, cuius nomine concurrit, primario, secundario vero ad cognoscendum obiecta, quorum non est instrumentum, & quorum nomine minime concurrit tanquam substitutum ipsorum: atqui Deus gerens munus speciei, seu præstans concursum obiectiuum ad cognitionem sui concurrit nomine proprio, concurrens vero obiectiue ad cognoscenda alia obiecta, non concurrit nomine illorum, neque vt instrumentum, seu substitutum ipsorum, igitur primario debet cognosci diuina essentia, quam cognoscantur creata obiecta, quando diuina essentia gerit munus causæ obiectiuæ respectu illorum. Præter id, Diuina essentia potest præbere concursum obiectiuum ad cognoscenda creata obiecta, multo perfectiorem, quam exhiberi posset ab ipso obiecto, sufficientemque ad supercomprehensionem obiecti stante ex parte potentiæ solum illa virtute, aut conatu, qui sufficeret ad comprehensionem; non autem ad supercomprehensionem, si solum adiuuaretur ab specie impressa debita, seu commensurata cum obiecto: non potest autem adeo perfectè, & supercomprehensiuè cognosci obiectum ratione cõcursus obiectiui, prout condistinguitur à concursu se tenente à parte potentiæ, nisi ille excessus tribuatur alicui obiecto gerenti munus obiecti, & vt sic determinanti ad perfectam visionem alterius obiecti: quoniam omnis perfectio actualis influxus per modum speciei debet posse tribui alicui obiecto se habenti actualiter per modum obiecti: atqui non est aliud obiectum cui tribui possit ille excessus nisi Deus, ergo Deus debet se habere per modum obiecti, & vt sic determinate vt cognoscatur, hæc vel illa creatura, vt existens, vel futura pro tali differentia temporis, sub conditione, quòd talis creatura existat pro illa differentia temporis, Eaquepropter, vt Deus ita concurrat per modum speciei ad cognoscendas creaturas opus est vt prius applicetur per diuinam voluntatem ad visionem sui, & illa voluntas applicans virtutem Dei ad cognoscendum Deum per modum obiecti primarij pariter determinat vt cognoscatur hoc aut illud futurum sub conditione quod nõ videatur futurus actus oppositus, & determinat ad cognitionem huius actus vel oppositi, & ad cognitionem huius in particulari vt futuri, sub conditione quod à Deo videatur futurus. Quare necesse non est vt cognitio repræsentans illum actum vt existentem vel futurum dirigat immediatè ad effectionem illius: quemadmodum scientia visionis Dei repræsentans futura libera, non dirigit immediatè ad effectionem illorum.

His præmissis non est operosum explicare quomodo per nouum actum non repræsentantem Deũ 10. simul cum præcedente actu Deum repræsentante dicantur futura non solum repræsentari à *Deo*, vel *per Deum*, sed etiam *in Deo*, quemadmodum alia obiecta dicuntur videri in speculo, licet alia sit visio speculi, & rerũ in eo speculatarum (vt sic dicam) quia scilicet speculum in se habet species aliarum rerum, & non potest ipsum videri, quin saltem per alium actum videatur quoque alia obiecta: etenim quemadmodum in speculo materiali apparent formæ rerum visibilium, ita in Deo sunt eminenter formæ, seu species aliorum obiectorum, & sicuti nequit videri à nobis materiale speculum, quin videantur obiecta, quorum formæ sunt in speculo, ita in prædicto casu nequit à nobis videri Deus, quin videatur tale vel tale obiectum.

Creaturæ videntur in Deo vt in speculo.

Inferes primo ex his, quo sensu negari possit 11. Deum cognoscere creaturas in seipsis, tam futuras quam possibiles; quia intellectus diuinus, vt pote perfectissime completus gerit munus speciei ad cognoscendum creaturas, & Deus vt cognitus determinat ad omnem aliam cognitionem diuinã, quia natura diuina consistit in actuali cognitione, quam Deus habet de se ipso, & ipsa determinat ad cognoscendum alia. Integrum hunc discursum paucis ita comprehendo. Sicut Dei est quodãmodo esse omnium aliorum, quia in diuino esse continetur omne esse, ita intelligibilitas Dei est quodammodo intelligibilitas cæterorum, nam in ipsius intelligibilitate continetur intelligibilitas aliorum. Ipsa etiam intelligibilitas Dei ad intelligendum seipsum, est ratio ad intelligenda reliqua.

Quo sensu non cognoscat Deus creaturas in seipsis.

Inferes secundo aliqua loca Patrum, quibus multi 12. probãt creaturas videri in Deo tanquam in causa, & obiecto viso, posse exponi de hoc genere cognitionis creaturarum in Verbo, quod nuper explicui. Ac primo, testimoniũ August. ex lib. 4. de Gen. ad lit. c. 24. dicẽtis de beatis Angelis, *vniuersã creaturã prius in Verbo Dei nouisse, deinde in ipsa creatura* intelligi potest de prædicta cognitione in Verbo, & alia quæ non sit in Verbo, primamque appellat August. clariorẽ. Nisi dicas Angelos cognouisse per cognitionem matutinam, nẽpe per claram reuelationẽ, creaturas in Verbo. Quo sensu loquitur etiã Bernardus serm. 17. in Cantic. Alia tamen sunt quæ ostendunt Deum cognoscere creaturas in Verbo tanquam in causa, & hæc non ita facile explicantur. Dici tamen potest videri in Deo tanquã in cõtinẽte formas, seu species impressas creaturas, quod aliquomodo est creaturas videri in Deo tanquam in causa: nam ideo continet creaturarum formas seu species impressas, quia continet adæquate esse creaturarum.

August.

Qualiter dicantur creaturæ cognosci in Deo tanquam in causã.

Sunt & alia, quæ difficilius adhuc exponuntur:
13. nam magnus Dionyſius cap. 7. de diuinis nominibus in medio diſtinguere omnino videtur cognitionem ex Deo, & cognitionem in Deo, & aſſerit diuinam ſapientiam eſſe medium cognoſcendi creaturas his verbis: *Si ipſam ergo noſcens diuina ſapientia, norit omnia*, clariuſque paulo poſt. *Ipſa ſe ipſam omnium cauſa nocens, nullo prorſus modo, ea, quæ à ſe profecta ſunt, & quorum cauſa eſt, ignorabit: Hac ergo Deus ea quæ ſunt noſcit non rerum notitia, ſed ſui.* Quibus verbis perſpicue docet Deum formaliter per viſionem qua ſe videt videre creaturas, nempe per viſionem directè terminatam ad Deum ipſum; non autem per viſionem, quæ directe feratur in creaturas; atqui viſio, per quam nos ſupra diximus videri illa futura in Verbo directe, & immediate fertur ad ipſa futura: alia igitur admittenda eſt cognitio, per quam videantur creaturæ in Verbo, quatenus eadem viſio formaliſſime ita penetret cauſam, vt ipſamet in cauſa videat effectus in illa contentos, qui videndi modus eſt proportionatiſſimus obiecto primario, nempe ipſi Deo.

Quomodo differant cognitio in Deo, & cognitio ex Deo. Diony.

14. Supra etiam probaui ex Auguſtino lib. 11. de ciuit. Dei cap. 7. & 29. in Dei ſapientia cognoſci. reſponderi tamen poſſet videri in reuelatione clara Dei. Quemadmodum S. Thom. 2. 2. quæſt. 173. artic. 1. ad 1. docet Prophetas legere futura, quæ ipſis reuelantur, in præſcientia Dei, Diciturque Angelus Deo reuelante videre hæc in Verbo, quia ſpecialiter tribuuntur etiam Verbo opera quæ ad cognitionem pertinent, & non cognoſcuntur in creatura niſi prout eſt Verbum Dei. Sic etiam Bernardus docet Luciferum ante lapſum in Verbo Dei vidiſſe homines futuros, & profecturos in parem gloriam vt videri poteſt ſerm. 17. in cantica. Hac etiam ratione Angelos in via aliqua cognouiſſe in Verbo Dei prounnciat S.Thom. 1. p. quæſt. 62. art. 1. ad 3. Et quæſt. 57. art. 5. ſtatuit Angelos beatos ſucceſſu temporis videre multa myſteria Dei; non quia intueantur de nouo diuina decreta; hæc enim videri de nouo non poſſunt, niſi de nouo videantur cuncta quæ neceſſario identificantur cum decreto exiſtente; ſed quia videntur in clara Dei reuelatione. Niſi hoc vltimum explicare velis de cognitione creaturarum in Verbo vt in ſpeculo iuxta modum cognoſcendi creaturas in Verbo, ſupra à nobis expoſitum.

Creaturæ in Dei ſapientia quomodo cognoſcantur.

15. Obiices non poſſe Auguſtinum exponi de viſione creaturarum in reuelatione creata Dei clare cognita: quoniam dicto cap. 7. agit de cognitione matutina Angelorum, quæ non differt à viſione beatifica: ait namque illam matutinam cognitionem eſſe *lucem illius ſanctæ ciuitatis Hieruſalem, quæ eſt mater noſtra*, quæ lux non differt à lumine gloriæ. Et ideo illo cap. 29. aiebat per lucem hanc, *melius noſci Trinitatem, quam nos ipſi nobis cogniti ſumus*.

Quæ ſit iuxta Auguſtinum cognitio matutina & veſpertina

16. Si hæc obiectio contendat cognitionem matutionam Angelorum iuxta Auguſtinum neceſſario eſſe viſionem claram Dei, audienda non eſt: nam Auguſtinus de Geneſi ad litt. lib 4. ſupponit primam Angeli cognitionem fuiſſe matutinam per quam cognouit creaturam in Verbo ſaltem reſpectu aliorũ dierum extra primum, qui omnes iuxta ipſum conſtituunt vnum diem, ac proinde dicendum eſt nomine cognitionis matutinæ intelligi etiam claram Dei reuelationem proponentem clare obiectum vt exiſtens in mente Dei. Reſpectu huius adveſperaſcit notitia fidei, quia obſcura eſt, & naturalis cognitio, quia inſufficiens eſt ad conſecutionem illius claritatis, quæ eſt viſio beatifica, & perfecta cognitio matutina; naturalis enim cognitio non ſufficit ad eliciendos actus meritorios beatitudinis; ac proinde illa lux non poteſt creſcere in diem perfectum, & lucem plenam, quæ matutina dicitur, quia neſcit declinare in veſperam. Opus igitur eſt vt cognitio dicatur matutina, vt ſit perfecta viſio beatifica vel conducat ſua claritate ad conſecutionem perfectæ lucis matutinæ. Hinc eſt vt Auguſtinus dict. lib. 11. de ciuit. Dei cognitionẽ illam matutinam diſtinctam à viſione beatifica vocauerit mane cum refertur ad laudem dilectionemque creatoris; quia ſic ad beatitudinem, ſeu plenum diem qui neſcit veſperam ſanctos Angelos perduxit, & noluit illam appellare diem, vt diem vocat viſionem beatam 4. de Geneſ. ad litt. cap. 3.

In prauis Angelis noluit admittere cognitionem ſimpliciter matutinam, ſed tantum ſecundum quid, 17.
quia in ratione cognitionis matutinæ ſimpliciter conſtituitur per connotationem ad diem perfectum viſionis beatificæ, & mane æternitatis, quo caruerunt Angeli; eius namque lux cito fuit obſcurata & facta eſt nox, & tenebræ, ac proinde non fuit proprie matutina, quia mane connotat diem perfectum vt futurum. In bonis Angelis agnoſcit veſperã, non tamen noctem, & nomine veſperæ intelligit omnẽ cognitionem naturalem, & ſupernaturalem, quia ad cognitionem matutinam cõparata decoloratior eſt. Vtraque cognitio, ſcilicet matutina & veſpertina ſimul duratione fuit in Angelis bonis vt docet Auguſt. 4. de Geneſ. ad litt. cap. 24. & 32. Senſus Auguſtini hic eſt. Pro primo ſigno ante omnes creaturas conſiderat exiſtentiam Angelorum mox in ſequenti ſigno rationis conſiderat naturalem cognitionem, qua Angelus ſe ipſum intuetur, & in ſe ipſo alia cognoſcit, & pariter pro ſigno illo aliove ſequenti conſtituit in Angelo ipſo cognitionem obſcuram fidei aliquorum obiectorum, & hæc eſt veſpera, à qua incipit primus dies: nam iuxta ipſum in primo die veſpertina cognitio præceſſit matutinã; pro ſequẽtibus vero præceſſit matutina cognitio veſpertinam, per quã naturali cognitione videbãtur creaturæ in ſe ipſis vt iam factæ. Hanc differentiam inter opus primi diei, & aliorum aduertit lib. 2. de Geneſi ad litt. cap. 6. 7. & 8. & lib. 4. cap. 22. Poſt primam illam veſperam in alio ſigno conſtituit mane, videlicet claram reuelationem plurium obiectorum; quæ Deus decreuerat producere, & hæc lux matutina quaſi luciferi matutini creuit mediis operibus vſque in perfectum diem æternitatis, ſeu viſionis beatificæ. Poſtea intelligitur aliud veſpere ſeu cognitio alia veſpertina, per quam creaturæ, quæ per claram Dei reuelationem viſæ fuerant vt faciendæ, videbantur naturali cognitione vt iam factæ ſeu productæ extra cauſas: nam vt ipſe inquit lib. illo 4. de Geneſi ad litt. cap. 29. prius Angelus nouit creaturam in Verbo, & deinde in ipſa creatura, & cap. 32. inquit *Mens Angelica pura charitate inhærens Verbo Dei, poſteaquam illo ordine creata eſt, vt præcederet cætera, prius ea vidit in verbo Dei facienda, quam facta eſſent.* Prius dixerat vidiſſe illa vt facienda, & proſtremo vidiſſe illa iam facta. Sic compoſuit Auguſtinus vnum integrum diem perfectum ex pluribus diebus abſque nocte: nam concludit primum diem ex primo veſpere ac primo mane, & ex omnibus cognitionibus matutinis, & veſpertinis abſque nocte componit diem integrum plenum, & perfectiſſimum. Et quia ſecundus dies incipit à cognitione creaturarum in clara Dei reuelatione, ideo incipit non à veſpera, ſed à mane, & per cognitionem earumdem creaturarum in ſe ipſis pro ſigno illo, pro quo intelliguntur factæ conſtituitur veſpera; quo ordine multiplicantur dies, vſque ad viſionem

beatificam

beatificam, quæ constituit perfectum diem. Vespertinaque cognitio nusquam per relationem ad Deum fit matutina, sed quando ipsa in Deum refertur, statim incipit mane quia per relationem illam in Deum obtinetur à Deo clara notitia supernaturalis constituens mane vt latius in proprio loco explicandum est.

Sect. III.

Vtrum videat Christus per visionem beatificam ipsammet visionem vt existentem? & an per eandem formalitatem visio supra se ipsam reflectat?

1. PRima opinio est aientium visionem beatam Christi non videre seipsam vt existentem, quia obiectum visionis intuitiuæ debet esse prius ipsa notitia, & nihil potest esse prius seipso. Sic sentit Bernal hic disp. 34.n. 25. Videtur tamen sibi contrarius n. 18. nam cum sibi opposuisset obiectum liberum, seu simpliciter contingens prius debere esse iuxta ordinem diuinæ prædestinationis, seu permissionis, quam intuitiua cognitio eiusdem obiecti, respondet posse obiectum cótingens, eiusque visionem concomitanter decerni, ac proinde pro eodem signo habebunt futuritionem, & nulla res alteri præsupponetur. Quod si hoc verum sit non est cur visio non videat seipsam vt existentem. Neque est cur dicat obiectum simpliciter contingens visionis intuitiuæ, rebus vt nunc existentibus debere prius esse quam sit visio ipsa, quia si semel non implicat obiectum contingens visionis intuitiuæ se habere concomitanter cum visione, non erit cur dicamus ita de facto non euenire. Neque video cur debeat in hanc rem assignari discrimen inter obiectum contingens, & obiectum necessarium: nam si semel necessarium obiectum non debet præcedere intuitionem sui vt ipse fatetur num. 16. non est cur contingens obiectum intuitionem sui præcedat.

Bernal.

2. Alter eiusdem asserti patronus est Petrus Hurtado non solum in præsenti, sed in Philosophia etiam disp. 10. de anima sect. 4. quem sequuntur ex modernis non pauci, indeque cum eodem Hurtadio probarunt non posse in Deo à creatura videri omnia, quæ continentur in ipso formaliter, & eminenter, quia cognitio creata nequit distinctè reflectere supra seipsam etiam vt possibilem, ac proinde per vnicum actum non possunt videri in Deo omnes creaturæ. Impugnarique solet hoc placitum, quia non dicitur Deus incomprehensibilis, eo præcisè, quod vna creatura lateat cognoscentem. Hæc tamen impugnatio non est magni ponderis, quoniam si firmius esset discursus ille, non solum vna creatura lateret cognoscentem, sed etiam creaturæ infinitæ specificè diuersæ, quæ super illam visionem reflectere possent: quoniam si cognitio nequit reflectere supra seipsam, neque potest esse reflexiua supra cognitionem reflectentem supra se.

Pet. Hur.

3. Attamen ille discursus alio ex capite deficit ad probandam Dei incomprehensibilitatem: nam Angelus dicit essentialem ordinem ad cognitionem qua comprehenditur, ac proinde ad comprehensionem illius necessarium etiam esset comprehensionem reflectere supra seipsam, quod est impossibile in illa sententia, ac proinde non solum Deus, verum etiam Angelus esset incomprehensibilis. Propter hoc argumentum distinguit author ille duplicem comprehensionem, alteram habitualem, & actualem alteram. Comprehensio, quã vocat actualem, est actualis cognitio quidditatiua causæ, & omnium effectuum, qui in ipsa continentur: habitualis vero comprehẽsio est facultas ad cognoscendum singulos effectus ex vi causæ cognitæ. Ex hac doctrina respondet obiectioni affirmando Angelum non se comprehendere comprehensione actuali, sed habituali, quia quilibet actus Angeli potest ab ipso Angelo per actum reflexum dignosci.

Impugnatur primò.

Adhuc tamen vrget obiectio: nam certum omnino est esse proprium solius Dei esse incomprehensibilem etiam diuinitus, nullamque esse creaturam, quæ diuinitus comprehendi nequeat ab aliqua creaturã, vt in disp. præcedenti ostendi: hæc autem incóprehensibilitas propria solius Dei nó est illa habitualis, quam hic author explicat: quin potius cogitur ipse asserere Deum esse comprehensibilem a creatura comprehensione illa habituali; si quidem nulla est cognitio creata circa Deum, quæ non possit cognosci per aliam, ac proinde si Angelus est habitualiter comprehensibilis à se, quia nulla est cognitio supra quam nequeat reflectere, illam agnoscens in semetipso, etiam Deus habitualiter comprehẽdi poterit, quia nulla est visio creata Dei, quæ in Deo cognosci nó possit per aliam: igitur dum de Deo enunciatur esse incomprehensibilem etiam diuinitus, sermo est de propria comprehensione actuali. Quo fit vt neque Angelus à seipso posset comprehendi diuinitus; quoniam Angelus nequit in semetipso cognoscere per comprehensionem illum met actum, qui diceretur comprehensio, ergo non se comprehenderet. Dices Angelum non dicere ordinem ad cognitionem, per quam seipsum diuinitus comprehenderet actualiter, quia illa cognitio est supernaturalis, & entitas naturalis Angeli non dicit transcendentalem respectum ad effectum supernaturalem; & ideo non deberi in tali causa cognosci illum effectum, quanuis ipsa causa actualiter comprehendatur; quia ille effectus non continetur in illa causa sicuti creaturæ continentur in Deo. 4.

Sed contra est quia licet demus ad comprehensionem causæ non requiri vt in ipsa cognoscantur effectus, qui per potentiam obedientialem à tali causa dimanant, non erit locus negandi lumen gloriæ esse incomprehensibile diuinitus; nam ipsum ordinem dicit ad omnes visiones repræsentantes plures, vel pauciores creaturas in Deo, ergo qui comprehendit lumen, debet videre ipsam comprehensionem luminis; nam opus est intueatur visionem, quæ dicit ordinem ad illam comprehensionem. 5.

Cõfirmatur.

Comprehensio luminis gloriæ in Deo supra seipsum reflectit.

Hoc eodem exemplo luminis gloriæ directius ad scopum nostrum oritur impugnatio prædictæ sententiæ, & ostenditur cognitionem posse reflectere supra seipsam: nam in Deo viso non solum possunt videri creaturæ, sed etiam comprehendi, & consequenter lumen gloriæ in Deo viso comprehendi potest per visionem quæ causatur à lumine, igitur nequit illa visio non cognoscere seipsam, quia lumen transcendentaliter refertur ad ipsam, requiriturque ad comprehensionem causæ cognoscere effectus omnes, quos transcendentaliter respicit, quosque per virtutem sibi naturalem producere potest. Ratio etiam cur in Deo possit cognitio seipsam cognoscere facilis est; etenim cognitio seipsam in Deo cognoscens, non habet seipsam pro obiecto primario, sed secundario duntaxat; nihil autem impedit, quominus idem habeat seipsum pro obiecto secundario: etenim cognitio non 6.

Secundo,

non debet prouenire ab obiecto secundario, sed primario, & cognitio, qua cognoscitur effectus in causa, non debet causari ab effectu, sed à causa.

7. Neque percipio cur idē vt possibile nō possit esse obiectum primarium sui ipsius: quoniam obiectum possibile repræsentatum vt tale, & quatenus non implicat contradictionem non debet esse causa illius actus quo cognoscitur; res enim possibilis vt talis nullum influxum, nullamque intrinsecam præcedentiam habere potest respectu cognitionis, per quam cognoscitur. Vnde licet in plurium sententia Deus cognoscat creaturas possibiles in se ipsis, ipsæ non sunt ordine rationis priores quam diuina cognitio ipsarum. Simile etiam est in ente rationis, quod minime rationis ordine præcedit cognitionem, per quam cognoscitur, siue cognoscatur directè, & immediatè, siue indirectè, & mediatè.

Cognitio vt possibili potest esse obiectum primarium sui.

8. Indeque gradum facimus vt probemus eandem cognitionem posse cognoscere se ipsam vt existentem, quia si semel statuitur opus non esse vt obiectum præcedat rationis ordine notitiam sui, non erit cur obiectum repræsentatum vt existens debeat præcedere cognitionem. Confirmatur, Verbum diuinum procedit ex cognitione intuitiua sui ipsius; quoniam illa cognitio ex qua procedit non solum est quidditatiua, sed terminatur ad Verbum vt existens pro signo sequenti. Rursus cognitio qua Deus primo seipsum comprehensiue intuetur, videt amorem necessarium ipsius Dei vt existentem pro signo sequenti ad cognitionem, neque præsupponitur amor ad illam cognitionem; repugnat namque illa mutua prioritas, ergo non requiritur præcedentia obiecti respectu cognitionis intuitiuæ.

Potest cognitio supra se vt existentem reflectere.

Non semper obiectum præcedit cognitionem intuitiuam.

9. Confirmatur secundo, solum videtur desiderari præcedentia obiecti respectu cognitionis intuitiuæ, quando obiectum à cognitione distinctum determinat ad cognitionem: nam quoties determinat vnum ad existentiam alterius prouenientis à diuersa virtute, illud genus determinationis est aliqua præcedentia, vt in tract. de scientia Dei late monstraui: at vero si obiectum non determinet ad existentiam scientiæ distinctæ, sed aliunde præsupponatur determinatio vtriusque ad existendum, non est cur obiectum debeat præcedere scientiam: solum enim desideratur præcedentia obiecti, vt nō coexistant scientia & obiectum quasi casu Quare si Deus concomitanter decernat existentiam obiecti, & notitiam ipsius obiecti vt existentis; non est cur obiectum debeat præcedere intuitionem illam; quia ex vi prioris diuini decreti intelligitur sufficiens determinatio, vt obiectum, & scientia coexistant, & ideo illa simultanea existentia non est quasi casualis, & per accidens respectu scientiæ; quia scientia præsupponit decretum de scientia obiecti.

Vnde dignoscatur an præcedere debeat.

10. Hinc etiam intelligitur causa cur idem actus possit supra seipsum vt existentem reflectere; quia ex ipsa natura scientiæ illius oritur vt non casu, & quasi per accidens respectu illius scientiæ, & modo enuntiandi ipsius existat obiectum, quia obiectum non differt ab illa, & ipsa cognitio vt existens per se ipsam est omnino inseparabilis ab existentia sui, & in genere causæ formalis determinat ad cognitionem sui, quia ipsa est forma cognoscens seipsam Propter eandem rationem potest cognosci obiectum vt possibile, quin ipsum obiectum præcedat cognitionem; quia veritas omnino necessaria, & non contingens, non requirit ex parte sui intrinsece munus determinandi ad cognitionem, quia ex vi causæ ipsius intelligi potest sufficiens determinatio ad illam scientiam, & intellectus diuinus independenter ab aliqua determinatione obiecti creati, est determinatus ad cognitionem illius veritatis. At vero obiectum liberum contingens, quia non habet determinationem in causa ad existendum, determinat per se ipsum vt cognoscatur à Deo vt existens, quia neque in aliquo decreto diuino præerequisito ad existentiam obiecti potest habere determinationem ad existendum.

11. Postquam hāc doctrinam apud me statueram, vidi illam approbatam à nostro Bernal dicta disp. 34. sect. 1. num. 19. vbi docet posse Deum antequam existentia Pauli præsupponatur decreta, sic statuere, *volo, vt Petrus Paulum videat existentem*, per quē actum visio illa, & obiectum ipsius, nimirum Paulus accipiunt futuritionem, indeque infert obiectum contingens non debere præcedere cognitionem intuitiuam ipsius vt existentis, licet obiectum alioqui posset decerni independenter à tali visione, & absque respectu ad illam; visio autem decerni non possit nisi dependenter ab obiecto, siue cum respectu ad ipsum. Sic etiam concomitanter possunt decerni & existere animus rationalis, & vnio ipsius ad corpus, licet vnio non possit decerni nisi dependenter ab animo, neque possit existere, nisi existente illo animo rationali, quē vnit, animus vero possit decerni absque depēdentia ab illa vnione, sine qua etiā potest primo existere non solum diuinitus, sed modo connaturali; quia potuit per vnionem aliam vniri corpori. Quare non est cur assignemus in hoc differentiam inter obiecta necessaria, & contingētia; sed quemadmodum plurima sunt obiecta necessaria, quæ ex parte sui non possunt præcedere scientiā, ita & obiecta contingentia possunt nullam habere antecessionem respectu cognitionis ipsorū, quāuis illa cognitio sit omnino certa, & intuitiua.

Bernal.

12. Ex ipsa scientia diuina ostenditur non obscure necessarium non esse vt obiectum præcedat cognitionem intuitiuā sui, & posse aliquam cognitionem supra se ipsam vt existentem reflectere: nā Deus per cognitionem necessariam non solum videt seipsum, sed videt se videre seipsum; nulla enim veritas latet diuinum intellectum, & præcipue ignorare nō potest se esse beatū, & cognoscere seipsum, ergo quia illa cognitio, qua se cognoscit pariter suprà seipsam vt existentem reflectit, igitur simili modo potest humanitas Christi per visionē beatificā cognoscere non solū Deū, sed cognoscere reflexe se intueri Deū.

13. Propter hoc argumentum Lugus disp. 19. n. 14. concedit etiam visionem Christi cognoscere seipsam reflexe, quia licet fortassis creata cognitio nequeat seipsā habere pro obiecto immediato, & primario, quia non potest per speciem sui mouere ad seipsam, potest tamen seipsam habere pro obiecto secundario cognito in alio, à quo determinetur intellectus ad cognitionem sui, & aliorum in ipso. Allegat Bernal supra n. 21. Cardinalē de Lugo pro sentētia aientium visionem beatam animæ Christi non seipsam intuitiue cognoscere, in quam partem propendet Lugus n. 22. non quia idem actus non possit cognoscere seipsum vt existentem; hoc enim supra libenter admisit, sed propter aliud argumentum, cuius mentio fiet in sectio. proximè sequenti. Constituit tamen Lugus num. 14. in eadem visione Christi seipsam intuente infinitas formalitates virtualiter distinctas, & realiter identificatas, quarum prima videat Deū, & secunda videat se videre Deū, & tertia videat quod illa visio non solū videt Deū, sed etiam seipsam, & sic proceditur absque fine per constitutionē infinitarum formalitatū, quarum singulis conueniat vnum prædicatum, & obiectum

dire

directum, quod non conueniat alteri. Idemque similiter affirmat de cognitione increata, quæ non per eandem formalitatem, sed per diuersas est directa, & reflexa.

15. Si autem inquiramus ab ipso cur simili distinctione formalitatum, non aiebat Christum per visionem beatificam cognoscere suos actus liberos immediate ortos ab ipsa visione, quia non videbuntur per formalitatem illam dirigentem ad tales actus, sed per aliam, quæ minime sit principium illorum actuum? Respondebit non posse constitui cum vera identitate has formalitates in Christo, quas argumentum astruere conatur; quia vna formalitas poterit separari realiter ab alia: si quidem manente illa formalitate dirigente ad efficientiam actus liberi, potuit actus liber non elici, & consequenter potuit manente prima illa formalitate dirigente ad effectionem illius actus liberi, deficere alia, quæ talem actum intuetur vt existentem: atqui in creatis pugnat cum identitate huiusmodi separabilitas, quoniam separabilitas est in creatis certissimus index distinctionis realis. Adhuc tamen est difficilis responsio, quia non percipitur cur in creatis potius separabilitas sit signum realis distinctionis quam conuenire à parte rei ante opus intellectus vnum prædicatum vni formalitati, quod non conueniat alteri, Ideoque plurimi admittunt deficere realiter in creatis denominationes intrinsecas identificatas cum entitate, quin deficiat entitas.

16. Illud specialiter modo reiiciendum est, quod nolit admittere eandem formalitatem supra se reflectere, & ad implexas difficultates infiniti in actu recurrat: etenim non est cur cognitio nostra non possit reflectere supra se ipsam secundum eandem formalitatem, vt quæ supra dixi, ostendunt, quia non requiritur vt obiectum concurrat ad cognitionem, vt ipse fatetur, quando obiectum non est primarium, sed secundarium, & in alio cognoscitur. Neque illa differentia inter obiectum primarium & secundarium in ordine ad fundandam possibilitatem, vel impossibilitatem reflexionis quidquam proficit, vt quæ supra apposui satis suadent. Neque est cur potius admittamus infinitudinem illam reflexionum, quam vnicam formalitatem in se reflectentem, nam eadem formalitas indiuisibilis reflectit supra se ratione actus intellectus, aut iudicij, ac proinde eadem formalitas virtualiter indiuisibilis potest expresse cognoscere Deũ affirmando etiam se videre Deum & se ipsam, vti eadẽ formalitas cognitionis quin in plures virtualiter distinctas diuidi possit, attingit in Deo plures creaturas, & iudicium quo negamus hominem esse equum est eadem indiuisibilis formalitas virtualiter, attingitque plura obiecta.

Visio beata Christi supra se ipsam reflectit nec infinitas reflexiones virtualiter distinctas includit.

17. Neque minoris est incommodi ponere in Christo infinitas illas reflexiones virtualiter distinctas, quã infinitos actus virtualiter distinctos; nam qualibet ex illis formalitatibus æquiualet vni actui, & rursus multiplicantur aliæ difficultates non leues dum solum virtualiter distinguuntur illæ formalitates; quoniam formalitas directa prius pro aliquo signo terminaret realem productionem, quam reflexa, quod in eadem entitate reali creata est intelligibile: alioqui etiam vna formalitas posset esse virtuale principium alterius. Ponerenturque in Christo Domino infinitæ formalitates identificatæ cum aptitudine, vt vna separaretur realiter ab alia, quia vi cognitionis reflexæ supra visionem Dei, potuit moueri Christus ad libere agendum Deo gratias pro dono visionis, & exequendum aliquod diuinum beneplacitum in gratiarum actionem; hic autem actus repræsentatur vt libere futurus per aliquam formalitatem visionis; alioqui per alium actum videretur vt futurus, & in hoc secundo ponendæ essent infinitæ etiam reflexiones, vel asserendum per visionem beatam videri hunc actum, reflexum, & consequenter per visionem etiam beatificam videretur ille actus liber Christi. Præter id, alia via ostenditur aliquam formalitatem visionis supra se reflectere, quia ipse vltro fatetur Christum per scientiam beatam cognoscere omnes actus liberos aliorum beatorum, & proprias operationes liberas, quæ ab ipsa visione non procedunt, atqui plures operationes liberæ aliorum Beatorum, & ipsius Christi possunt reflectere supra beatificam visionem Christi, & non possunt videri tales operationes per visionem vt est prima formalitas directa; quoniam hæc supponitur ad reflexiones illas, ergo videntur liberæ illæ reflexiones per formalitatem aliam reflexam visionis Christi; atqui hæc formalitas habet essentialem respectum ad alios actus liberos quos præsupponit; ac proinde potuit non esse non existentibus illis operationibus liberis, quas vt existentes respicit, prima vero formalitas non potuit deficere per defectum illorum actuum liberorum, quia illos non repræsentat, sed potius ipsi præsupponunt ipsam visionem.

Obiectant qui existimant non posse eandem cognitionem supra se reflectere. Cognitio est imago obiecti, ergo debet procedere ab ipso obiecto; nam de ratione imaginis est procedere ab imaginato: atqui nihil potest procedere à se ipso, ergo nulla cognitio potest se ipsam habere pro obiecto. Respondetur falsum esse omnem cognitionem debere esse imaginem obiecti, si loquamur de imagine proprie sumpta, vt satis probant cuncta, quæ in confirmationem sententiæ nostræ protulimus. Quando vero asseritur cognitionem esse imaginem obiecti, sermo est de intuitiua cognitione creata respiciente directe obiectum distinctum, quia in ipsis obiectis est quædam inclinatio, vt per se, vel per substitutum concurrant ad illas cognitiones. Sic etiam dicitur ex obiecto & potentia gigni notitiam, quod vniuersim verum esse non potest; nam cognitiones terminatæ, ad entia possibilia realia, vel ad negationes possibiles, aut existentes, vel ad entia rationis, minime generantur ab ipsis obiectis; illæ etiam cognitiones quæ sub ratione communi tendunt etiam ad se ipsas, non procedunt ab obiectis, sicut neque cognitio obiecti per species alienas, vt cognitio Angeli per species corporis non procedit ab ipso Angelo. Intelligendæ sunt propositiones illæ, *Cognitio est imago obiecti; ab obiecto & potentia paritur notitia*, sicuti intelligitur illa, *oportet intelligentem phantasmata speculari*, quæ non potest intelligi de quouis intelligente, sed de illo qui capax est speculandi per phantasiam, ita propositiones illæ exponendæ sunt de cognitionibus, quæ respiciunt obiecta ex modo ipso existendi non incapacia vt influant in cognitionem. 18.

Qualis cognitio intuitiua sit imago obiecti.

Qualiter intelligatur illud ab obiecto & potentia.

Sect. IV.

An visio beata Christi suam æternam durationem intuatur.

Negatiuæ sententiæ adhæret Lugus disp. 19. sect. 1. num. 19. quem imitantur ex Neotericis non pauci, neque leui fundamento innixi; quia scilicet, si visio suam æternam durationem intueretur, esse ex propria ipsius quidditate indefectibilis 1.

Lugus. Negantis sententiæ fundamentũ

bilis, quia nullus esset possibilis euentus in quo destrueretur, postquam semel fuit producta. Neque satisfacit responsio asserentium illam impotentiam destruendi visionem non lædere diuinam libertatem, aut eius dominium, quia est impotentia consequens, eo quod per se supponat diuinum decretum de illa producenda, quod pariter est decretum de illa conseruanda, quia conseruatio visionis non differt à prima productione: quoniam si responsio hæc subsisteret, idem posset dici de aliis innumeris entitatibus, nimirum per se supponere diuinum decretum de ipsis in perpetuum conseruandis, neque Deum videre possibilem casum, in quo possent produci, & postea destrui. Estque alienum à vero existimare illam impotentiam esse consequentem; quia non tam oritur à diuino decreto, quam ex repugnantia intrinseca ipsius met creaturæ, quia non posse aliter decernere Deum habet ex intrinsecis prædicatis ipsius creaturæ, & cognitio repræsentans talia prædicata præcedit decretum ipsum; impotentia autem aliter decernendi de creatura illa sufficienter prouenit ex illa scientia simplicis intelligentiæ antecedenter repræsentantis propriam illam quidditatem creaturæ, nam posita illa scientia omnino impotens est Deus decernere destructionem illius creaturæ. Sic etiam Angelus impotentia antecedenti diceretur indefectibilis si essentiale illi esset ob suam excellentiam, ne posset Deus vlla ratione decernere etiam diuinitus ipsius annihilationem postquam semel existeret.

2. Respondet Amicus in præsenti disp. 19. sect. 2. n. 28. visionem beatificam posse dupliciter considerari, vno modo, quia visio Dei, altero quia visio beata est. Primo modo non implicat à Deo destrui; secus vero secundo modo, quia sic inuoluit decretum Dei actu manifestatum Beato de perenni conseruatione eiusdem visionis. Hæc tamen euasio nihil difficultatis euacuat; quia hæc visio essentialiter est non solum visio Dei, sed beatifica visio, ac proinde ex sua essentia adfert, ne Deus possit in aliquo euentu decernere absolute destructionem illius entitatis. Neque obstat existentiam illius visionis supponere diuinum decretum quia antecedenter ad illud decretum intelligitur impotentia decernendi destructionem illius actus. Potuit quidem Deus non decernere existentiam illius visionis nulla tamen erat potentia ad decernendum aliquo decreto existentiam pro solo tempore finito, & decernendam destructionem postquam semel existat, si visio solum connaturaliter exigeret suam destructionem, ita vt diuinitus in aliquo casu possibili posset à Deo destrui, licet Deus per diuinum decretum efficaciter statueret illam in perpetuum conseruare, illa impotentia destruendi creaturam esset consequens, quia non proueniret ex intrinseca natura ipsius visionis, aut scientiæ simplicis intelligentiæ, per quam Deus videt quidditatem illius visionis: at vero dum visio ex propria quidditate habet, ne postquam semel existit possit destrui, nequit illa impotentia non esse antecedens, vt probatum est.

Responsio Amici.

Non satisfacit.

3. Cum præcedenti responsione coincidit alia Petri Hurtado tract. de fide disp. 19. sect. 3. asserentis terminos repugnantes contineri in argumentatione: quia supponit decretum efficax visionis æternæ & adhuc hoc supposito probare nititur visionem posse destrui, ac proinde duo inter se pugnantia in argumento imbibuntur. Verum debuisset attendere hic author intentum argumenti, est namque ostendere talem visionem duo implicatoria coniungere, & ideo non posse admitti visionem creatam, quæ suam æternam durationem intueatur, quia talis visio, quâ parte creatura est deberet ex propria quidditate non impedire potestatem illam destruendi, quamuis semel existeret, ac proinde non posse ex sua quidditate essentialiter secum afferre decretum illam conseruandi in perpetuum: aliunde vero supponitur ex propria essentia secum coniugere in omni euentu possibili decretum illam conseruandi in perpetuum, quia essentialiter est vera, & repræsentat se in perpetuum duraturam. Ideoque argumentum directe eo tendit vt monstret nullam ex visionibus creatis possibilibus constituentibus beatitudinem nostram, quæ essentialiter sunt veræ videre suam æternam durationem, ac proinde visionem beatificam non habere essentialem exigentiam perpetuo durandi, sed quandam connaturalitatis exigentiam, qualem habet Angelus, & anima rationalis.

Petri Hurtado responsio

Insufficiens.

4. Alij difficultate pressi non formidarunt fateri visionem beatificam ex propria quidditate esse indefectiblem; quia non pugnat cum perfecto Dei dominio impotentia destruendi entitatem ex suppositione quod semel existat; quia non existit nisi ex suppositione diuini decreti, & ex parte creaturæ illius non distinguitur existentia ab eius duratione. Vnde quemadmodum non est contra potestatem Dei vtendi creatura non posse non illam producere ex suppositione quod decreuit illam producere, ita quando ex parte creaturæ idem est existere, & in perpetuum conseruari, non erit contra potestatem Dei non posse non conseruare creaturam ex suppositione diuini decreti de ipsa producenda, quia idem est decretum de illa producenda ac de illa conseruanda. Hæc tamen responsio toleranda non est, quam in præcedenti tract. fuse disieci, ostendens omnino repugnare creaturam de se essentialiter indefectibilem ex suppositione quod semel existat, & conseruationem esse debere nouum beneficium distinctum à dono primæ productionis: alioqui stando rationi naturali probari non posset Angelum, & animam rationalem non gaudere omni illa indefectibilitate. Quod si creatura exigens durare per diuersas durationes non posset habere illam indefectibilitatem, neque possibilis erit creatura, quæ polleat indefectibilitate illa, licet dicas durare per se ipsam, quia ipsamet productio est titulus diuini dominij, & potestatis priuandi creaturam sua existentia: sicut enim qui plantat vineam efficitur dominus vineæ cum potestate destruendi ipsam, ita Deus eo quod creaturas, tanquam causa continens illas adæquate causet acquirit potestatem destruendi ipsas. Quare chimericum est fingere creaturæ durationem non differre ab eiusdem existentia: alioqui neque posset ostendi Deum immediate concurrere ad omnes, quoniam ex potestate Dei destruendi creaturas immediate pro suo libito absque positione contrarij, vel destructione causæ probatur communiter Deum immediate influere in omnes effectus.

3. Responsio

Exploditur.

Implicat creatura, quæ semel existens postuletin perpetuũ essentialiter permanere.

Duratio rei creatæ ab eius existentia distinguitur.

5. Quarto tentarunt alij elidere difficultatem, & asserebant visionem beatificam licet sit essentialiter vera, posse destrui, quia propositioni non conuenit esse veram nisi quatenus intelligitur vnita subiecto cui repræsentat obiectum; quia si propositio separetur à subiecto non est proprie iudicium affirmatio, aut negatio, sed quædam solum intentionalis repræsentatio obiecti radicaliter affirmans, aut negans, quatenus eo ipso quod vniatur subiecto capaci affirmandi, aut negandi, redditur per ipsam formaliter ipsum subiectum affirmans, aut negans. Quare propositio in ratione affirmationis, vel negationis completæ & iudicatiuæ constituitur in obliquo per vnionem ad subiectum affirmans, aut

4. Responsio

aut negans vt *quod*. Supponit hæc solutio opinionem valde probabilem in Philosophia, intellectionem, videlicet, posse existere quin vniatur potentiæ vitali. Hanc opinionem impugnatunt nonnulli, quia saltem vnio essentialiter affixa veritati illius enuntiationis non posset deficere postquam semel extitit, quoniam vnio illa nequit diuinitus separari à subiecto, neque potest esse absque affirmatione illius veritatis. Verum hæc obiectio nullius est momenti, quia licet illa vnio annexam haberet essentialiter affirmationē potuit destrui illa vnio, & loco illius succedere talia. Neque est inconueniens si aliqua entitas habeat essentialem connexionem cum existentia æterna huius vel illius creaturæ vagè, aut etiam huius in particulari, vt patet in reuelatione per quam affirmetur animum rationalem perpetuo duraturum. Omnesque beati sciunt ipsos sine fine duraturos.

6. Aliunde est imperceptibilis illa solutio; quoniam repræsentatio illa intentionalis visionis, esto separetur à subiecto est affirmatio, seu iudicium: non enim potest constitui in ratione iudicij, & affirmationis in actu secundo per vnionem, aut per subiectum, sed duntaxat per se ipsam; quia licet illam visionem consideremus separatam à subiecto ex vi actualis repræsentationis differt à simplici apprehensione, nec non à composita, quæ nihil affirmat, vel negat, licet apprehendat subiectum, copulam, & prædicatum, nec differt iudicium etiam separatum ab intellectu ab illis apprehensionibus, nisi quia tendit proferendo sententiam; nam formalis ratio iudicij consistit adæquate in modo tendendi intentionali; non enim apparet cur modus apprehendendi debeat esse adæquate, & completè intentionalis, non autem modus iudicandi. Quare sicut apprehensio in ratione apprehensionis non constituitur per vnionem ad subiectum, sed separata ab illo retinet integre conceptum apprehensionis, ita & iudicium, quamuis à subiecto separetur necessario retinebit integre conceptum iudicij. Elidicur.

7. Et ne terminorum varietate rem obumbres, inquirendum est primo an ille actus intentionalis, qui vnitus subiecto est hoc iudicium, *Petrus currit* postquam separatur à subiecto correspondeat his vocibus *Petrus currit*: nam si correspondet illis vocibus, constat subiecto, copula & prædicato, & constat copula actualiter vniente subiectum cum prædicato, vt clarius cernitur in hac propositione, *Homo est animal rationale*, & copula illa in modo copulandi intentionaliter differt ab apprehensione complexa subiecti, copulæ, & prædicati, vi cuius nihil affirmatur, ac proinde est copula iudicatiua, & affirmans actu *vt quo*. Explico adhuc argumenti vires, ille actus, qui vnitus subiecto constituit hoc iudicium *Petrus currit*, etiam si separetur à subiecto correspondet illis vocibus *Petrus currit*: nam est actus intentionalis, qui necessario correspondet aliquibus vocibus, alioqui non possemus explicare modum repræsentandi quem habet, sed quatenus præcisè habet modum tendendi correspondentem vocibus his, est suo obiecto conformis, ac proinde vt sic præcisè intelligitur verus. Neque illa conformitas, quam cum obiecto habet ille actus intentionalis extra subiectum est alia à conformitate, quam habet postquam actus vnitur intellectui, igitur semper in actu illo, siue sit intra, siue extra subiectum reperitur iudicatiua conformitas cum obiecto, ergo dum existit extra intellectum est vera affirmatio.

8. Confirmatur, Hæc intentionalis apprehensio simplex, *Homo*: licet sit extra intellectum semper actu respicit obiectum, & repræsentat hominem, ergo & hoc iudicium, *Homo est animal rationale* adhuc existens extra intellectum respicit actu obiectum, & per vnionem non habet nouum respectum ad obiectum, prout habet rationem obiecti; quoniam vnio non est aliquis intentionalis respectus ad obiectum: atqui iudicium, & affirmatio, consistunt in actuali respectu intentionali ad obiectum, ergo ille actus, quamuis careat vnione ad intellectum est verum iudicium, & affirmatio in actu secundo.

Quinto respondet Ripalda de ente supernaturali disp. 59. visionem beatificam posse diuinitus esse falsam, ac proinde licet affirmet perpetuam sui durationem non esse indefectibilem de potestate absoluta Dei. Hæc responsio in se continet doctrinam nimis falsam, & frustra statuit Beatum cognoscere suam visionem duraturam in æternum potius enim hoc negandum esset, quia sufficeret si Beatus cognosceret visionem exigere connaturaliter in æternum durare; nam per absolutam affirmationem de permanentia visionis in æternum non redderetur Beatus magis securus de perpetuitate suæ beatitudinis, quam si solum affirmaret visionem ex natura rei non fore destruendam, semper enim esset verum miraculose posse à Deo destrui visionem. Essetque satius existimare Beatum minime affirmare absolute visionem duraturam in perpetuum, quia non repugnat genus cognitionum erga obiectum etiam contingens cui repugnet falsitas: ergo sub hoc genere maxime continebitur visio beatifica. 9. Responsio Ripaldæ. Vrgetur.

10. Ferendumque non est illud assertum, nimirum visionem beatam diuinitus posse esse falsam, pugnat enim cum maxima certitudine visionis, quandoquidem & certitudo fidei tanta est, vt Augustinus lib. 7. confessionum cap. 10. dixerit *Facilius dubitarem viuere me, quam esse vera quæ audiui*; atqui illi notitiæ, per quam cognosco me viuere non potest subesse falsitas etiam diuinitus. Præsertim in sententia huius authoris asserentis cognitionem se ipsa formaliter esse actionem essentialiter procedentem à principio cognoscente. Nequit visio beata diuinitus esse falsa. *August.*

10. Respondet ipse actum fidei esse certiorem naturaliter duplici ex causa, nempe extrinseca certitudine piæ affectionis, nec non intrinseca per connexionem cum obiecto materiali ex suppositione obiecti formalis. Neutra tamen certitudo ex his sufficienter explicat excellentiam certitudinis fidei. Nam si loquamur de certitudine extrinseca piæ affectionis; hæc non esset certitudo casu quo actus fidei redderetur falsus; actus autem fidei semper debet esse certus, & quemadmodum ex sua natura essentialiter petit illam firmam adhæsionem ex parte voluntatis, ita essentialiter petit conformitatem cum obiecto; alioqui non posset sufficienter ostendi non posse actum fidei ex natura rei esse falsum, vt cum rusticus decipitur à Parocho circa mysterium fidei, & prudenter firmissime adhæret idem rusticus illi obiecto: si autem recurramus ad aliam certitudinem intrinsecam infallibilis connexionis cum obiecto materiali ex suppositione obiecti formalis; hæc non est simpliciter certitudo absoluta circa illud obiectum materiale, sed solum circa bonitatem illationis, & circa veritatem consequentis solum sub conditione quod præmissæ illæ formales, aut virtuales sint veræ, qua certitudine etiam pollet conclusio probabilis, quæ absolutè non est certa, licet certum sit consequens esse verum si præmissæ sunt veræ. Eaque propter non posset ex hoc capite actus fidei esse certior aliis conclusionibus euidentibus, quæ per rectam illationem

tionem deducuntur ex præmissis euidentibus. Et adhuc manet difficultas in certitudine intrinseca infallibilis connexionis cum obiecto formali, quoniam obiectum formale fidei attingitur per actum non minus certum, prout respicit illud obiectum formale, videlicet reuelationem Dei, quam prout respicit materiale obiectum: atqui in hac sententia posset actus fidei diuinæ diuinitus nullam habere connexionem cum obiecto, prout fertur ad formale obiectum; quia posset tendere in reuelationem non existentem, sed apparentem. Quare Theologi ostendunt fidei diuinæ non posse subesse falsum, non solum supposita reuelatione Dei, quia Deus nequit loqui falsum, sed etiam quia fides nequit tendere in reuelationem vt existentem, quando re ipsa non existit, alioqui non probassent fidei non posse absolute subesse falsum, sed solummodo conditionato, nimirum sub conditione, quo Deus reipsa illud obiectum reuelauerit, & omnium deficeret discursus Theologorum, qui absolute probare curarunt fidei non posse subesse falsum. Neque sic probassent absolute fidei actum non posse esse falsum ex natura rei, si solum loquerentur ex suppositione diuinæ reuelationis, quia ex suppositione solum concluditur verum esse consequens, si suppositio vera sit.

11\. *Ex Trident. ostenditur non posse diuinitus actum fidei esse falsum.* Quocirca satis efficaciter eiicitur hæc cogitatio ex Concil. Trident. sess. 6. cap 9. docente fidei diuinæ non posse subesse falsum; nam eius mens fuit reddere nos omnino securos de certitudine fidei, quam securitatem non haberemus si diuinitus posset esse falsa: nam longe certiores, & securiores reddimur de perpetua duratione nostri animi, quia fides docet ipsum in æternum duraturum, quam ex solo debito connaturalitatis, ratione cuius absque miraculo deficere non potest. Estque à vero longissime deuians expositio, quam adhibet verbis Tridentini. Putat namque Concilium disseruisse de falsitate, quæ fidei repugnat ex suppositione reuelationis Dei; sic enim non potuisset Concilium absolute asserere fidei non posse subesse falsum, sed solum sub conditione quod existat Dei reuelatio circa illud obiectum, quemadmodum nemo dicet conclusioni probabili non posse subesse falsum, eo præcisè quod ex suppositione veritatis præmissarum falsa esse nequeat.

12\. Gratisque fingitur in illis actibus exigentia solum ex natura rei, ne falsi sint, non vero essentialis exigentia ratione cuius, neque diuinitus possint esse falsi. Tum quia ipsius responsiones ad argumenta in oppositum locum haberent, licet ex natura rei fidei falsum subesse possit, si semel ostendunt fidei actum posse diuinitus esse falsum, aut suadent non conuinci oppositum. Tum quia non est fundamentum adstruendi in fidei actibus illam exigentiam ex natura rei præter excellentiam illorum actuum; atqui illa excellentia si quid probat, pariter monstrat huiuscemodi actus neque diuinitus posse esse falsos, quia sunt supra certitudinem aliorum actuum naturalium, qui neque per absolutam Dei potestatem falsi esse possunt. Tum etiam quia conseruatio Angeli licet sit debita ex natura rei, dicitur misericordia Dei, gratia Dei, singulare beneficium ipsius, non sic est misericordia Dei, vt fides existens falsa non sit. Nulla etiam quidditatiua cognitio potest esse falsa, vt ex dictis in præcedenti disputatione colligitur.

13\. *6. Responsio Cardinalis Lugo.* Sexta responsio fit Cardinalis de Lugo dicta disp. 19. sect. 1. n. 22. existimantis visionem beatam non repræsentare per se ipsam suam æternam durationem, affirmat tamen illam perpetuitatem visionis videri per alium actum, qui potest dici de constitutiuo beatitudinis; quia visio sola non est adæquate beatificans, sed simul cum aliis requisitis. Quemadmodum iuxta multorum sententiam, si poneretur visio simul cum peccato habituali, non esset homo beatus. Quamuis verius putet prædictam notitiam perpetuitatis visionis non pertinere ad essentiam, sed ad integritatem seu complementum beatitudinis.

Contra hanc sententiam opponi primo poterit Beatos videre per visionem beatificam, quæ ad ipsorum statum pertinent, sed æterna duratio beatitudinis pertinet maxime ad statum ipsius Beati, igitur visione beatifica intuetur quilibet Beatus æternam durationem suæ beatitudinis. Secundo, quia eadem videtur esse difficultas quamuis videatur per alium actum distinctum à visione, si videatur æterna duratio illius beatitudinis, & illemet actus constituat beatitudinem: etenim necessario ille actus videbit æternam sui durationem. Porro actum illum esse de constitutiuo formali beatitudinis, & videre æternam durationem beatitudinis, videtur esse de mente Augustini tom. 5. lib. 10. de Ciuitate Dei cap. 30. inquiens: *Quæ* (nempe vita beata) *beatissima esse non poterit, nisi de sua fuerit æternitate certissima.* Paucisque interiectis: *non enim beata erit nisi secura.* Ac lib. 14. eiusdem operis cap. 25. *Eo quod sit certum ita semper futurum.* Et tom. 10. serm. 17. de verbis Domini duas statuit præmissas ex quibus colligitur cognosci à Beatis, & amari æternitatem suæ beatitudinis: nam primo inquit: *Vita beata si non amatur non habetur*, ac rursus, *Vita beata esse non potest nisi æterna* quoniam si beatitudo esse non potest nisi prout amata, & prout æterna, ergo amatur æternitas beatitudinis, ac proinde etiam cognoscitur, igitur ille actus qui cognoscit æternam durationem illius beatitudinis, cognoscit suam æternam durationem, & consequenter ille actus erit indefectibilis etiam diuinitus; nam si destrui posset, pariter posset reddi falsus, ac proinde non redderet beatum omnino securum de sua beatitudine. Quomodo his argumentis occurri possit dicam infra. 14. *Defenditur.* *August.*

Septimo respondet idem Lugus visionem beatificam singulis momentis variari, & ideo licet hæc numero visio affirmet hominem illum perpetuo fore beatum, non affirmat aliquam visionem determinatam perpetuo duraturam, sed beatitudinem illius subiecti fore perpetuam, quia nunquam illi deficiet hæc vel illa visio, quæ affirmet hominem illum in æternũ fore Beatum. Eandem solutionem alij defendunt vt probabilem. Ea tamen locum habere non potest in sententia, quam Aristotelicam vocant componente tempus ex partibus proportionalibus infinitis, & instantibus infinitis, quia creatura in breui morula temporis continente instantia temporis infinita, produxisset infinitos actus realiter distinctos. Si quidem singulis momentis deberet produci nouus actus: nam fundamentum Cardinalis de Lugo procedit eodem modo in singulis actibus liberis, & necessariis. Et adhuc supposita sententia, quam verissimam puto, constituente tempus solum ex instantibus finitis non esset putandum visionem beatificam singulis momentis variari: esset enim maxima imperfectio visionis non posse in proprio esse perdurare, qualis nunquam concipitur in visione beatifica quam plures expressè præponunt lumini gloriæ, & gratiæ habituali, quod esset manifeste falsum si visio non posset in suo esse permanere. Nos etiam ostendemus visionem beatificam esse formam sanctificantem; si enim gratia quia tribuit ius in visionem, seu possessionem Dei est forma sanctificans, à fortiori ipsa 15. *Alia eiusdem responsio.* *Impugnatur* *Visio beata nequit singulis momentis variari.* *Est forma sanctificans.*

ipsa actualis possessio, quæ tribuit etiam ius possessionis erit forma sanctificans; atqui repugnat forma sanctificans, seu amicitia cum Deo, quæ sit natura sua fluens: omnis namque amicitia de se est permanens nisi accedat iniuria sufficiens illam dissoluere, vt latius firmabitur in proprio loco.

16. *August.* Est etiam illa sententia contra Augustinum lib. 15. de Trinitate cap. 16. vbi loquens de statu beatifico inquit: *Fortassis vo ubiles non erunt cogitationes nostræ, ab aliis in alias euntes, atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram vno simul conspectu videbimus.* Neque obstat addi verbum fortassis, quod dubitationem insinuat: Tum quia lib. 12. confessionum cap. 13. asseueranter omnino affirmat ab Angelis in Verbo omnia simul videri. Tum etiam, quia Augustinus non egit de sola visione beatifica, sed de aliis cognitionibus, quæ pertinent ad integritatem status beatifici, & de visione beatifica assertiue docet esse inuariabilem, de aliis vero reuelationibus dubitanter loquitur. Ex quo potius colligitur in visione beatifica non futuram varietatem. Semperque supponit cogitationes non futuras in æterna beatitudine adeo variabiles, vt singulis momentis varientur.

17. *Vera difficultatis enodatio. Prima.* Sit igitur prior responsio, *quam ante omnes alios, qui eam amplexentur pub. ce docui*, videlicet æternam fœlicitatem consistentem in visione videre quidditatiue, & intuitiue decretum diuinum de perpetua beatitudine huius hominis, per hanc vel illam visionem omnino similem. Quare illa visio vage, & indeterminate videt futuram hanc, vel illam visionem, & harum quælibet repræsentat hominem illum futurum perpetuo beatum per hanc vel illam visionem omnino similem, quia nulla illarum est, quæ non videat illud decretum vagum circa existentiam huius vel illius visionis in illo intellectu. Harum visionum quælibet determinate est defectibilis, quia licet sit de conceptu beatitudinis reddere beatum maxime securum de sua beatitudine perpetua, quia beatitudo nequit esse, *Nisi de sua sueru æternitate certissima*, tamen ad hoc sufficit si beatus sit absolute securissimus de sua perpetua fœlicitate, siue futurus sit fœlix per hanc numero visionem, siue per aliam; non enim pertinet ad conceptum beatitudinis huius sancti potius habere hanc numero beatitudinem, quam illam, & ideo neque ad securitatem requisitam ad beatitudinem oportet videre potius æternam durationem huius numero beatitudinis, quam illius, sed huius vel illius, per quam homo ille reddatur æque beatus.

18. *Secunda.* Secunda enodatio difficultatis non multum discrepans à præcedenti asserit, non quidem in decreto Dei vago circa existentiã huius, vel illius visionis, sed in scientia media actuum liberorum Dei, videri aliã determinatã visionem, si destruatur hæc, & rursus aliã si destruatur secundo, & sic in infinitũ per totam æternitatem, & consequenter Beatus per illam visionem, qua intuetur hanc scientiã mediam redditur securissimus de sua æterna fælicitate, quia cognoscit nunquam sibi defuturam visionem aliquam Dei, per quam pariter videat scientiam mediam de futuritione alterius visionis sub conditione quod desit hæc, & nunquam futurum illum Beatum cum carentia totius beatitudinis, sed semper illum denominandum beatum per hanc vel aliam visionem æqualem, & omnino similem.

19. *Tertia.* Tertio respondetur Beatum per visionem hanc beatificam videre in Deo hanc visionem clare, æternam vero durationem illius videre in alia reuelatione creata, quæ affirmet semper futuram in illo intellectu Beati hanc vel illam beatitudinem. Cæterum illa reuelatio clara etiam in Deo videtur tanquam in speculo quia Deus gerit vicem speciei impressæ ad cognitionem illius reuelationis, & habet conditiones requisitas, quas expo ui sect. 2. vt in ipso tanquam in speculo videatur illa reuelatio. Sic etiam loco citato, probaui cognosci à Christo Domino in verbo actus liberos ipsius Christi procedentes à visione beata. Potest etiam dari reuelatio creata distincta à visione beatifica, quæ neque indeterminate attingat expresse hanc vel illam visionem, sed solum quandam rationem communem visionis vt æternæ futuræ, i a v: ex vi reuelationis nulla visio præter hanc quæ de facto existit expresse attingatur, & adhuc certo cognoscatur futuram perpetuo aliquam visionem Dei non minus claram & perfectam, quam illa quæ de facto exi tit. Ille vero actus cognoscens prædictam reuelationem pariter affirmat perpetuo extiturum hunc vel illum actum, qui certo cognoscat perpetuitatem visionis; nam reuelatio id omne affirmat. Potestque cognosci in reuelatione illa non solum extiturum hunc vel illum actum qui enunciet perpetuitatem visionis, sed perpetuitatem etiam huius vel illius actus enuntiantis æternam durationem ipsius, quia reflectit ille actus supra se ipsum, & supra durationem sui, vel alterius actus similis.

Quarto non improbabiliter diceretur non formaliter per ipsam visionem, sed per alium actum constituentem etiam formaliter beatitudinem petitum, & causatum à visione Dei cognoscere Beatum perpetuitatem illius visionis. Neque necesse est vt quis sit Beatus cognoscere reflexe hanc secundam cognitionem, quãuis ipsa constituat beatitudinem; non enim constituitur quis Beatus per hanc secundam reflexionem, sed per priorem: sufficit namque Beatum cognoscere se perpetuo visurum clare Deum, & possessurum media visione obiectum tanti gaudij, nullamque relinquendam molestiæ rimulam, vt omnis anxietas pellatur; sicut sufficeret si homo cognosceret, nusquam dum vita durat fortunis, bona valetudine & gaudiis cariturum, vt nullus tristitiæ detur locus. Diceturque illa reflexa cognitio videre in verbo perpetuitatem visionis Dei, quia causatur & exigitur ab ipsa visione Dei: nam ob hanc rationem virtualiter in verbo videretur æterna duratio visionis. Sic etiam in obiecto præmissarum virtualiter videtur obiectum conclusionis. Legatur Caietanus 1. p. q. 57. art. 5. Vel etiam diceretur videri in Verbo tanquam in speculo illa æterna duratio visionis; quia verbum se haberet per modum speciei ad cognoscendam illam æternam durationem visionis, iuxta ea quæ loco citato, plenius diximus. Sic enim perfectius cognosceretur æterna duratio visionis, quam si cognosceretur per speciem propriam obiecti. Et ideo Augustinus lib. 4. de Genesi ad litteram cap. 24. constituit in Angelis cognitionem creaturarum in verbo longe perfectiorem, quam si cognoscerentur in se ipsis, quia perfectiori modo sunt in Deo secundum esse intentionale ipsarum, quam in se ipsis secundum proprium suum esse intentionale, & speciem, quam emittunt. Ideo etiam idem Augustinus lib. 11. confessionum cap. 31. docet Angelos non minus mirari ea quæ in Verbo cognoscunt, quam primo die, quo illa nouerunt quia cognitio creaturæ in se ipsa est decoloratior. Hoc etiam est videre creaturam in arte, & sapientia Dei, nimirum per speciem Dei, & secundum proprias intelligibilitates, quas habent in Deo. 20. *Quarta.*

Si quis tamen amplectatur hoc postremum responsum, consequenter tenetur dicere non esse de essentia 21.

velle permissionem peccati, & visionem ipsius peccati. Neque verius supponit illo numer. 20. peccatum non videri futurum ante permissionem illius: nam in mea sententia peccata hominum in scientia media, quæ per omnes series rerum vagatur, & positione simplicis complacentiæ circa existentiam huius vniuersi videbantur hominum peccata vt absolute futura, vt pleniori discursu dixi in priori tractatu agens de prædestinatione Christi vt Redemptoris.

4. Absque fundamento etiam putauit obiectum simpliciter contingens intuitiuæ cognitionis, rebus nunc, seu modò connaturali debere esse prius visione: etenim de facto cognitio diuina se ipsam cognoscit, quin obiectum præcedat cognitionem. Solumque locum habet prioritas illa obiecti respectu visionis quoties obiectum distinctum à visione per se ipsum determinat ad existentiam visionis, secus si prius aliunde intelligitur determinatio ad existentiam tam obiecti, quam visionis, & ideo diximus nullam esse rationem cur cognitio intuitiua se ipsam cognoscat. Quod si possibile est visionem intuitiuam se ipsam vt existentem videre, nulla apparet ratio cur rebus vt nunc non existimemus talem visionem existere. Neque melius statim eodem num. 25. protulit implicare visionem creatam seipsam videre in scientia Dei, qua Deus talem visionem vt existentem cognoscit, non est enim opus vt notitia diuina intuens visionem creatam vt existentem sit posterior visione creata: supra namque monstraui potuisse se habere concomitanter, quia decretum determinans ad existentiam visionis creatæ pariter quoque determinat ad existentiam illius diuinæ scientiæ. Quare non satis ostendit eodem argumento scientiam diuinam, quia est obiectum visionis creatæ debere esse prius visione creata: quia visio creata posset habere pro obiecto scientiam Dei ratione posteriorem, quatenus ipsa visio creata esset determinatiuum ad existentiam illius obiecti respicientis visionem creatam vt existentem; quemadmodum notitia Verbi diuini per quam procedit Verbum diuinum, respicit Verbum vt obiectũ, quamuis obiectũ ipsum, nempe Verbum sit posterius ipsa scientia.

Potest visio beata se ipsã vt existentẽ cognoscere in scientia Dei qua cognoscitur vt existens.

5. Secundo quæritur, an visio beatifica Christi Domini videat intensionem visionis vt existentem? Negatiuæ sententiæ assipulatur Lugus disp. 19. sect. 1. n. 22. quoniam si visio videret totam suam intensionem, videret illam per singulos gradus eiusdem visionis; etenim siue dicamus gradus visionis esse homogeneos, siue heterogeneos omnes sunt circa idem obiectum; quia alioqui non facerent intensionem, sed potius creaturæ viderentur remissè, nempe singulæ per vnum gradum intensionis. Quo principio semel stabilito plane colligitur non potuisse dari secundum gradum absque primo, neque primum absque secundo; nam quilibet videt alium existentem, & eo ipso quod existeret vnus gradus non existente alio, visio existens redderetur falsa, quia affirmaret existere obiectum quod minime existit. Quo fit ab eiusmodi gradibus auferri omne vestigium distinctionis, quia mutua inseparabilitas immediata, & per se inter aliqua nullum relinquit vestigium distinctionis

An visio beatifica videat suam intensionem vt existentẽ.

6. realis, quia nequit aliter explicari conceptus identitatis realis nisi per hanc inseparabilitatem mutuam, & immediatam.

Quid sit identitas. Mutua inseparabilitas etiam in creatis est insufficiens ad identitatem.

Contraria sententia tenenda est, & libenter concedi debet semel admissa illa distinctione graduali in visione quemlibet ex illis gradibus videre omnes alios vt existentes. Neque identitas exponitur per mutuam illam inseparabilitatem. Et ideo licet Soarius disp. 7. Metaphysices sectione 2. recurrat ad mutuam inseparabilitatem prædicatorum vt possimus habere aliquod indiciũ identitatis; tamen ait hoc signum non esse sufficiens nisi adhibitis nonnullis limitationibus, quas ipse explicat quarum vna est de personis diuinis ad inuicem. Neque sufficiens est responsio, quæ docet personas diuinas esse inseparabiles indirectè tantum ratione essentiæ, æternitatis, & immensitatis, & quia mutuo referuntur; quia personæ diuinæ ratione sui formalissime petunt ad inuicem referri & consequenter per se immediate ratione sui sunt inseparabiles: se ipsis etiam sunt indefectibiles, & necessario petunt existere, & consequenter etiam ratione sui per se, & immediate sunt inseparabiles. Sic etiam existere possunt duæ cognitiones creatæ se ad inuicem repræsentantes vt existentes; vt Deipara per suam visionem videt visionem Christi Domini, & Christus visionem Deiparæ intuetur. Visio etiam Christi cognoscebat amorem necessarium, & gaudium resultans ex visione aut existentia pro signo sequenti, licet gaudium de ipsa visione Dei etiam gaudeat. Conceptus itaque identitatis est nobis per se notus; quia neque ipsam identitatem, neque rem aliquam definire possemus nisi innotuisset nobis identitas; non enim perciperetur qua ratione sic hominem definiremus. Homo est animal rationale, nisi nobis appareret vis illa copulæ affirmatiuæ ratione cuius affirmatur prædicatum de subiecto. Aliquis tamen debet exprimi identitatis conceptus quando eidem entitati conueniunt prædicata diuersa quem late proposui tract. de volunt. Dei disp. 4. sect. 2.

Deficit præterea in multis ille discursus, Primo quia supponit dari intensionem gradualem in actibus intellectus, quam existimo esse imperceptibilem, siue dicamus gradus intensionis esse homogeneos, siue heterogeneos; quia si homogenei sint nequeunt efficere vt clarius percipiatur obiectum, quam si solum esset vnicus gradus; nam multæ cognitiones eiusdem rationis existentes in eodem intellectu simul, non repræsentant modo clariori & viuidiori obiectum, vti duæ visiones existentes in eadem potentia visiua non præstat vt visus corporeus clarius percipiat obiectum, quam si vno tantum oculo videretur: si autem gradus sint heterogenei sola repræsentatio perfectior efficit vt clarius videatur obiectum; illa autem quæ minus perfecta est, nihil confert vt obiectum clarius intueamur, quemadmodũ si addatur altera cognitio eiusdem rationis nõ efficit vt clariùs percipiatur obiectũ. Secundo quia licet omnes gradus intensionis repræsentent idem obiectũ directum, & sic conducant vt illud obiectum clarius repræsentetur; tamen simul poterit hic gradus repræsentare aliquod obiectum, quod non repræsentetur per alium gradum, & respectu huius obiecti non consurget clarior visio additione graduum, qui illud non repræsentãt, licet resultet visio clarior obiecti repræsentati per omnes illos gradus. Sic etiam potest quis clarius videre Deum per visionem quæ repræsentet pauciores creaturas in Verbo, quam alter qui plures creaturas in Verbo conspiciat. Quare posset dici, quemlibet gradum visionis repræsentare directe Deum, & reflectere se ipsum, quin alium gradũ repræsentet, & sic nullus erit gradus intentionis, qui non repræsentetur per visionem beatificam.

7. *Intensio an sit in actibus intellectus.*

8. *An Christus in Verbo videat omnes creaturarum negationes tam præteritas, quam futuras & præsentes.*

Tertio dubitatur. An Christi visio videat cunctas negationes creaturarum præteritas, præsentes, & futuras? Qui docent animam Christi videre in Verbo quidquid Deus videt per scientiam visionis, affirmatiuam sententiam teneutur amplecti

amplecti; nam Deus per scientiam visionis videt omnes illas negationes. Qui autem docent non posse à natura creata clarè, & distinctè simul cognosci omnia possibilia, docere debent non omnes illas negationes ab anima Christi videri; nam visis distinctè cũctis negationib. rerum possibilium non possunt non distinctè percipi illa possibilia, & quia inter negationem rerum possibilium comprehenduntur negationes etiam actionum possibilium per quas res futuræ, præsentes, aut præteritæ existere possent, & nusquam existunt, non possent non cognosci termini etiam præsentes, præteriti, & futuri; nam cognita distinctè actione agnoscitur terminus. Quare simul cognoscentur creaturæ omnes potentes terminare productionem à sua entitate distinctam; quæ omnes simul distinctè cognosci non poterunt, si creaturæ omnes possibiles nequeũt simul distinctè cognosci, vt colligitur ex fundamento quo probaui non posse creaturam quidditatiue & dearticulatè simul cognoscere cuncta possibilia. Licet formaliter non inde inferatur Deum fore comprehensibilem à creatura vt optime notat Bernal. disp. 34. sect. 1.

9. Qui putat animam Christi formaliter in Deo videre omnes negationes creaturarum, quæ visionem beatificam ordine diuinorum decretorum, seu futuritionis præcesserunt: Non tamen vidisse in Verbo negationes præsentes, præteritas aut futuras, quæ non antecesserunt visionem ordine diuinorum decretorum; quia visiõ culpæ vt absolutæ futuræ debet supponere culpam futuram: sed plures istarum negationum aut sunt culpæ, aut culpas essentialiter supponunt, ergo prius esse debet decretum permissiuum culpæ, quam videantur illæ negationes. Sed contra est quia ante decretum permissiuum culpæ, & ante quodlibet decretum Dei efficax determinatum circa creaturam in particulari videbantur à Deo culpæ vt futuræ ex vi scientiæ mediæ attingentis omnes rerum series sub variis conditionibus mediatis, vt late exposui loc. cit.

10. Assertio. Conclusio sit. Per visionem beatificam formaliter non vidit Christi anima formaliter cunctas negationes creaturarum, præteritas præsentes, aut futuras. Ratio, quia neque omnia diuina decreta videt per visionem beatificam formaliter, neque omnia futura. Etenim pro illo signo pro quo Christus orabat vt si possibile esset Pater transferret ab ipso calicem passionis, non præscindebatur à visione beata Christi Domini, & præscindebatur à notitia certa mortis Christi vt futuræ, & præscindebatur ex parte Christi pro signo illo ab speciali beneplacito Patris æterni, quo volebat vt Christus se immolandum in ara crucis pro nobis offerret: si enim Christus videret positiue pro illo signo illud beneplacitum Patris non diceret; *Pater si vis transfer à me calicem istum.* Similiter quando orabat Christus pro Iuda non cognoscebat pro illo signo futuram damnationem Iudæ; nemo enim serio petit quod videt infallibiliter non esse obtinendum, neque applicat media ad consecutionem finis quem infallibiliter videt non esse obtinendum. Pro signo etiam illo pro quo Christus erat indifferens ad promerendum nobis carentiam tentationis, & auxiliorum inefficacium non videbantur à Christo illæ carentiæ vt futuræ, quamuis intelligebatur positiue cum visione beata.

11. Quomodo dici possit Christus animam videre formaliter in verbo quidquid Deus videt per scientiã visionis. Quamobrem sententia quæ affirmat Christi animam videre formaliter in Verbo quidquid Deus videt per suam scientiam visionis, non potest intelligi de visione in Verbo per visionem beatificam formaliter, sed indeterminatè, vel de visione beatifica, vel de aliis actibus, qui obiecta illa videant in Deo tanquam in speculo, eo quod præsupponatur Deus clare visus, & ipse gerat munus speciei ad videnda illa obiecta iuxta doctrinam expositam sect. 2 per totam. Alij multiplicem visionem successiuam admittunt vt per visionem beatificam Christus omnia futura intueatur. Non tamen assequuntur intentum etiam admissa illa varietate successiua visionum. Ratio est quia Christus in eodem instanti reali præ intellecta visione beatifica concipitur præscindens à cognitione alicuius futuri, quod in illo momento pro posteriori signo cognoscit: nam pro signo indifferentiæ ad eliciendum, vel non eliciendum aliquem actum honestum ortum ex visione beatifica, præscinditur ab existentia illius actus, & consequenter non cognoscitur vt existens; pro posteriori autem cognoscitur vt existens. Deinde Christus in quouis instanti est Dominus creaturarum, ac proinde ad eius statum pertinet in quouis instanti videre cuncta futura.

12. Lugus. Aliter illam responsionẽ impugnat Lugus disp. 19. sect. 1. num. 7. quia scilicet, non posset esse illa diuersitas visionum, nisi quoque variatio fieret in beatitudine formali, & in claritate attingente obiectum primarium; supponit namque obiecta secundaria intantum apparere in obiecto primario, in quantum obiectum primarium magis penetratur, & clarius cognoscitur. Hoc tamen principium nobis non arridet; nam cum eadem claritate qua vna visio percipit in Deo quatuor creaturas, & alia quatuor alias, potest vnica visio attingere illas octo, quæ extensiue clarior erit, quam quælibet illarum attingentium solum modo quatuor creaturas in Verbo, non tamen intensiue; illa enim claritas, & perfectio respecta in illis duabus cognitionibus poterit reperiri in vnica, quin claritas huius superet claritatem illarum duarum collectiue. Adde non variari beatitudinem essentialem; quia videantur in Deo plures, vel pauciores creaturæ vt existentes, plura vel pauciora decreta libera Dei, quia Deus suam habet beatitudinem essentialem, prius quam videat suos actus liberos vt existentes.

13. Non est in Christo simul duplex creata visio beatifica. Ex his infertur etiam contra alios non esse ponendas in Christo simul duas visiones beatificas, vt per illas collectiue sumptas videat omnia futura; quia visio beatifica non multiplicatur nisi vt beatitudo essentialis formaliter multiplicetur; nam aliud munus optime præstatur per cognitiones alias, quæ non formaliter beant: atqui Christus pro quouis signo in quo intelligitur beatus, pariter concipitur perfectissime beatus.



DISPVT. LXIV.

An respectu scientiæ beatæ Christi Domini detur de facto species impressa.



NON examinatur à Theologis hoc dubium in præsenti, quia frequenter supponunt non esse in Christo specialem aliquam rationem concedendi, vel negandi speciem impressam respectu visionis Christi Domini. Tamen Bernal putat; & merito, licet eius discursus nobis non probetur, speciales esse difficultates & rationes in visione beante animam Christi.

Disp.

SECT. I.

Destruuntur fundamenta, quibus nonnulli defendunt dari de facto in Christo speciem impressam ad visionem beatam.

1. Asserit Bernal hic disp. 33. sect. 4. à numer. 65. reperiri in Christo Domino propriam speciem impressam Dei; quoniam argumentum quo probatur possibilitas speciei impressæ ad videndum Deum, pariter ostendi dari de facto in quolibet Beato & consequenter in Christo: inde namque ostenditur non repugnantia huius speciei ad visionem beatificam; quia quoties alicuius obiecti dari potest species expressa, dari quoque potest impressa. At siquid hoc argumento euincitur, simul astruitur de facto species impressa, quoties datur expressa; quia possibilitas causæ non satis colligitur ex possibilitate effectus ad cuius existentiam non requiritur connaturaliter talis causa. Ideoque ex possibilitate habitus supernaturalis charitatis Theologicæ, non colligitur possibilitas actus productiui illiusmet habitus: quoniam ex effectus possibilitate solum modo colligitur possibilitas causæ sine qua simpliciter existere nequit; non autem illius sine qua effectus connaturaliter procedit; igitur si visioni beatificæ connaturale non esset procedere ab specie impressa, non recte ostenderetur possibilitas speciei impressæ, ex non repugnantia speciei impressæ.

2. Mirum est hunc authorem pugnare pro efficacia illius argumenti, dum pariter vult in sensu intento ab his qui illo muniuntur esse omnino inefficax; certum namque est Recentiores cum Suarez, quos allegat minime illo argumento significare voluisse impressam speciem requiri vt modo connaturali species expressa existat. Rem præterea probabiliorem per principium minus probabile, & maxime dubium ostendissent. Alius fuit illorum authorum sensus; & à paritate speciei expressæ probarunt possibilitatem impressæ, quia fundamenta quibus probari solet repugnantia speciei impressæ, pariter militant contra impressam, & quia eo ipso quod nulla appareat implicatio in specie expressa Dei, non agnoscunt vnde prouenire possit repugnantia speciei impressæ. Ideoque semper dum argumento illo muniuntur, vrgent aduersarios postulando differentiam inter vtramque speciem, quæ ostendere possit repugnare alteram, cum altera non repugnet, & nusquam non repugnantiam speciei impressæ probant, eo quod requisita sit ad connaturalem modum existendi ipsius visionis. Hinc etiam est vt ad roborandam illam argumentationem inuestigent rationes ob quas aduersarij dicunt repugnare speciem impressam Dei, & probare nitantur rationes illas nullius esse efficacitatis, quia simili modo destruerent possibilitatem speciei expressæ. Eaquepropter aduersarij diuisi sunt: nam quidam illorum vi paritatis oppressi, negant quoque possibilitatem speciei expressæ; alij vero differentiam designant inter vtramque speciem. Præterea, licet daremus ipsi visiones aliorum beatorum connaturalius effici per speciem impressam, quam per concursum immediatum obiecti, id locum non haberet in visione Christi Domini vt mox ostendam.

3. Secundo arguit. Nequit connaturali modo effici cognitio absque determinatiuo inhærente potentiæ; nam quod Angelum determinat ad cognitionem talis & tanti obiecti est aliquid Angelo inhærens, licet hoc ipsum ad positionẽ obiecti à Deo excitari debeat, igitur quia, commune est cunctis potentiis cognoscitiuis, vt non determinentur ad obiecti cognitionem nisi per aliquid ipsis inhærens se tenens ex parte obiecti. Confirmatur, species magis determinata est ad efficiendam visionem Dei, quam omnipotentia, nam hæc de se est valde indifferens ad producendam vel non producendam visionem; species autem est determinatissima ad causandam visionem, igitur connaturalius dimanat beatifica visio ab specie impressa, quam ab ipso obiecto immediate: nam ideo connaturalius fit visio ab habitu luminis, quam ab auxilio extrinseco, quia habitus est principium magis determinatum ad visionem, quam omnipotentia. Secundo confirmari potest; quia ideo Deus non concurrit per solum auxilium extrinsecum, sed per habitum luminis gloriæ ad efficiendam visionem; quia connaturalius est vt potentia sit intrinsece completa ad producendum effectum, quam extrinsece, atqui non est cur potius debeat esse intrinsece completa, & cum exigentia intrinsecè se tenente ex parte potentiæ, quam cum intrinseca exigentia gerente vices obiecti, ergo connaturalius efficitur visio per speciem impressam intrinsecam potentiæ, quam immediate per ipsum obiectum extrinsecum potentiæ.

Contendo, non vno nomine obiectionem esse parum solidam. Primo quia quidquid sit de illa exigentia ex parte potentiæ vt sit intrinsece completa, tamen præualere debet exigentia ex parte obiecti vt per se ipsum concurrat, quia quoties ex præsens physicè exigit perfecte per se ipsum fieri præsens intentionaliter, non quidem formaliter, quia obiectum non est forma, per quam cognoscitur ipsum, nisi cognitio supra se reflectat, ergo efficienter, ac proinde connaturalius attenta exigentia obiecti concurrit obiectum per se ipsum, quam per speciem sui, quoties obiectum est præsens, & proportionatũ. Quare falso sumitur speciem esse, quæ Angelum determinat ad cognitionem talis, & tanti obiecti: nam quoties vnus Angelus cognoscit alium sibi præsentem physice, non species impressa, sed obiectum connaturaliter concurrit, idemque erit quoties aliud obiectum fuerit Angelo præsens, & proportionatum, quia species de se ordinatur ad supplendam absentiam, vel in proportionem obiecti. Secundo quia licet connaturalius deberet potentia concurrere per aliquid intrinsecum potentiæ se tenens ex parte obiecti, non ex hoc fieret visionem beatam Christi effici ab specie, potius quam ab omnipotentia quia ipsa omnipotentia est intrinsece vnita humanitati Christi, vt postea magis explicabitur. Tertio, quia visio ipsa, sicut petit procedere ab obiecto ita petit ab ipso procedere perfectiori modo quo possit obiectum concurrere, sic enim cognitio perfectior erit in ratione imaginis, quia perfectiori modo petit procedere ab imaginato, & nobiliorem causam immediatam postulat. Quarto, quoniam non petit potentia intrinsece compleri, si in ordine ad effectum intelligatur alia causa de se magis proportionata, quæ non exigat intrinsece vniri potentiæ, & ideo causa creata non exigit intrinsece vniri sibi omnipotentiam, vt sic reddatur intrinsece completa. 4.

Neque obstat quod in confirmationem adducitur; non enim quod concurrit per modũ obiecti debet esse magis determinatũ, nã Angelus non cognoscit se ipsum per speciẽ licet species esset determinata ad efficiendam visionem Angeli; ipse vero Angelus fit indifferens ad efficiendã visionem huius vel illius obiecti. Neque ideo cõnaturalius fit visio ab 5.

Secundum.

Cur visio beata connaturalius fit per lumen gloriæ, quàm per auxilium extrinsecũ.

ab habitu luminis gloriæ, quam ab auxilio extrinseco, quia habitus est principium magis determinatum ad visionem. Sed quia supernaturalis vitalitas ipsius visionis petit aliquod principium vitale supernaturale, quale est lumen gloriæ efficiens, & recipiens inadæquate visionem, vti illam inadæquate efficit: nam vitalitas visionis ex proprio genere vitalitatis nisi visionis intuitiuæ Dei imbibit formaliter supernaturalitatem, ac proinde debet exigere principium vitale supernaturale; siquidem visio ex proprio modo tendendi in obiectum importat supernaturalitatem, quin ratione nostra distingui possit ille modus tendendi vitaliter à supernaturalitate.

Conclusio.

Esto de facto daratur species impressa ad videndum Deum, in Christo tamen admittenda non esset.

6. Conclusio sit, licet daretur de facto species impressa ad cognoscenda obiecta præsentia & proportionata, & vnus Angelus cognosceret alium physicè præsentem per speciem impressam, & quilibet alius Beatus videret Deum per speciem impressam concurrentem loco obiecti; tamen Christus Dominus non videret Deum per speciem impressam, sed ipse Deus deberet concurrere immediatè per modum obiecti. Ratio est, quia licet non posset connaturaliter fieri, quin omnia illius principia essent intrinseca videnti, inde non sumitur infundi debere intellectui Christi Domini speciem; nam ipsum esse diuinũ est intrinsecè vnitum animæ Christi Domini, quæ immediate concurrit ad intellectionem, licet admittamus potẽtiam intellectiuam realiter distinctam ab anima, & sufficiet immediate vniri animæ concurrenti vt intellectus eleuetur ad efficiendam visionem, quemadmodum sufficit si species immediate inhæreat potentiæ, & mediatè animæ vt vtrumque principium compleatur ad efficiendam cognitionem, & habitus supernaturalis receptus in sola potentia eleuat potentiam & animam vt immediatè influant in eandem operationem vitalem.

Responsio Patris Bernal.

7. Respondet Pater Bernal disp. 33. sect. 4. num. 82. non esse sufficienter vnitum obiectum beatificum, seu esse diuinum humanitati Christi vt connaturaliter concurrat ad visionem beatam; quia ex toto esse diuino solum animæ Christi formaliter vnita fuit Verbi personalitas, quæ actiua non est, & virtualiter differt ab omnipotentia, vi cuius virtualis distinctionis, licet Pater realiter producat subsistentiam Verbi, non dicitur producere omnipotentiam. Inde etiam ait fieri vt Christi humanitas non reddatur omnipotens per omnipotentiam, & consequenter neque instructa principio concurrente ex parte obiecti ad visionem; quia ratione distinctionis virtualis perinde se habet cum humanitate omnipotentia, quasi non haberet identitatem cum personalitate Verbi.

8. Faciunt contra responsionem nõnulla. Ac proinde non videtur cohærens cum principiis eiusdem authoris; quoniam disp. 29. sect. 3. late probat Christi humanitatem sanctificari à Diuinitate vt à Verbi personalitate virtualiter distinguitur, licet mediate vniatur Diuinitas, sicut gratia habitualis, licet iuxta communem sententiam mediate vniatur voluntati voluntatem sanctificat, & in sententia Scoti licet mediate copuletur animæ ipsam sanctificat. Quod confirmat quia immediate vnitur personalitas diuina, & hæc non distinguitur realiter à Diuinitate, ergo omnipotentia licet illo modo mediate vnita animæ Christi sufficienter est vnita vt proportionate concurrat ad visionem. Confirmatur exemplis adductis; nam vnio mediata sufficit ad eleuandam potentiam, aut animam, licet enim charitas recipiatur immediate in voluntate, & non in anima (vt ipse libenter admittit) tamen eleuat sufficienter intrinsece non solum voluntatem, sed

Vrgetur.

animam, & similiter habitus, qui soli potentiæ, (vt vltro fatetur) inhæret immediate, facilitat non solùm potentiam, sed etiam animam, ergo licet non vniatur diuina omnipotentia formaliter immediate humanitati Christi, sed media personalitate Verbi, sufficienter tamen vnita est vt concurrat per modum obiecti. Respondebis animam eleuari, & facilitari, quia vniuntur habitus potentiæ, quæ etiam eleuatur, & facilitatur; at vero diuina omnipotentia non eleuat personalitatem diuinam ratione cuius dicitur Diuinitas vniri humanitati, neque complet personalitatem diuinam, vt operetur, quia personalitas illa non est actiua. Contra hanc responsionem obiectio erit, quia paritates sufficienter ostendunt sufficere mediatam vnionem ad complendam virtutem animæ, eamque eleuandam, & facilitandam: quo posito gratis omninò dicitur non sufficere intrinsecam illã vnionem mediatam omnipotentiæ cum humanitate, vt anima Christi intelligatur completa ex parte obiecti; quia si quid obstaret, maxime mediatio vnionis, quam minime esse impedimento probarunt exempla adducta. Adiice substantiam reddi completam ad agendum per qualitates, quæ non recipiuntur immediate in ipsa substantia, sed in quantitate, quæ non dicitur operatiua, neque compleri ad agendum.

Tandem expugnatur solutio, quia absolute immediate vnitur Diuinitas, & omnipotentia humanitati realiter loquendo, licet non vniatur ratione sui, & vniatur virtualiter mediate; quia nihil mediat realiter distinctum. Neque valet, si dixeris distinctio illa virtualis sufficiens est vt personalitas Verbi producatur, quin essentia seu omnipotentia dicatur producta, ergo similiter virtualis distinctio sufficiet vt personalitas Verbi dicatur vnita, quin Diuinitas, seu omnipotentia vniantur proprie. Respondeo enim nullam esse consequentiã, quia vniri saltem mediatè alicui tertio aliud non est quam vniri extremo vnito illi tertio, quemadmodum producere mediate aliud non est quam producere causam, quæ immediate producit, idque locum habet nonobstante distinctione reali, ac proinde cum sit maxime vnita per identitatem Diuinitas personalitati; & hæc sit vnita humanitati, non potuit Diuinitas non esse vnita eidem humanitati saltem mediate. Et quia illa vnio Diuinitatis cum personalitate Verbi est multo maior quam per vnionem propriam, si quidem est per identitatem, & inter vnionem ad personam Verbi, & Diuinitatem nihil mediat realiter distinctum, ideo illa vnio dicitur simpliciter immediata cum Diuinitate, & mediata secundum quid; quia longe diuersimode communicantur inter se Diuinitas, & personalitas, quam si communicarentur per vnionem distinctam, aut se ipsis proprie vnirentur absque identitate: nam identitas longe superat vnionem, & excludit compositionem. Neque identitas potest proprie dici vnio, sed supra vnionem, vt obseruat Bernardus libro quinto de Considerat. ad Eugenium à medio, dum loquendo de Trinitate inquit; *Vnum quippe est non vnitum non partibus constat.* Quia tamen est maxima communicatio per identitatem, & ea quæ maxime vniuntur dici solent valde communicata ideo quandoque Patres non recusarunt identitatem personarum in essentia appellare vnionem, vt Basilius libro de Spiritu sancto capite 18. Cyrillus Alexandrinus dialogo de Trinitate libro primo inquiens: *Substantia identitas vnionem declarat*

9. Natura diuina immediate vnita est humanitati.

Alexand.

rat. Multotiesque Patres aiunt esse in diuinis coniunctionem & vnionem personatum. Ita loquitur Dionysius cap. 2. de diuinis nominibus, & apud illum Hyerothæus, quem etiam loquēdi modum retinet Chrysostomus Rom. 8. homil. 13. docēs *Eandem esse exactissime sibi vnitam.* Hinc etiam est vt non possit essentia perficere relationes quin vna relatio perficiat aliam, quia relationes ratione essentiæ cum qua identificantur sunt maxime vnitæ non secus ac si ratione sui formaliter vnirentur, quia nihil mediat realiter distinctum ab ipsis relationibus.

Chrysost.

In diuinis vna relatio ab alia perficitur.

10. Cur autem humanitas non reddatur ab omnipotentia sibi intrinsece vnita omnipotens, aut potens efficere, diximus in proprio loco. Ad hoc autem vt omnipotentia concurrat tanquam obiectum ad Dei visionem, opus non est vt anima Christi dicatur efficere per omnipotentiam. Sic actus Angeli cognoscuntur ab ipsomet Angelo & concurrunt immediate illæ operationes Angelicæ per modum obiecti, quin Angelus denominetur operans per modum obiecti. Idemque est de cognitione specierum, habituum, potentiarum, subsistentiæ ipsiusmet Angeli, quæ cum intrinseca sint substantiæ Angeli, influunt in notitiam, per quam ab eodem Angelo in se ipsis cognoscuntur vt existentia, quia in obiecto est virtus ad concurrendum, & non completur potentia extrinsece, sed intrinsece.

11. Veruntamen, vt superius indicaui neque in aliis beatis est admittenda de facto species impressa; quia species, cum sit substitutum obiecti solummodo ponitur ad supplendam absentiam, aut improportionem obiecti. Eius namque exigentia est concurrere nomine obiecti, & dum species quidditatiua est, taxat virtutem se tenentem ex parte obiecti, quatenus nequit perfectiorem cognitionem efficere quam species, & species nequit superare actiuitatem obiecti præsentis & proportionati. Et vt taxetur, seu determinetur hæc cognoscibilitas obiecti prout se tenet ex parte ipsius obiecti ponuntur species, quæ concurrunt nomine obiecti, & de se non ordinantur nisi ad hoc munus.

Nō datur de facto in Beatis species impressa Dei.

12. Opponunt nihilominus aduersarij speciem non imprimi vt suppleat obiecti absentiam; quia alioqui fieret nullam speciem impressam V. Gr. coloris recipi in potentia visiua, sed ab obiecto diffundi per medium, & pertingere tantum vsque ad proximam, contiguamque partem pupillæ; quia sic connaturaliter poterit determinare, ad visionem. Respondetur species vndequaque diffundi dummodo non sit resistentia ex parte medij, & ideo intra pupillam recipi, & quia species potentiæ visiuæ inhærentes, sunt magis approximatæ potentiæ, ideo ipsæ concurrunt cum potentia. Neque video quo fundamento putent aduersarij fore iuxta nostrā sententiam existimandum speciem. v. gr. coloris non recipi in potentia visiua, neque species soni in potentia auditiua: nam species corpora transparentia penetrant, & ideo interposito vitro videmus, at partes, pupillæ sunt transparentes, & in centro oculi est humor christallinus ita dictus, quia est transparens, qui humor est oculi pupilla circunsepta pelliculis transparentibus in propugnaculum, & illa, quæ transparens non est, reliquit breue foramen per quod appareat christallinus humor, & proprium sensorium potentiæ visiuæ est humor Christallinus ad videndum aptus, rarus, mollis, diaphanus, & ideo accommodatus ad receptionē subtilium specierū, & hoc humore læso impeditur visus. Species etiam soni penetrant potentiam auditiuam; sicut non solum recipiuntur in aere, sed etiam in aqua; nam pisces intra aquas audiunt penetrantibus speciebus corpora diaphana, vel etiam aliqualiter opaca. Neque dubium (quidquid Hurtadius cum aliis iudicet disp. 17. de anima sect. 3.) quin species soni causentur intra aquas, nam lebes demissus in puteū, cum terram pertingit causat sonum, & ranæ sub aquis causant sonos, qui audiuntur à nobis, & percipimus sonum fieri in loco infimo, & non in supremo putei. Sic etiam per aquas diffunditur odor; nam pisces nocte mouentur ad escam odorantes intra aquas.

13. Secundo arguunt, se non videre cur iuxta nostram sententiam dici possit esse in Angelis species ab initio creationis inditas: quoniam vt determinetur Gabriel ad eliciendam cognitionem solis non est necessaria inhærentia speciei; aliunde vero Deus ad positionem solis debet extrinsece determinare intellectum Gabrielis ad eliciendam cognitionem solis, igitur potius non admissa specie determinabitur intellectus Angelicus à solo Deo supplente vices obiecti per suam determinationem. Respondetur Deum non supplere connaturaliter vices obiecti, quia virtus se tenens ex parte obiecti sub ipso conceptu virtutis in actu primo debet limitari per cognitionē obiecti, quod ex parte sui petit tali modo cognosci & nō petit virtutē superiorem se habētem ex parte obiecti. Sic etiam obiecta sensuum externorū determinant sibi certas cognoscibilitates, seu imagines in actu primo. Et quia illæ species nequeūt præstare concursū maiorem, quam præstaret obiectū præsens, & proportionatum, aut vltra exigentiam obiecti, quando ipsum non potest per se concurrere; ideo species proprie dicitur substitui loco obiecti. Porroque obiecta, quando existunt vt illæ species sub illa mensura concurrant. Et Deus ipse antequam obiecta existant intuens illorum naturam producet illas species, quæ determinēt virtutem obiecti, seu cognoscibilitatem ipsius, prout se tenet ex parte solius obiecti.

Cur ponantur in Angelis species ab initio creationis inditæ.

Sect. II.

Inferimus ex dictis peculiari titulo repugnare speciem impressam, qua Christus Deum intuetur.

1. Supono quodlibet obiectum productiuum speciei impressæ quidditatiuæ, & independentis à sensibus, immediatéque traductæ in potentiam intellectricem posse efficere speciem impressam comprehensiuam obiecti in aliquo subiecto: nam adæquata virtus obiecti ad effectionem speciei est mensura cognoscibilitatis obiecti, non vero adæquata virtus cognoscendi obiectum vt se tenet ex parte potentiæ; nam potentia perfectior, v. gr. quæ procedit ab Angelo perfectiori supercomprehendit Angelum inferiorem, & Angelus inferior, licet habeat æqualē speciem, prout correspondet virtuti obiecti, non comprehendit superiorem. Quādo igitur potentia prout se tenet ex parte sui adæquat omnino virtutem speciei, eo quod sit potentia substātiæ cognoscentis non minoris perfectionis, quam obiectum cognitum immittens quidditatiuam speciem in subiectum proportionatum, tunc comprehenditur obiectum. Ita intelligendi sunt quotquot aiunt ad comprehensionem non requiri vt cognoscatur obiectum meliori modo quo potest, sed optimo modo, quo cognosci petit; non enim commode explicatur illa exigentia nisi per ordinem ad speciem quidditatiuam,

Obiectum valens immediate producere in intellectu speciem quidditatiuam sui, potest in subiecto proportionato comprehensiuam efficere.

Quanta debeat esse perfectio potentiæ ad comprehendendum obiectum.

quam obiectum producit in subiecto proportionato, aut per ordinem ad modum cognoscendi quo se ipsam potest cognoscere spiritualis substantia; qua tunc hæc duo in idem recidunt; quia species seu virtus obiecti est commensurata virtuti ipsius potentiæ. Quo fit vt defectus comprehensionis obiecti refundi non debeat in defectum virtutis obiecti, sed in defectum potentiæ.

2. Propter hæc non contendo omnem speciem quidditatiuam immissam ab obiecto esse comprehensiuam; potest namque oppositum probabiliter defendi, & affirmari obiecta perfectiorem vel minus perfectam producere speciem iuxta maiorem, vel minorem capacitatem subiecti, seu potentiæ quemadmodum obiecta sensuum externorum pro maiori vel minori distantia potentiæ producũt species magis, vel minus perfectas, sed assero obiectum productiuum speciei propriè quidditatiuæ immediate intra potentiam intellectiuam, pariter in subiecto maxime proportionato posse producere speciem comprehensiuam, quia nusquam in defectum virtutis producendi speciem comprehensiuam, potest reduci defectus comprehensionis: alioqui posset dari Angelus qui posset producere sui speciem, & minime posset efficere speciem comprehensiuam.

An omnis species quidditatiua debeat esse cõprehensiua.

3. Est tamen mihi satis probabile omnem speciem quidditatiuam immediate procedentem ab obiecto proportionato cum potentia intellectiua debere esse comprehensiuam. Ideo namque non est in potestate Angeli inferioris immittere speciem, per quam comprehendi nequeat à superiori Angelo. Ratio est, quia hæc species quidditatiua immediate descendens ab obiecto proportionato cũ intellectu est mensura cognoscibilitatis se tenentis ex parte obiecti, & ideo est totum obiectum in esse intentionali, seu repræsentatiuo in actu primo. Quod ab incõmodo firmari potest; quia alioqui posset dari species, quæ nõ posset cõcurrere ad visionẽ nisi inadæquate ex parte obiecti concurrente simul obiecto, & obiectum quod non posset aliam producere speciem, aut saltem impotens efficere speciem comprehensiuam sui, ne igitur hæc cogamur admittere credendum est speciem de se esse totum esse intentionale obiecti, non minus potens, quam obiectum ipsum per modum obiecti, quia est adæquata imago obiecti in actu primo. Hinc etiam fit vt dari non possit species supercomprehensiua, quia est virtus obiecti, & sicut non est plus quam virtus obiecti, ita nequit minus esse in ratione virtutis quam ipsum obiectum secundum se, & sicut defectus comprehensionis, nequit reduci in defectum virtutis illius obiecti, ita neque in defectum virtutis ipsius speciei, quia species non est dimidiata virtus obiecti, sed totum obiectum in illo munere dicitur continere. Neque verum est quod nonnulli censent, nimirum species impressas deseruientes ad cognitionem quidditatiuam, & intuitiuam obiecti, si intendantur, sufficere ad comprehensiuam: nam intuitiua visio per intensionem non fit comprehensiua; intensio autem illarum specierum, quæ in gradu remisso non sufficerent ad comprehensionem, solum efficiet intensiorem cognitionem.

Cognitio intuitiua nequit reddi comprehensiua per maiorem intensionem.

4. Non tamen modo insistimus illi principio de sufficientia cuiusque speciei quidditatiuæ procedentis ab obiecto proportionem habente cum intellectu, vt comprehensionem efficiat, quia nobis satis erit si obiectum productiuum speciei impressę possit necessario efficere aliquam speciem comprehensiuam in subiecto maxime proportionato, vt inde illico colligamus repugnare in intellectu

Conficitur illatio.

Christi Domini speciem impressam; quia eo ipso deberet esse in humanitate Christi (vt dicemus) illa species impressa comprehensiua Dei. Fixum itaque modo sit quodlibet obiectum productiuum speciei impressæ proportionatum cum intelligente spirituali efficere posse speciem comprehensiuam sui, quia defectus comprehensionis refundi non potest in defectum virtutis obiecti, seu intelligibilitatis ipsius, sed solummodo in defectum potentiæ: atqui si obiectum posset producere speciem, & non posset producere speciem sufficientem ad afficiendam comprehensionem, defectus comprehensionis refunderetur in defectum virtutis obiecti, & cognoscibilitatis ipsius; quod est à vero procul: nam adæquata virtus obiecti in ordine ad speciem adæquat cognoscibilitatem obiecti, & est mensura cognitionis per quam petit cognosci. Ratio huius est quia in obiecto non est per se virtus ad causandam speciem, nisi vt cognoscatur obiectum quantum petit cognosci; per accidens autem seu secundario continget vt non cognoscatur quantum cognoscibilis est. Sic etiam obiecta potentiæ visiuæ producunt primario species vt videantur quantum visibilia sunt: secundario autem contingit vt propter distantiam, vel defectum sensorij potentiæ visiuæ, non videatur obiectum quantum exigit videri. Si autem hoc principium diffiteamur, non erit ratio firma cur repugnet Angelus non potens immittere speciem per quam comprehendatur, quamuis speciem producere possit in alio Angelo neque obiecta meliora deberent producere species, quibus melius cognosceretur, si quidem non destinatur virtus producendi in speciem in finem adæquandi cognoscibilitatem obiecti.

Et licet daremus non inferri debere dari speciem quæ comprehensiua esset & adæquaret omnem cognoscibilitatem obiecti, quia neque per se ipsum potest Deus actiue concurrere ad comprehensionem sui, tamen possibilis esset species quæ adæquaret virtutem Dei actiuam per modum obiecti, quemadmodum cuncta alia obiecta, quæ producunt species ad sui cognitionem pariter sunt potentia efficere species cum vi producendi visionem obiecti non minus actiua quam virtus obiecti; hæc autem species deberet dari in Christo si possibilis esset, & in illo maxime repugnat, vt postea indicabo. 5.

Inferamus modo ex dictis speciales esse rationes quæ probant non potuisse in Christo Domino reperiri speciem impressam ad sui visionem per quam etiam videbat humanitatem vt vnitam personæ Verbi, & diuinitati. Si possibilis esset aliqua species comprehensiua Dei quantum est de se, illa deberet esse in supposito maxime proportionato ad talem speciem, respectu cuius nulla posset intelligi visio non comprehensiua Dei, quæ talis suppositi & naturæ dignitatem, & proportionem adæquaret, ergo deberet esse in Christo Domino, & recipi in eius humanitate, quia illud est subiectum summè proportionatum; siquidem ratione vnionis ad Verbum redditur digna quauis visione creata possibili, nullaque potest excogitari visio beatifica creata adeo perfecta, vt superet dignitatem, & proportionem illius humanitatis. Quod si illa visio in Christi humanitate deberet existere, pariter quoque efficeret comprehensionem Dei; nam ad id muneris reciperetur in illa humanitate: hoc autem manifeste implicat; vt constat ex supradictis quia nequit esse creata visio adæquans cognoscibilitatem ipsius Dei, & tam clare repræsentans Deum quam cognoscitur à visione increata adæquante cognoscibilitatem obiecti. Quo fit vt 6.

quamuis

quamuis directe non ostendatur, hoc fundamento implicare alias species impressas ad videndum Deum proportionatas cum intellectu, & lumine cuiusque alterius beati, quia illae species non deberent esse comprehensiuae, quia virtus agentis accommodaretur capacitati subiecti; attamen in intellectu Christi non posset esse species proportionata cum excellentia humanitatis quam accipit à Verbo, respectu cuius qualibet visio creata merito reputatur quid exiguum, & admissa possibilitate speciei impraesse comprehensiuae Dei nullum subiectum dignius, seu conuenientius habere posset quam Christi humanitatem.

7. Si vero contendere velis omnem impressam quidditatem, quae ab immateriali obiecto in potentiam intellectricem immediate immittitur esse comprehensiuam, quod probabilitate non caret, esset impossibilis adhuc species impressa Dei, non quia existere non posset in intellectu aliorũ beatorum praeter Christum, sed quia neque in Christi animam posset existere: nam in alijs beatis non posset efficere comprehensionem, quia limitaretur à lumine, quemadmodum iuxta hanc opinandi viam Angelus superior Raphaele & alter inferior habent species comprehensiuas Raphaelis & solus superior comprehendit Raphaelem, non vero inferior, quia limitatur à potentia species ne prorumpat in actionem comprehensiuam obiecti. At in Christo non posset non prosilire in operationem comprehensiuam, quoniam exigeret aliquod subiectum, in quo perfectissimam illam operationem eliceret, nullumque aliud subiectum posset postulare potius quam hoc, quia nulli alteri potest deberi tam perfecta visio, quam Christo Domino.

8. Demus adhuc non inferri ex nostra ratiocinatione futuram possibilem speciem comprehensiuam Dei, adaequantemque cognoscibilitatem illius obiecti, quia species dum supplet vices obiecti adaequat virtutem illius, obiectum autem ipsum diuinum nequit efficere cognitionem comprehensiuam talis obiecti. Attamen paucis mutatis apparebit ratio altera paris roboris, quia saltem esset possibilis species, quae adaequaret virtutem Dei per modum obiecti, sicuti quaeuis alia obiecta causatiua specierum, illas efficiunt cum potestate efficiendi quidquid obiectum efficit vt obiectum. Et licet obiectum ob distantiam vel incapacitatem subiecti, non producat semper speciem potentem efficere quidquid potest obiectum efficere, qua obiectum est (de quo superius nonnulla protuli) tamen in aliquo subiecto semper obiectum productiuum speciei potest producere speciem non minoris actiuitatis obiectiuae, quam obiectum; ac proinde illa species, quae per modum obiecti concurrens in Dei visionem non minoris actiuitatis esset, quam Deus, deberet esse in Christo Domino, vt monstrant, quae supra apposui. At illa species esset omnino repugnans: quoniam de se posset efficere perfectiorem visionem, & perfectiorem in infinitum, quod nulli speciei creatae concedendum est, quia nulla est creatura productiua in aliquo genere, quae non determinet sibi summum actiuitatis ipsius, ac proinde ex parte ipsius nequit perfectiorem, ac perfectiorem effectum producere in infinitum. Potest species aliunde adiuta à perfectiori, & perfectiori lumine, vel intellectus à perfectiori causa adiutus elicere perfectiorem, & perfectiorem cognitionem in infinitum; tamen quaelibet causa de se determinat vltimum suae virtutis secundum se praecisae, & indiget adiuuari ab excellentiori causa, vt excellentiorem [illegible] effectum; ac proinde species de se non potest praestare concursum obiectiuum perfectiorem, & magis perfectum in infinitum, sed potius determinat sibi vltimum sui conatus. At Deus etiam per modum obiecti non sibi determinat vltimum conatus, sed propter excellentiorem concursum obiectiuum potest elici perfectior visio in infinitum.

Nonnullae possunt ex his afferri rationes repugnantiae cuius vis speciei impressae ad videndum, Deum quas proponam in materia de visione, illas que attingit aliquo modo S.Thom. 1. p. quaest. 12. art. 2. sum in tertia probatione Angelici Doctoris continetur repugnantia nuper indicata, quia scilicet diuina essentia est aliquid incircunscriptum continens eminenter quidquid ab intellectu creato intelligi potest: atqui omnis species creata est determinatae cognoscibilitatis, igitur nequit dari species impressa Dei. Nititur hic discursus illi principio. nempe speciem impressam adaequare cognoscibilitatem, seu virtutem actiuam immediatam ipsius obiecti per modum obiecti, atqui cognoscibilitas, aut actiuitas Dei per modum obiecti nequit adaequari per qualitatem creatam, igitur repugnat qualitas creata, quae dicitur species Dei impressa. Mens S.Thomae fuit negare omnem speciem impressam ad cognoscendum Deum quidditatiue, & intuitiuè, & ideo aliqua ipsius fundamenta probant repugnare aliquod genus speciei, alia vero docent repugnare speciem aliam, & non desunt fundamenta, quae absolute euincant repugnare speciem, quouis modo excogitetur, per quam Deus quidditatiue, & intuitiue cognoscatur. Hinc est vt S.Thom in 4 dist. 49. quaest. 2. artic. 1. ad 15. & quodlib. 7. art. 1. expresse agat de medio cognoscendi Deum intuitiue, & distinguat medium cognitionis *in quo* à medio, quo cognoscitur, & affirmat nullo ex his mediis posse intuitiue cognosci, ac proinde 1. p. quaest. 12. art. 2. vbi idem dubium examinat, de vtraque specie differit. Vnde prima ratio ostendit per speciem rei creatae non posse Deum intuitiue cognosci; *Sicut per speciem corporis non potest videri essentia incorporea*: aliis tamen rationibus probat repugnare medium quo, quia cum Deus sit actus purus est summe proportionatus, & summe intelligibilis, quam summam intelligibilitatem nequit habere species; quia alioqui non esset minoris actiuitatis obiectiuae, quam ipse Deus, quod implicatorium esse probauimus supra. 9. **Mens S.Th. circa speciem impressam Dei.**

Imo absolute videtur dicendum speciem ad videndum Deum debere esse comprehensiuam Dei, si producitur in subiecto maxime proportionato inter ea quae speciem recipere possunt: nam sicut species, quam primo immittit obiectum potentiae visiuae, est tota visibilitas obiecti, & species soni tota ipsius audibilitas, ita aliqua species impressa Dei deberet esse tota intelligibilitas ipsius Dei, ac proinde esset species comprehensiua. 10. **Implicationis ratio.**

Sect. III.

Alia via ostendimus repugnantiam speciei impressae, qua Christus videat diuinam essentiam.

SVppono diuinam essentiam, quae in mea sententia non differt virtualiter ab omnipotentia, exigere respectu alicuius intellectus creati concurrere per se ipsam si visio elicienda sit; nam species in potentia cognoscitiua requiritur propter aliquã 1.

improportionem inter obiectum & potentiam; obiectum tamen si non afferat de se improportionem exigit possibilitatem, potentiæ proportionatæ cum qua efficiat cognitionem sui: alioqui semper concurreret non per se ipsum, sed per substitutum. Confirmatur principium istud ex aliorum obiectorum exigentia, quæ si de se spiritualia sint, & proportionem habeant cum cognitione habēt exigentiam alicuius potentiæ proportionatæ cum qua possint immediate efficere notitiam sui; & repugnante potentia proportionata cum qua efficerent cognitionem ipsa quoque pariter repugnaret. Omniaque alia obiecta proportionata de se habent aptitudinem vt efficiant perfectam sui imaginem intentionalem, qualis est illa, quæ postulat immediate procedere ab imaginato, ac proinde ex propria quidditate afferunt possibilitatem illius imaginis, & potentiæ potentis concurrere ad illam simul cum ipso obiecto, & absolute petunt concurrere immediate cum potentia proportionata. Quare licet in Deo non sit constituenda exigentia absoluta concurrendi immediate ad sui visionem cum potentia proportionata ad concurrendum cum Deo ad illam intuitionem, quia Deus propter suam excellentiam, & supremū dominium potiris quibuscumque causis secundis potest non concurrere ad effectum, & solum habet inclinationem vagam ad effectus producendos, vel ad actus diuinos incompossibiles cum tali productione; tamē ex suppositione quod visio illa producenda sit, exigit vt producatur ab ipso. Sicut ex suppositione quod Angelus sit creandus exigit vt ab ipso solo creetur. Quo etiam pacto exigit conditionate concurrere per se ipsum immediate ad omnes effectus causarum secundarum; non quia absolute propendeat innatè appetitu determinato in existentiam illorum, quia innatè diuina omnipotentia fertur vage in existentiam effectus, vel actus diuini perfectissimi incompossibilis cum existentia effectus, sed quia conditionate propendet innata inclinatione in effectus vt immediate ab ipso procedentes, sub conditione scilicet quod ipsi extituri sint, quod idem est ac vage propendere in effectus ipsos vt immediate ab ipso procedentes, vel in actum diuinum incompossibilem cum existentia illorum effectuum.

2. Hoc principio semel admisso pariter quoque dicendum esset saltē respectu visionis quam Christus Dominus habet non esse possibilem speciem impressam; quia cum intellectus Christi Domini ad videndum Deum ex vi vnionis hypostaticæ pateat esse magis proportionatus, quam intellectus cuiuslibet puræ creaturæ, si Deus intelligitur habere exigentiam concurrendi cum aliquo intellectu immediate ad sui visionem, maximè cum intellectu Christi, atqui semel admissa ex parte Dei hac exigentia concurrendi cum intellectu Christi immediate ad intuitionem ipsius Dei, nequit dari in intellectu Christi species impressa Dei: si enim daretur in intellectu illo species impressa ad intuitionem Dei, possibilis esset casus, saltem diuinitus, quo non Deus ipse, sed species impressa concurreret cum intellectu Christi ad intuitiuam Dei notitiam atqui hoc implicat; si enim dum Deus præberet concursum speciei, ageret Deus ipse contra propriam suam innatam inclinationem, quod Deo repugnat; alioqui semper esset illa inclinatio inquieta, & veluti extra centrum, & quasi violenta, & nusquam veluti sperans quietem, seu centrum, in quod conditionate propendebat, quamuis conditio re ipsa posita sit, quia nullus existit actus diuinus incompossibilis cum illa visione; imo reipsa existit visio. Confirmatur; quoniam ille appetitus indeterminatus, seu vagus, semel excluso vno obiecto seu termino illius appetitus innati, videlicet secluso actu incompossibili cum visione transiret in appetitum absolutum ac determinatum, & aliunde illa innata inclinatio Dei absoluta, & determinata non satiaretur; ac proinde non æque bene se haberet Deus, ac si satiaretur ille inclinatio, quia nequit esse à natura insitus appetitus ad id, quo minime obtento æque bene se habet natura, alioqui non magis natura appeteret illud bonum, quam carentiam illius: cum igitur omnino implicet Deum non semper æquè bene se habere, implicat quoque dari illam speciem impressam, quæ vice ipsius Dei concurrat ad visionem beatificam.

Potest Deus habere aliquem appetitum elicitum inefficacem, qui non expleatur, quia Deus alio appetitu elicito de se efficaciori, tendet in oppositum, & volitione efficaciori opposita quiescit voluntas, quia adimpletur semper quod Deus magis vult: At vero in genere appetitus innati, seu à natura insiti per modum cuiusdam inclinationis non voluntariæ formaliter, non datur altera superior inclinatio in oppositum, ratione cuius quiescat natura illa obtento illo termino opposito, & ideo innata inclinatio semper erit veluti inquieta, quia nusquam acquirit terminum suæ naturalis inclinationis. 3.

Visio etiam illa Christi Domini, qua intuetur diuinam essentiam exigit prouenire ab ipso Deo immediate tanquam ab obiecto, indeque inferimus neque per absolutam Dei potestatem potuisse visionem illam effici ab specie impressa; quoties enim effectus postulat determinate Deum ipsum vt principium, potiusquam creaturam aliquam, nequit Deus ipse non currere immediate ad effectum ipsum, prout ipse effectus postulat procedere; nam munus propriū ipsius Dei ipsi cōueniens quatenus Deus, nequit præstari per creaturam subrogatam loco Dei; alioqui saltem inadæquate suppleri posset per qualitatem creatam concursus ex parte Dei vt causæ vniuersalis. Ideo nulla creatura potest esse instrumentum creationis termini exigentis creari; quia ille terminus postulat per se prouenire à Deo. Ratio huius est, quia productio Dei propria, seu primario ad Deum pertinens debet importare modum perfectissimum in modo concurrendi, perfectissimus autem modus concurrendi nequit conuenire creaturæ, etiam si dicatur concurrere instrumentaliter, & per eleuationem & ideo Patres probabant diuinitatem Filij contra Arium, quia Filius est creator; si autem creatura posset vt instrumentum creare ad hāc responsionem recurrisset Arius, qui sic melius obtineret suum, intentum, & probaret Filium esse creaturam deprimendo excellentiam Filij. Legatur Augustinus lib. 12. de Ciuitate Dei cap. 24. & duobus sequentibus. Aiebantque Ariani Filium creare vt instrumentum Patris, & adhuc refutabantur quia creatura, neque vt instrumentum creare potest; quia creatio ex suo genere petit Deum authorem propter modum perfectum operandi absque ope alterius concausæ, & quia est modus operandi ex suo genere non obnoxius corruptioni, vt sect. sequenti explicabitur. 4. Alia via ostendens eandem repugnantiam. Nequit dari instrumentū creationis.

Ex duplici ergo capite probata manet repugnātia speciei impressæ in Christo ad intuendum Deū Primo ex exigentia ex parte ipsius Dei ad concurrendum immediate in visionem, quia Deus indeterminate propenderet in efficientiam immediatam [illegible]s visionis, vel in actum diuinum incompossi[illegible] cum existentia ipsius visionis, & ideo 5.

etiam

etiam propenderet conditionate in productionem immediatam illius visionis à se ipso sub conditione existentiæ alicuius diuini decreti efficacis de existentia visionis, ac proinde posito tali decreto esset in Deo insita propensio absoluta erga suum immediatum concursum in visionem, vti grauia inclinanant in proprium centrum. Sic etiam quia Deus est summe bonum inclinat indeterminate ad communicandam creaturis bonitatem, quam à Deo participare possunt, vel in actum diuinum summe bonum incompossibilem cum existentia creaturarũ non quia summa bonitas non potest non habere summam inclinationem ad se communicandum, quia bonũ est diffusiuum sui, & summa Dei libertas, summumque dominium non permittit illam Dei inclinationem innatam ad se communicandum esse determinatam sed vagam nempe in existentiam creaturarum, vel in actum diuinum summe honestum incompossibilem cum illa existentia creaturarum. At probatum manet nihil Deum agere posse, quod illi inclinationi resistat, ergo impossibile est vt species cum intellectu Christi concurreret ad visionem; atqui impossibilis est species impressa ad videndum Deum, quæ non possit cum intellectu concurrere ad visionem Dei, igitur implicat existere in intellectu Christi speciem impressam ad videndum Deum.

6. Aliud autem caput implicantiæ prædictæ speciei impressæ in potentia intellectiua Christi prouenit ex parte visionis, quæ exigeret prouenire immediate ab ipso Deo; si enim aliqua visio exigit prouenire immediate ab ipso Deo vt obiecto, maxime visio beatifica Christi, quæ Deum contemplatur vt ab humanitate Christi perfectissime possessum & optimo modo quo à creatura possideri potest, nimirum per vnionem hypostaticam, & quæ ideo causat maximum gaudium in Christo circa Deum ipsum vt summe possessum ab ipsa humanitate, id est optimo modo quo possideri potest à creatura: etenim quo maior est possessio maioris boni, eo est materia maioris gaudij: atqui probatum relinquimus non posse stare illam exigentiam ex parte visionis proueniendi à Deo immediate vt obiecto, quin ab illo immediate procedat talis visio quotiescunque existat, igitur impossibile est visionem illam procedere ab specie impressa. Quãobrem nullum admittimus effectum, qui ex natura sua petat potius à Deo, quam à creatura dimanare, qui possit etiam per potentiam obedientialem effici à creatura, quia modus concurrendi primario, & per se pertinens ad Deum ipsum, debet esse perfectissimus, ac proinde nequit communicari creaturæ. Ideo namque reperiri nequit creaturæ, quæ suppleat, etiam inadæquate concursum Dei vt causæ vniuersalis, quia creatura omni illo influxu petit à Deo immediate procedere. Ideo etiam dicitur operari intimius, quam causæ secundæ immediatæ, quia modus concurrendi Dei ex suo genere talem intimitatem importat ex vi modi vniuersaliter concurrendi ad singulos effectus vt suppleri nequeat per vllam causam creatam.

Nequit creatura supplere concursũ Dei, vt causæ primæ.

Sect. IV.

Variis probationibus breuiter monstratur repugnare speciem impressam ad videndum Deum.

1. Sit prima, Deus per permodum obiecti concurrens fundat dominium destruendi immediate visionem per cessationem sui concursus: at id verum non esset si posset concurrere non immediate per se ipsum, sed per sui speciem, igitur impossibilis est species impressa, quæ vice ipsius Dei influat in visionem. Maior, quæ sola egebat probatione, sic ostenditur: Non est minus essentialis Deo concursus, quem habet per modum finis vltimi possessi quam ille quem præstat per modum causæ vniuersalis, seu principij omnium rerum; sed quia est principium omnis creaturæ fundat potestatem immediatam essentialem suspendendi concursum immediatum in effectum seu dominium, cum potestate destruendi immediate effectum per cessationem concursus, ergo quia concurrit per modum obiecti, & finis vltimi possessi, in possessionem illam fundat in vi sui influxus dominium cum potestate destruendi immediate visionem illam.

2. Confirmatur hæc ex dictis in præcedenti sectione; nam ideo nequit suppleri concursus Dei per modum causæ vniuersalis; quia effectus postulat determinate Deum vt causam maxime proportionatam ad immediate concurrendum, & tanquam principium in quo solo potest adæquate contineri effectus, potensque concurrere sine adiutorio immediato alterius, quantum est ex parte virtutis, licet quandoque effectus, non tam ob perfectionem suam, quam ob specialem aliquam alligationem, seu imperfectionem non possit produci à solo Deo immediate si quidem effectus alter multo excellentior à solo Deo produci potest. Sed similiter visio beatifica petit Deum per modum causæ obiectiuæ maxime proportionatæ & summa cum proportione concurrentis, igitur nequit per aliam causam concurrentem nomine obiecti suppleri concursus ille: non enim minus proportionatus intelligitur Deus ad concurrendum per modum causæ obiectiuę, quam ad actiue influendum vt causa vniuersalis, cuius influxus per nullam causam creatam suppleri potest: quoniam, vt nuper aiebam, effectus petit causam primam tanquam principium immediatum minime indigens altero comprincipio attenta perfectione ipsius effectus, & ideo perfectissimi effectus à solo Deo absque alio principio effectiuo dimanant: at principium non indigens altero comprincipio ad agendum necessario est principium infinitum, quod nullo alio indiget ad suam perfectionem; nam operandi modus sequitur modum essendi, ac proinde modus operandi absque indigentia alterius comprincipij arguit modum essendi non indigentem quouis alio ad plenam sui perfectionem, & modus operandi immediate & communicandi actiue perfectionem sine adminiculo alterius comprincipij, arguit ex parte agentis modum essendi, qui non eget immediate aliquo alio ad completam suam perfectionem.

Dei concursus immediatus omnes effectus

3. Inde etiam in præcedenti sect. insinuaui causam cur nulla creatura etiam vt instrumentum creare possit; quia modus perfectissimus operandi nequit prouenire nisi à principio habente perfectissimum modum existendi; atqui creatio ex genere suo est perfectissimus modus operandi, quia ex genere suo non indiget adiutorio, seu sustentaculo alterius comprincipij, vt videre est in creatione Angeli Michaëlis verbi gratia, & de se apta est producere entitatem finitam ante omnes alias, ac proinde nullam habet indigentiam adminiculo alicuius principij præter Deum ipsum: atqui modus operandi de se non indigens ope alicuius principij præter Deum, neque alio sustentaculo, nequit prouenire nisi à substantia pollente modo essendi perfectissimo. Ideo dicitur creationem respicere ens

Nequit dari instrumentũ creationis.

ens in quantum ens creatum est, quia si attendatur modus tendendi ipsius creationis ex genere suo potest terminari ad primum ens causatum à Deo, quia modus ille producendi non indiget ex genere suo aliquo iuvamine, fulcro, aut principio præter Deum; generatio autem non respicit rationem entis creati abstrahendo à ratione primi entis causati, vel secundi, quia præsupponit sustentaculum alterius entis creati. Cum igitur ex se appareat perfectissimum modum operandi ex genere suo proprium esse perfectissimæ substantiæ, & soli causæ perfectissimæ convenire posse, & creatio ex suo genere sit perfectior modus agendi, consequenter creare soli Deo competit. Hinc est vt aientes Ariani Filium Dei, quamuis esset creatura, creare tanquam instrumentum Patris refutarentur à Patribus, quia creatura creare non potest. Lege Cyrillum lib. 5. Thesauri cap. 2. & 3. & lib. 6. cap. 2. in medio, nec non lib. 12. capite 5. colum. 2. & lib. 2. contra Iulianum propius ad medium, quam ad finem, Athanasium orat 3. contra Arianos, & Epist. ad Africanum ante medium. Id etiam concedebat Macedonianus apud eundem Athanasium dialogo 3. de S. Trinitate, & in epistola ad Serapionem. Neque aliter stando rationi refutari possent Saturninus, vel alias Saturnilus, & Basilides hæretici, qui aiebant mundum, & hominem à septem Angelis fuisse factũ, quos refutat Irinæus lib. 1. c. 22. Epiphanius hæresi 25. Damascenus lib. 1. Fidei c. 3.

4. Effectus exigens ex natura rei provenire à solo Deo, ne diuinitus effici à causa creata.

Consequenter ad hæc dicendum, si habitualis gratia petat connaturaliter prouenire à solo Deo, ita vt nulla sit possibilis causa, quæ per virtutem sibi connaturalem possit illam producere, neque diuinitus posse produci à causa creata etiam per potentia obedientialem, quia nulla est causa creata, quæ supplere possit concursum quem Deus determinate præstare tenetur, quia determinate exigitur Deus propter summam proportionem, quam habet ad efficiendum illum effectum. Poterit Deus supplere defectus causarum secundarum, quia eminenter continet virtutes ipsarum, non tamen possunt causæ creatæ supplere defectum influxus, quem Deus per se ipsum determinate exhibere tenebatur, quia nulla causa creata continet virtutem diuinam qua diuina est, & ab illis effectibus exigitur determinate virtus diuina qua talis est.

5. 3 Repugnantia.

Aliter multis retro annis conabar probabiliter detegere hanc repugnantiam speciei impressæ ad intuitionem Dei. Supponebam primo Deum concurrere libere per modum obiecti in sui visionem, adeo vt quamuis per impossibile non influeret in ipsam per modum causæ vniuersalis, adhuc posset efficere, & non efficere visionem illam, & destruere ipsam. Quadrat hoc assertum plurium Theologorum sensui, qui docent ex diuina essentia diuersimode concurrere per modum obiecti, & speculi voluntarij oriri determinationem, vt intra eandem, vel diuersam speciem videantur potius in Deo creaturæ istæ, quam illæ, plures, vel pauciores. Neque id volunt refundere indifferentiam luminis gloriæ specificam, aut in diuidualem, vel intensiuam; quia lumen correspondet potentiæ, quæ de se non determinat ad visionem huius obiecti potius quam illius, sed obiectum ad id muneris determinat potentiam. His tamen non insistimus, quoniam aliunde non subobscure probatur Deum concurrere libere per modum obiecti; quia modus concurrendi libere est perfectior quam modus concurrendi necessario. Ideoque Deus per modum obiecti libere agit, sicuti libere operatur vt causa vniuersalis, quia hic modus concurrendi ad extra est perfectior.

Deus nõ solum vt causa prima, sed quatenus obiectum libere cõcurrit in sui visionem.

6. Secundo præmittimus casu quo Deus non per se ipsum sed speciem sui concurreret per modum obiecti, non fore concursum obiectiuum, quà talis est, liberum, ita vt posita specie posset Deus per modum obiecti suspendere visionem. Probatur suppositum; quoniam species impressa Dei, posito concursu causæ vniuersalis, qua talis est, necessario concurreret ad visionẽ Dei, ergo Deus per modum obiecti non posset non influere in visionem. Fingamus ad clariorem notitiam huius discursus possibilem esse qualitatem supplentem concursum Dei, vt causæ vniuersalis ad producendum verbi gratia ignem A. & inquirimus an posito alio igne causatiuo illius ignis A. in passo recte applicato, & disposito &, qualitate supplẽte omne munus causæ vniuersalis quoad influxum, & determinationem effectus, posset non produci ille ignis A? Respondebis illum ignem non posse non produci, quia Deus non poterat negare concursum posita illa qualitate, quæ erat concursus Dei in actu primo proximo ex parte Dei; ergo similiter posita specie impressa & concursu causæ vniuersalis ad hanc visionem, non posset Deus suspendere concursum suum per modum obiecti; nam concursus, & applicatio per modum obiecti est ipsa species. Denominaretur concursus ille liber etiam per modum obiecti, quatenus posset Deus producere, & non producere speciem; cæterum concursus actualis speciei existente tali specie non penderet à Deo vt libere se habente per modum obiecti At Deus non solum concurrit libere vtcumque, per modum obiecti sed etiam taliter vt posita quacumque causa visionis possit ratione libertatis, quam habet vt obiectum præstare vt posita quacumque causa visionis, non existat visio sui, & vt destruatur postquam extitit: nam hic modus concurrendi libere est perfectissimus, quemadmodum propter perfectionem in modo concurrendi, ita concurrit vt causa prima, siue vniuersalis: nam propter perfectissimum Dei dominium, ac modum concurrendi vt causa prima, ita influit vt posita quauis alia causa possit suspendere concursum, & facere ne existat effectus, & idcirco repugnet qualitas supplens concursum Dei vt causæ primæ, siue vniuersalis in aliquem effectum, igitur quia Deus modo etiam perfectissimo concurrit per modum obiecti, potest, posita quauis causa creata suspendere suum concursum per modum obiecti, & consequenter non poterit dari qualitas supplens concursum Dei obiectiuum.

7. Confuitur argumẽtum.

Ex his infertur implicatio speciei impressæ ad videndũ Deum; siquidem posita specie non posset Deus qua obiectum est impedire visionem, sed ad summum posset negare speciei concursum causæ vniuersalis: atqui Deo competit posita quauis causa creata posse qua obiectum est suspendere visionem, igitur repugnat species impressa; hæc enim esset causa, qua posita non posset Deus per modum obiecti impedire visionem. Idque confirmat ratio, qua ostendimus repugnare qualitatem, quæ suppleat concursum causæ vniuersalis: nam posita virtute adæquata effectus in sola causa creata non posset Deus per suum beneplacitum impedire existentiam effectus: inde namque probant Philosophi, ac Theologi Deum immediate concurrere cum causis secundis, quia alioqui si daretur virtus adæquata immediata in causis secundis ad productionem effectus; non posset Deus pro suo beneplacito impedire existentiam illius effectus. Quare si fingamus posse existere simul in eodem intellectus condecorato lumine gloriæ, qualitatem supplentem concursum Dei per modum causæ vniuersalis

uersalis, necnon qualitatem quæ suppleret concursum Dei obiectiuum, nullatenus, facta hac suppositione, posset Deus impedire existentiam visionis.

8. Quare si Dei proprium esset concurrere ad ignē per modum causæ particularis, non posset dari causa supplens diuinum concursum. Verum res aliter se habet: nam potius Deus supplet defectum causæ particularis quando concurrit ad ignem vt causa. Quo fit vt vniuersim asserendum sit nihil posse de se ordinari ad agendum quod Deus potius quam creatura tenebatur agere, ita exigente effectu, vt in sect. præcedenti aliter persuasi, & ex principiis modo positis subinfertur; quia debitum speciale se tenens ex parte Dei ad concurrendum petit Deum concurrere perfectissimo modo cum potestate destruendi effectum posita quauis causa creata; hic enim est perfectior modus concurrendi: alioqui non esset cur repugnaret qualitas supplens concursum Dei, vt causæ primæ in effectum, qui esset visio Dei retento immediato concursu obiectiuo in visionem; ideo enim aiunt Theologi non posse dari qualitatem supplentem concursum Dei vt causæ primæ etiam in ordine ad hunc effectum, quia Deus immediate, posita etiam quauis causa creata, potest pro suo libito impedire existentiam effectus; atqui retento concursu immediato obiectiuo, quamuis daretur qualitas supplens concursum Dei, vt causæ vniuersalis, posset Deus immediate suspendere existentiam visionis, igitur non esset cur repugnaret qualitas supplens concursum Dei in visionem per modum causæ primæ. Ac proinde non repugnante specie impressa ad intuendum possibiles essent in sensu diuiso, non autem simul in eodem intellectu, qualitas supplens concursum Dei vt causæ primæ visionis, & qualitas efficiens quod Deus efficit per modum obiecti: etenim si non existat simul vtraque qualitas semper Deus retineret potestatem ratione immediati influxus impediendi conseruationem visionis.

9. Huic postremæ difficultati olim respondi, licet esset possibilis species impressa non inferri esse possibilem etiam in sensu diuiso, seu seorsim ab specie impressa qualitatem, quæ suppleat concursum causæ primæ in visionem; quia Deus ita concurrere debet cum causis secundis, vt quamuis per impossibile existerent, & concurrerent simul omnes causæ creatæ possibiles respectu illius effectus, adhuc posset destrui effectus à Deo, quia nulla est virtus creata possibilis, quæ simul cum alia virtute creata eundem effectus impedire possit dominium Dei in creaturam, & potestatem destruendi ipsam, quamuis per impossibile omnis illa virtus creata existat. At si per impossibile existerent simul illæ duæ qualitates influentes in visionem Dei, quarum vna suppleret influxum Dei vt primæ causæ, & altera concursum obiectiuum, non esset in Dei potestate impedire visionem ac proinde vna ex illis qualitatibus implicatoria est. Si autem vna ex illis determinate repugnat, asserendum erit repugnare qualitatem supplentem concursum Dei per modum primæ causæ; nam hæc respectu omnium aliorum effectuum implicatoria est: at vero species respectu aliorum effectuum non repugnat.

10. Ex dictis tamen in hac, & præcedenti sectione apparebit probabilius dici repugnare vtramque qualitatem respectu intuitionis Dei; quia fundamenta, quæ iecimus totum id probant. Eo namque tendebant vt ostenderent Deum sub omnibus titulis, propter quos ipse potius, quam aliqua causa secunda tenetur concurrere, non posse non influere immediate in effectus. Nequeilla responsione vitatur inconueniens illud de possibilitate qualitatis supplentis concursum Dei, vt causæ primæ, quæ per se supponeret velle Deum concurrere per modum obiecti in illam visionem; quia probabiliter dici potest, sicut potest dari vna creatura, quæ per se supponat aliam conseruandam, ita posse dari causam quæ per se supponat decretum de conseruando effectu si conseruetur hæc causa; nam hæc causa non ex vi proprij influxus secum adfert conseruationem effectus: nam sine hac causa potuit non minus perfecte produci effectus, quamuis postea destrueretur; sed potius præsupponit decretum Dei de conseruando effectu si conseruetur hæc causa; quemadmodum & alia causa produci potuit per decretum conseruandi effectum per actionem dimanantem ab hac causa.

Publice è suggestu hanc cogitationem edocueram, eamque postea ex parte approbarunt Theologi bene docti, quamuis mea scripta non legerint. Aliam tamen reddunt causam cur per causam creatam suppleri possit concursus, quem vt causa particularis exhiberet in ignem ab ipso solo productum, vbi & pariter docent licet gratia habitualis de se postulet potius dimanare à Deo solo, quam ab vlla causa, posse nihilominus saltem per potentiam obedientialem effici à causa secunda. Assignantque differentiam inter concursum obiectiuum Dei in visionem ex vna parte, & concursum causæ particularis in ignem, aut gratiam, quia particularis Dei influxus in ignem, gratiamve habitualem Deo competit ratione omnipotentiæ, quæ non minuit sed potius auget extensiue suum dominium diuisione concursus cum causis secundis; nam actio creaturarum manet subordinata diuino dominio: at vero concursus obiectiuus, & particularis in visionem non conuenit Deo ratione omnipotentiæ, sed naturæ, & attributorum vt ab omnipotentia distinguuntur. 11.

Ego vero huic solutioni non acquiescam. Demus aduersario distingui virtualiter diuinam naturam ab omnipotentia, quod satis superque alibi reieci; Detur etiam vltro ipsi visionem intuitiuam attributorum, & relationum procedere immediate ab ipsismet attributis, & relationibus, quod non vacat incommodis, quæ alibi attigi ostendens non potuisse personalitatem Verbi peculiarem influxum præbere ratione sui in vnionem hypostaticam; adhuc manet difficultas non exigua, si loquamur de visione terminata ad diuinam omnipotentiam, qua talis est, quæ visio sub hac considerætione formaliter procedit ab ipsa omnipotentia, non vero ab altera formalitate distincta ab omnipotentia, igitur ruit fundamentum cui inædificabatur responsio. Ponamus claritatis gratia, quod aduersarius putat non repugnare, videri intuitiue solam diuinam omnipotentiam non visa natura, aliquove attributo, aut relationibus, in hoc casu sola omnipotentia concurrit in visionem illam, non est ergo cur repugnet species impressa ad videndam diuinam omnipotentiam; nam si verbis aduersariorum stare velis, non minueretur, sed potius augeretur Dei dominium diuisione concursus cum specie impressa; nam adhuc actio illa maneret subordinata diuinæ omnipotentiæ concurrenti vt causa prima in illam visionem. 12. Primo.

Refellitur secundo; quia ille discursus non ostendit impossibilitatem speciei impressæ, quæ inadæquate concurrat cum obiecto inadæquate concurrente; sic enim non minueretur dominium diuinæ naturæ concurrentis per modum obiecti, sed potius augeretur extensiue diuisione concursus cum specie; nam actio præcedens ab specie manet subordinata 13. Secundo.

subordinata potestati Dei. Quo etiam argumento probatur aduersus ipsum non repugnare qualitatem, quæ inadæquate suppleat concursum Dei vt causæ primæ, quoniam non diminuendum esset, sed extensiue potius augendum Dei dominium partito concursu cum illa qualitate, cuius actio maneret subordinata diuinæ omnipotentiæ.

14. Tertio, sicut respectu diuinæ omnipotentiæ consideratur ratio causæ particularis, & vniuersalis ita respectu diuini obiecti posset considerari duplex ratio, videlicet causa visionis Dei, & talis visionis, nempe valde perfectæ; nam quo perfectior est visio eo perfectiorem postulat influxum procedentem ab obiecto, & ipsum obiectum per se concurrens refundit peculiarem perfectionem in visionem, ergo licet aliquis concursus obiectiuus Dei in visionem, quam appellamus causæ vniuersalis obiectiuæ, suppleri non possit per qualitatem creatam; tamen alter particularis influxus Dei vt obiecti suppleri poterit per speciem impressam; sic enim non diminutio fiet, sed extensio diuini dominij iuxta aduersariorum principia. Iunge his non esse cur potius Deus secundum omnem formalitatem per quam concurrit debeat fundare potestatem impediendi existentiam effectus, quam secundum omnes titulos propter quos debet eadem formalitas concurrere, ac proinde ex hoc capite petenda est ratio cur non possit dari species impressa per quam videatur omnipotentia.

15. Alij aliter tentarunt respondere argumento, & ostendere causam cur suppleri nequeat concursus Dei per modum causæ primæ ipsius visionis; quia scilicet concursus Dei vt causæ primæ seu vniuersalis respicit effectum quia entitas est, & ideo quemadmodum respectu aliarum entitatum concurrit Deus modo insupplebili, per modum causæ vniuersalis, ita subrogari nequit causa, quæ suppleat concursum Dei vt causæ primæ visionis, quia etiam respectu visionis manet idem titulus concurrendi per modum primæ causæ, ac proinde sicut nequit esse causa quæ suppleat concursum causæ primæ in alios effectus; ita neque in visionem Dei. Sed contra erit, quia Deus non solum concurrit per modum causæ primæ in alium effectum, quia entitas est sed etiam, quia talis entitas est in specie: maiorem namque perfectionem habet supernaturalis entitas, quia supernaturalis est, quam quia entitas est præcise, & illa maior perfectio debet ratione sui formaliter habere essentialem dependentiam à Deo vt causa prima, quia & minor perfectio habet illam essentialem dependentiam, omnisque perfectio creata est formaliter participata à Deo, ac proinde ab ipso Deo debet essentialiter dependere, igitur quemadmodum concursus causæ primæ quatenus in actu secundo est spiritualis, supernaturalis, vt prouenit à causa prima, quatenus talis est suppleri non potest per qualitatem in actu primo subrogatam aliquo modo loco causæ primæ, licet formalitates illæ spiritualitatis, & supernaturalitatis non se extendant ad omnes effectus qui possunt à Deo dimanare, ita neque concursus Dei in visionem per modum obiecti poterit suppleri per speciem, quia visio specialiter petit Deum immediate concurrentem, vt obiectum est; quia non est cur potius omnis concursus Dei, vt causæ primæ suppleri nequeat, possit vero concursus obiectiuus: nam ideo est essentialis concursus Dei vt causæ primæ, quia ille effectus respicit per se & primario Deum vt authorem; sed etiam visio intuitiua Dei respicit per se, & primario Deum vt concurrentem qua obiectum est, igitur etiam hic concursus obiectiuus est essentialiter insupplebilis.

Cur nequeat suppleri cõcursus Dei vt causæ primæ etiam inadæquate

Eaqueptopter consequenter asserimus neque per potentiam obedientialem posse causam creatam etiam inadæquate efficere, quod Deus primo & per se tenetur agere.

Neque fas erit admittere suppleri posse per qualitatem concursum Dei vt causæ primæ concurrente Deo ipso immediate per modum obiecti; quia daretur actio ad quam Deus non posset concurrere immediate vt causa prima; actio namque, quæ aliquando non procederet à Deo immediatè vt causa prima, nusquã posset immediate à Deo prouenire. Tribuẽdusque est Deo perfectissimus modus concurrendi vt causæ primæ; qualis est concursus insupplebilis per causam creatam: etenim propter excellentiã virtutis requisitæ ad effectũ, non datur alia causa, quæ suppleat illum concursum, sicut propter excellentiam in modo influendi nequit communicari creaturæ virtus saltem principalis creandi. Perfectiorque modus concurrendi est cum essentiali dependentia effectus à causa, quia sic magis pendet effectus à causa. Necessitas etiã concurrendi libere per modũ causæ primæ, ita vt posita quauis causa creata possit Deus suspendere effectum, est maxima perfectio in modo ipso concurrendi. Quare sicut Deo competit ratione suæ excellẽtię immediate concurrere per modum causæ primæ, vt sic pro suo libito valeat posita quauis causa creata impedire existentiam effectus: ita Deo ratione suæ excellentiæ conueniet non solum concurrere immediate in sui visionem, sed coniungere debitum immediate concurrendi, cum maxima perfectione in ipso modo concurrendi, ita vt ex illo titulo quo tenetur concurrere, pariter possit in omni euentu possibili, per suam absolutam potentiam impedire existentiã visionis, nisi supponatur Deus determinatus ad illius existentiam, seu conseruationem non impediendam, quæ determinatio nequit prouenire ex vi solius existentiæ causæ secundæ, quatenus præcise est virtus influens in illum effectum. Cum igitur repugnet qualitas supplens cõcursum Dei vt causæ vniuersalis, pariter quoque repugnabit species supplens concursum Dei obiectiuum; quia alioqui non esset locus probandi repugnare qualitatem, quæ saltem inadæquate suppleret concursum causæ primæ. 16.

Quod si non repugnaret qualitas supplens concursum Dei, vt causæ primæ visionis intuitiuę Dei concurrente Deo ipso immediate per modum obiecti, pariter neque repugnaret qualitas supplens concursũ Dei in ignẽ concurrente Deo ad eundẽ ignẽ immediate per modum causæ particularis, & supplente defectum alterius ignis. Deinde si posset suppleri concursus Dei vt causæ primæ visionis illius concurrente Deo ipso vt obiecto, posset quoque inadæquate suppleri munus causæ vniuersalis quãuis Deus ipse non concurreret vt obiectum, quia retento concursu inadæquato immediato in effectum, posset adhuc Deus impedire immediatè existentiam effectus. Neque in opposita sentẽtia apparet idonea ratio cur inadæquate suppleri non possit Dei concursus vt causæ vniuersalis. Præsertim cum Deus (vt superius notaui) non solum concurrat vt causa prima influendo in effectum sub ratione entis creati, & titulo cõmuni respectu omnium creaturarum, sed etiam sub peculiari ratione ipsius effectus, & non tantum sub formalitate transcendente reliquas; etenim effectus qua supernaturalis est non solum exigit habitum, sed causam primam, & Deus qui dicitur non concurrere ad peccatum, qua tale est, esto concurrat ad entitatem, seu materiale peccati; dicitur concurrere ad actum bonum nõ solum quà entitas est, sed etiam qua talis entitas est. 17.

Disp.



DISPUT. LXV.

Vtrum admissa possibilitate speciei impressæ in Christo Domino ad visionem Dei, lumen gloriæ sit idem cum specie.



VT Christus efficeret visionem beatificam indigebat concursu supernaturali se tenente ex parte potentiæ, nec non ex parte obiecti. Hunc concursum obiectiuum diximus non potuisse prouenire à qualitate creata. Quia tamen opposita sententia est valde communis, & probabilissima, ideo illam supponimus, vt inquiramus an in Christo Domino identificetur cũ lumine gloriæ.

SECT. I.

An ponendus sit in Christo Domino supernaturalis habitus luminis gloriæ? & ad quid muneris?

1. Conc. Vien. PArs affirmatiua suaderi potest ex Concilio Viennensi relato in Clementina *ad nostrum*, de hæreticis, qui damnantur his verbis, *Anima non indiget lumine gloriæ ipsam eleuante ad videndũ Deum:* eadem namque ratio procedit in Christo, & reliquis beatis. In contrarium tamen est, quia licet nomine luminis gloriæ in reliquis beatis intelligatur principium aliquod creatum eleuans potentiam vt supernaturaliter operetur, tamen in Christo potest intelligi ipsa diuina omnipotentia, quæ intellectum, ex vi diuinæ applicationis, denominet intrinsece potentem elicere supernaturalem visionem Dei. Omitto aliquos existimasse mentem Concilij postulantis lumen gloriæ, non videri secundum subiectam materiam fuisse aliam, nisi definire contra Beguardos, & Beguinas visionem Dei esse supra naturam, & egere aliquo eleuante potentiam. Quare si quis diceret visionem beatificam fieri per auxilium extrinsecum supernaturale indebitum intellectui, non videtur contra definitionem Concilij quidquã protulisse. Abstineo tamen ab hoc quia verius videtur nomine luminis gloriæ intelligi à Concilio aliquid creatum eleuans potentiam distinctum à concursu ex parte Dei supernaturali: nam Conciliũ distincte damnat duos errores, quorum prior erat visionem esse naturalem, contra quem statuit visionem esse supernaturalem, in quo continetur necessitas diuini influxus supernaturalis ad efficiendam visionem; alter error erat quod lumen non esset necessarium, & hoc per se, & distincte damnat, ac proinde aliquid docere voluit præter necessitatem diuini concursus supernaturalis: nam hæretici non dubitabant de necessitate diuini concursus supernaturalis, si visio illa sit supernaturalis.

2. An lumen gloriæ respectu Christi sit aliquod distinctum ab vnione hypost. & omnipotentia. Non tamen videtur aliquid cogere vt asseramus lumen gloriæ respectu Christi Domini esse aliquid distinctum ab vnione hypostatica, & ipsa omnipotentia, nam ratione vnionis hypostaticæ ad animam Christi redditur ipsa anima intrinsece potens videre Deum: lumen autem in beatis solum requiritur vt animus fiat intrinsece potens intueri ipsum Deũ & est quædam dispositio effectiua, conducens nempe ad vnionem vnius efficientis cum alio efficiente, nimirum intellectus creati cum essentia diuina; quam vnionem non aliter facit, nisi quatenus se ipsum vnit potentiæ intellectrici & illam denominat intrinsece potentem atqui rorum hoc præstatur optime in Christo Domino per omnipotentiam intrinsece vnitam animæ Christi, non est igitur cur in ipso admittamus lumen aliud distinctum ab omnipotentia, & vnione per quam intrinsece vnitur animæ Christi Domini. Confirmatur Lumen non requiritur vt recipiat visionem totaliter, & adæquate, nam anima, quæ videt recipit visionem; neque necessarium est lumen illud vt partialiter recipiat visionem, quia lumen non videt, neque est principiũ vitale, virtus autem illa quæ petit efficere, & recipere visionem, non potest non esse vitalis, & videre. Dices lumẽ requiri vt immediate eleuet intrinsece intellectum, qui non potest immediate intrinsece eleuari per omnipotentiã, nam hæc non vnitur immediate intrinsece. Sed contra est, quia per lumen gloriæ residens in intellectu beati non solum eleuatur intellectus, sed etiam ipsa anima, ergo etiam per lumen immediate vnitum animæ potest eleuari intellectus.

3. Litem hanc Doctores non excitant, quia supponunt dari in Christo habitum luminis gloriæ sicuti in reliquis beatis, & idẽ esse fundamentũ admittendi in Christo hunc habitum, & alios supernaturalium virtutum, qui se habent per modum potentiæ. Et quemadmodum non astruitur in Christo vnicus simplex habitus respiciens omnia obiecta cæterarum virtutũ, ita lumen gloriæ debet esse habitus respiciens obiectũ formale diuersum ab aliis supernaturalibus habitibus. Quare constitui debet in Christo Domino habituale lumen distinctum ab habitu scientiæ infusæ, per quem creaturæ videantur in se ipsis. Nam quemadmodum habitus charitatis Theologicæ, quo diligitur Deus propter bonitatem, seu sanctitatem suam realiter differt ab habitu quo proximus diligitur propter sanctitatem creatam (vt posuimus ex dictis in cõtrouersia de virtutibus Christi) ita intellectualis habitus respiciens formaliter Deum clare visum, differt ab intellectuali habitu eliciente intuitionẽ creaturarũ in se ipsis.

4. Probabile est non solum ad efficiendũ, sed etiam ad recipiendam visionem requiri lumen gloriæ. At pugnat contra nos argumentum supra adductum. Quod mihi persuadet probabile esse lumen gloriæ non solum requiri ad efficiendam, verum ad recipiendam visionem; quia si solum necessarium esset ad effectionem visionis, sola omnipotentia animæ Christi efficeret connaturaliter visionem, & alios actus reliquarum virtutum, quemadmodum omnes illi procedunt ab eadem omnipotentia, vt causa vniuersali. Petit visio recipi in principio aliquo supernaturali, quia in ipsa non est distinguere etiam formaliter & per nostros conceptus specialẽ illam vitalitatem intuitionis Dei ab ipsius supernaturalitate, ac proinde principium eleuans animã ad efficiendam visionem debet esse formaliter vitale, quia ipsum continet supernaturalitatem visionis, ac proinde non potest non eodem modo continere vitalitatem, & esse vitale, quia & continere vitalitatẽ intuitionis Dei est formalissime continere supernaturalitatem: non enim dari potest intuitiua tẽdentia erga Deũ quæ supernaturalis non sit, licet dari possit tendentia naturalis erga Deum similis in ipso modo tendendi cognitioni supernaturali fidei, qua Deum cognoscimus. Quare si visio Dei ex modo cognoscendi obiectum, & ex claritate, qua Deum percipit, exigit principium supernaturale, illud principium respicit formalitatem illam tanquam proportionatam sibi, & ipsum erit principium proportionatum illi formalitati, ac proinde

Lumen gloriæ aliquo modo vitale est propriè.

ille habitus erit aliquo modo vitalis, quatenus exigit habere ab intrinseco perfectionem speciali titulo non reperto in omni agente operante ab intrinseco.

5. Cōfirmatur.

Firmamus argumentum declaratione principij tacite subsumpti, & asserimus omnem formalitatem repertam in effectu semper debere correspondere alicui principio proportionato: principium namque improportionatum eleuatur à comprincipio proportionato, quod non eleuat illud ad id respectu cuius nullam habet formaliter proportionem; atqui potentia vitalis eleuatur à lumine vt vitaliter concurrat, ergo ex parte luminis debet esse aliqua proportionata vitalitas. Neque potest responderi vitalitatem correspondere potentiæ intellectiuæ, tanquam virtuti proportionatæ; quia quidquid sit de aliis actibus vitalibus in quibus cōcipitur vita ipsorum in actu secundo iuxta modum tendēdi vitalem, quin concipiatur supernaturalitas; tamen in visione beatifica non habet locum illa diuersitas formalitatū; quia modus tendendi vitalis tuitionis Dei formaliter imbibit supernaturalitatē; ac per consequens nequit intellectus de se esse proportionatus ad illam formalitatem sub conceptu illius vitalitatis, & modi repræsentandi obiectum; indiget ergo alio comprincipio eleuante ad formalitatem vitalitatis qua talis est, sed principium eleuans ex parte potentiæ ad vitalitatem debet esse vitale; alioqui non esset cur non eleuaretur sufficienter potentia intellectiua ad efficiendos actus supernaturales per species supernaturales, & intellectus per species supernaturales, aut obiecta ipsa supernaturalia ad cognoscendum intuitiuè illa obiecta in seipsis.

6. Dices potentiam non compleri sufficienter per species illas supernaturales, quia prius debet potētia intelligi completa, quatenus se tenet virtus ex parte potentiæ, quam determinetur ab specie. Sed contra est, quia satis compleretur potentia per auxilium Dei extrinsecum; non enim sufficiens adhiberur causa cur potentia operans per virtutē obedientialem debeat esse intrinsece inclinata in productionem effectus, nisi quia anima indiget ad actus supernaturales potentia supernaturali vitali: alioqui si gratia (vt multorum opinio fert) immediatè fit pro ducenda ab aqua per potentiam obediētialem non solum debet aqua adiuuari per auxilium Dei extrinsecū, sed per qualitatem supernaturalem intrinsecam ipsi aquæ, & actiuam natura sua ipsius gratiæ vt instrumentum Dei. Neque erit cur potius potentia actiua antecedenter intelligi debeat intrinsece inclinata, quam potentia passiua & nihilominus perspicuum est potentiā receptiuā non debere præintelligi intrinsecè inclinatā. Forte etiam intellectus non aliter inclinatur ad errorem, quam per speciem à qua determinatur, vt erret, & ad eliciendū dolorem non prius determinatur anima, neque per aliud principium intrinsecum effectiuū, quā per speciem. Tertio quia potentia de se non est magis inclinata ad hunc numero effectum, quā illum, etiamsi potentia naturalis sit, & nihilominus non cōceditur aliqua qualitas intrinseca, per quā determinetur potius ad hunc numero effectum, quā illum, sed ab extrinseco determinatur, igitur quando potentia ex se non habet intrinsecā inclinationem innatam ad effectū, non debet ex hoc præcisè capite dari in ipsa qualitas superaddita, per quā intrinsece inclinetur. Quod etiā roborari potest ex communi opinione, maxime apud nostros authores docente quādoque ad actus supernaturales non concurrere habitum supernaturalem, sed auxiliū extrinsecum; potius enim tūc iuxta principia aduersariorū debe-ret effici illa operatio aliqua qualitate transeunte.

7. Confirmatur secundo vitalitas habituum supernaturalium.

Confirmatur secūdo. Supernaturales habitus se habent per modum potentiæ, sed potentiæ non solū efficiunt, sed etiam recipiunt suas operationes, ergo habitus illi recipiunt etiam operationes, quas eliciūt. Neque impossibilis est supernaturalis habitus, qui ita imitetur potentiam, vt pariter efficiat, ac recipiat actum; igitur potius existimandum erit talem habitum de facto existere, quam illum, qui non recipiat actum, licet se habeat ad instar potentiæ; quia sic magis imitatur potentiam, & potentiæ munus non diuiditur. Præter id, Potentia naturalis, vitalis, de se improportionata ad eliciendos actus supernaturales vitales connaturalius eleuatur per principiū supernaturale vitale, quam per principium non vitale, quia sic principium eleuans ordinis supernaturalis imitatur principium iuuans animam intra ordinem naturæ, nempe potentiam cuius loco subrogatur habitus, & nulla assignatur formalitas etiam per nostros conceptus, quæ non correspondeat alicui principio proportionato.

8. Ad admissa distinctione potentiarū ab anima, concurrant ipsæ cū habitu supernaturali, an sola anima.

Neque mihi est omninò improbabile admissa illa distinctione potentiarum ab anima, quæ concurrūt simul cum anima immediate cōcurrente, non concurrere potentiam ad actus supernaturales, sed habitum simul cum anima; quia supernaturalis habitus in ordine supernaturali efficit, quod intra ordinem naturæ, efficitur à potentia, ergo concurrente habitu superfluit concursus potentiæ: nullaque apparet necessitas eleuandi tot principia naturalia, vt immediate se ipsis actiuè concurrant. Sed neque improbabile dixerim, nō recipi habitum in potentia, sed in anima solum, quemadmodum naturalis potentia in anima duntaxat recipitur: quoniam supernaturalis habitus ea munera præstat respectu supernaturalium operationum, quæ potentia naturalis ad naturales operationes præstare consueuit.

An habitus supernaturales recipiantur in sola anima.

Hinc etiam est vt non experiamur minorē conatum in elicientia operum supernaturalium, quā naturalium, & nihilominus minor esset ex parte animæ intelligentis, & volētis vt quod respectu operationum supernaturalium, si in ordine ad has iuuaretur tam ab habitu, quam à potentia; in ordine autē ad naturales functiones solummodo iuuaretur à potentia. Qua argumentatione roboratur aliquantum, quod nuper aiebā, nimirum non videri improbabile potentiam non cōcurrere simul cum supernaturali habitu influente ad modum potentiæ. Licet hoc inconueniens satis probabiliter declinetur, affirmādo supernaturalē actum ob suam maiorē perfectionem stante æquali conatu ex parte animæ exigere maiorē influxum ex parte virtutis se habentis per modum potētiæ, quā postulet actus naturalis, & ideo ad supernaturalē cognitionem exigi nō solum influxum habitus, sed etiā potētiæ cōcurrētis simul cū anima.

9. Necessitas, & munus luminis gloriæ in Christo.

Hoc posito, non obscure intelligitur necessitas luminis gloriæ in Christo Domino, nec non munus eiusdem luminis; quia, scilicet, quælibet potentia vitalis debet eleuari ad efficientiam supernaturalium operationum vitalium per principium vitale sibi intrinsecum: nam quemadmodum animæ si peculiariter iuuetur ex parte potentiæ ad actus vitales, iuuari debet per potentiam vitalem effectiuā, & receptiuam operis vitalis, ita quoties eadem anima iuuatur ex parte potentiæ per specialem concursum debet coadiuuari per intrinsecum vitale principium gerens munus potentiæ vitalis: nam illa virtus intra ordinem supernaturalem est magis proportionata ad efficienda opera vitalia supernaturalia, quæ magis assimilatur connaturali modo concurrendi ipsius animæ cum potentia, seu virtute naturali. Immo ex hoc ipso probabiliter colligitur

Distinctio potentiarum ab anima probabiliter colligitur.

gitur distinctio potentiarum ab ipsa anima; quia alioqui non firmiter probaretur stando rationi animam ad operationes supernaturales eleuari per comprincipia intrinseca, quam per auxilium Dei extrinsecum, neque gratia habitualis exigeret habitus se habentes per modum potentiæ ad effectionem operum supernaturalium, sed eius exigentiæ fieret satis si Deus per auxilium extrinsecum supernaturale paratus esset concurrere cum anima in elicientiam operationum ordinis diuini.

10. Principium eleuans connaturaliter animam ad opera superna alia, debet esse eorundem receptiuum.

Colligitur etiam non sufficere principium intrinsecum animæ elicitiuum supernaturalium operationum, vt connaturaliter fiant, si illud principium non sit pariter receptiuum eorundem operum; quia aliter illud principium non erit vitale: alioqui omnipotentia vnita Christo Domino per vnionem hypostaticam eliceret vitaliter operationes vitales animæ Christi. Constituendus igitur est in Christo Domino præter omnipotentiam intrinsece vnitam animæ Christi, habitus supernaturalis vitalis elicitiuus visionis beatificæ, & pariter inadæquatè receptiuus eiusdem visionis qui dicitur lumen gloriæ, & disponit animam ad efficiendam, & recipiendam visionem beatificam. Hoc lumen est tota ratio agendi ex parte potentiæ condistinctæ ab anima; non tamen est tota ratio agendi ex parte animæ, siue intellectus indistincti ab anima, qui solus intelligit vt quod; nam potentia distincta ab anima, neque intelligit, neque amat, sed est id quo anima intelligit tanquam instrumento quo vtitur ad intelligendum, seu efficiendam intellectionem.

11. Obiectio Ripaldæ.

Obiicis primo ex his quæ Ripalda profert lib. 2. de ente supernaturali disput. 30. numer. 59. contra Aluarez, Cabreram, & Nazarium. Habitibus supernaturalibus non est concedenda vitalitas in actu primo, quoniam Doctores antiqui hanc vitalitatem habituum non agnouerunt. Non adeo debuisset fidere priscorum patrocinio; quoniam innumeri authores, quos ipse refert disput. 44. sect. 1. negarunt actus intrinsece supernaturales quoad ipsorum substantiam, è quorum numero sunt celebriores Thomistæ, Capreolus in 1. dist. 17. quæst. vnica art. 1. ad argumenta Aureoli contra. 1. conc. & in 2. dist. 28. ad argumenta contra. 1. con. necnon in 3. dist. 24. ad 1. & 4. Scoti, Caietanus 1. 2. quæst. 109. artic. 4. §. *obuiat secundo*, & 2. 2. quæst. 171. art. 2. ad 3. & opusc. 4. de contrit. q. 1. Sotus 1. de natura, & gratia cap. 22. corol. 2. subfinem. Putatque Capreolus eandem fuisse mentem D. Angelici 2. 2. quæst. 171. art. 2. ad 3. & aliis locis, & saltem illos actus quo ad substantiam supernaturales negasse S. Thom. loc. cit. docet Medina 1. 2. quæst. 109. artic. 5. & quæst. 62. artic. 2. & Albertinus quæst. 1. Theolog. corol. 5. pag. 253. Similiter alij licet admittant actus intrinsece supernaturales conueniunt cum præcedentibus in negando actiuo influxu habituum in substantiam, licet habitus supernaturales disponant subiectum, & influant in modum aliquem supernaturalem receptum non in ipso habitu supernaturali, sed in actu supernaturali; non ergo mirum si antiqui Theologi non concesserint vitalitatem habitibus, quia longe aliter sentiebant perplures de modo concurrendi illorum habituum, ac opinantur Doctores nostri sæculi.

Infringitur.

12. Habitum supernaturalem concurrere solum dispositiue ad actus supernaturales quinam sentiant.

Habitus supernaturales non concurrere actiue ad actus supernaturales, sed dispositiue, docebant ex antiquis Bachonius in 2. dist. 28. Aureolus in 1. dist. 17. art. 1. 4. §. *Restat ergo*, & sequentibus, vbi frequens est huic authori charitatem nullam afferre nouam actiuitatem voluntati. Bassolius in 1. dist. 17. asserit habitum supernaturalem non esse principium actus licet inclinet ad ipsum, cuius verba sunt: *Modo sicut dicam in 3. non credo quod charitas sit principium actus meritorij aliquo modo, neque quoad substantiam actus, neque quoad modum aliquem.* Quod repetit in 3. dist. 27. Nec dissentit Gregorius in 1. dist. 26. dicens eundem actum fieri ab habitu supernaturali & sine illo. Ex his omnibus nihil potest colligi quod argueti faueat, quoniam ipse actiuitatem concedit habitibus supernaturalibus, & influxum in substantiam actus. Consentire etiam videtur Scotus, qui licet variis in locis indicet dari actus in sua substantia supernaturales; tamen in 1. dist. 17. quæst. 2. § *ad solutionem*, & in 2. dist. 3. q. vnica §. *de tertio* existimat habitum charitatis non esse necessarium ad substantiam, sed ad eius meritum, quia scilicet non concurrit habitus ad substantiam actus, licet charitas conducat ad meritum, quia charitatem comitatur gratia habitualis, quæ dignificat opus. Simili modo existimare possumus alios authores putasse dari actus intrinsece, & quoad substantiam supernaturales, quia procedunt ab auxiliis supernaturalibus gratiæ efficienter concurrentibus, licet habitus infusi non concurrant actiue. Quemadmodum in opinione valde communi plures actus fiunt per auxilium Dei extrinsecum licet sint in substantia supernaturales.

Præterea fuit de lumine speciali s difficultas circa actiuitatem ipsius: nam Scotus & sequaces arbitrati sunt visionem beatam à solo Deo effici, & ideo si in habitu luminis gloriæ nullam hi agnouerint vitalitatem. Alij etiam non considerabant potentiam seu animam concurrere formaliter ex parte termini ad supernaturalitatem, & aiebant formaliter solum concurrere ad vitalitatem, & pariter aiebant non inconsequenter habitum supernaturalem non concurrere formaliter sumpta formalitate etiam ex parte termini producti ad vitalitatem actus, quoniam hæc formalitas respondet potentiæ, & per consequens docebant supernaturalem habitum non esse vitalem. Hæc sententia tribuitur falso Ferraræ 3 contra Gent. cap. 54. §. 4. *primum dicetur*, & Capreolo in 4. dist. 49. quæst. 4. art. 3. ad argumentum Durandi contra secundam conclusionem. Inualuitque apud non paucos recentiores illa cogitatio, & ideo non mirum si hi negauerint habitum supernaturalem concurrere formaliter ex parte termini ad vitalitatem, quia putarunt eandem actionem physicam ex parte effectus præscindere vnam formalitatem ab alia, quemadmodum in diuinis realiter producitur relatio, quin producatur natura. Hæc tamen cogitatio aliena est à vero, quia supra ostendimus visionem beatam quà intuitio Dei est esse non solum vitalem, sed etiam supernaturalem. Nullaque formalitas potest exigere identitatem cum formalitate supernaturali, quin ipsa pariter sit supernaturalis, quemadmodum formalitas exigens identitatem cum formalitate spirituali nequit non esse spiritualis. 13.

Sunt etiam plures alij præter illos, quos ipse refert, ac refellit, qui vitalitatem supernaturalium habituum, vel tueantur, vel non respuant vt probabilitatis expertem: nam certum est habitus supernaturales esse vitales si efficiant, & recipiant actus vitales; quoniam ab intrinseco operantur postquam res est constituta in suo esse connaturali, ipsisque cõpetit definitio vitæ cõmuniter tradita à Philosophis; nam ab intrinseco operantur terminos, qui nequeunt naturaliter prouenire ab extrinseco, & operantur illos postquã substantia constituta est in suo esse connaturali Et ob id P. Granad. 1. 2. cõtrouersia 4. 14.

disp. 3. sect. 2. num. 4. supponit esse certissimum illos habitus fore vitales si non solum efficiant, sed etiam recipiant actus, & solum defendit vt probabilius illos actus supernaturales non recipi inadæquate in habitibus, & refert nonnullos ex iunioribus qui defendant vt probabile præfatos actus non tantum effici ab his habitibus, sed in eisdem recipi. Neque aliter P. Erice tract. 4. disp. 45. cap. 2. n. 45. solum subscribit vt probabiliori opinioni asserenti supernaturales actus non recipi in habitibus. Quod prius fecerant P. Suarez 1. p. tract. 1. lib. 2. cap. 15. num. 17. Salas 1. 2. lib. 1. q. 5. tract. 2. disp. 5. sect. 3. licet verius existimet supernaturales habitus non esse subiectum suorum actuum. Apertius fauet P. Arriaga 2. p. disp. 7. supponens recipi actus supernaturales in habitibus, si naturales actus recipiantur in potentiis.

15. *Prima obiectio.* Oppones secundo cum eodem Ripalda loc. cit. num. 61. si hæc omnia concedantur habitibus infusis nullam superesse rationem cur habitus dicantur, & non potius potentia. Respondetur non dici potentias, quia nomine potentiæ significatur virtus connaturaliter debita substantiæ operanti. Dicunturque habitus, quia cum potentiæ non sint, iuuant ad operandum, & se tenent ex parte potentiæ, & assignantur plures respectu operationum eiusdem potentiæ, & habent rationem virtutis, quod non conuenit potentiæ, sed naturalibus habitibus.

16. *Tertia.* Obiectant tertio. Habitus supernaturalis non conuenit naturæ rationali ab intrinseco, sed ab extrinseco, quia natura illud non efficit, neque intrinseca exigentia illud acquirit. At vitale principium debet conuenire naturæ ab intrinseco: quoniam viuens est, quod potest ab intrinseco se mouere postquam constitutum est in suo statu connaturali, igitur supernaturales habitus non sunt vitales. Addit Ripalda disp. 26. sect. 1. n. 6. non ideo potentias animæ dici vitales, quia efficiant & recipiant suos actus, sed quia ab intrinseco dimanant, & ipsarum operationes in illo supposito recipiuntur, licet minime recipiantur in potentia, à qua eliciuntur. Idque putat manifeste demonstrari in potentia nutritiua, quæ vitaliter efficit in homine continuationem materiæ cibi cum corpore viuentis *Qualiter potētia nutritiua sit vitalis.* præexistente, quamuis illa productio, aut vnio non afficiant immediatè animam. Tamen hæc obiectio supponit probandum, nempe productionem illius vnionis esse vitalem, non enim illa vitalis est, sed potius productio vnionis inter materiam de nouo aduenientem, & animam ipsam, quæ in- *Ad vitam non sufficit actionem recipi in supposito.* trinsece afficit, & perficit ipsam animam. Neque sufficit actionem esse intrinsecam supposito secundum aliquam partem ipsius suppositi, & virtutem actiuam deberi supposito, vt potentia, seu virtus illa actiua vitaliter operetur: quoniam Christo vt homini, & supposito illi constituto ex personalitate diuina, & natura humana intrinseca est virtus diuinæ omnipotentiæ, quæ concurrit ad intellectiones, & volitiones creatas Christi Domini, debitaque est illa virtus illi supposito diuino, & nihilominus diuina omnipotentia non agit vitaliter operationes illas.

17. *Quid sit viuens ab intrinseco operari.* Neque viuens dicitur operari ab intrinseco quia efficiat potentias operantes intra suppositum; siue enim potentiæ producantur ab extrinseco producente formam, cui debentur, siue producantur ab ipsa natura substantiali, quæ per ipsas intrinsece perficitur, siue Deus in producendis potentiis moueatur ab exigentia naturæ, siue illas producere velit omnino independenter a tali exigentia, potentiæ operabuntur modo vitali, quia efficiunt & recipiunt in se operationes illas, quæ petunt prodire ab intrinseco. Quod autem principium substantiale exigat virtutem intrinsecam, quæ intra suppositum illud efficiat operationem, sufficit, vt nuper aiebam, ad vitalitatē illius principij; alioqui species impressæ essent virtutes vitales in Angelo: nam debentur Angelo à primo creationis instanti, & efficiunt suas operationes intra illud suppositum. Esset etiam vitalis actio per quam cognitio quam habet Angelus de se ipso in primo suæ creationis instanti concurrit per modum obiecti ad reflexam cognitionem illius notitiæ; esset inquam illa actio vitalis formaliter, quà oritur ab ipso obiecto, vel ab specie, quia illa cognitio directa debetur Angelo, & illa est principium cognitionis reflexæ existentis in illo supposito, dimanatque cognitio illa directa ab intrinseco, quia procedit ab ipsomet Angelo. Habitus etiam naturales essent vitales, qui ab intrinseco dimanant, & eliciunt operationes in eodem supposito.

Insurgitur quarto, si supernaturales habitus 18. essent vitales non posset eius actiuitas suppleri per *Quarta.* auxilium extrinsecum, nam influxus causæ vitalis concurrentis vitaliter nequit suppleri per causam non vitalem. Atqui communis opinio apud authores nostræ Societatis affirmat posse per extrinsecum auxilium suppleri concursum luminis gloriæ, igitur habitus supernaturalis luminis non est vitalis. Respondetur concursum causæ vitalis posse *Diluitur.* suppleri per causam non vitalem. Idque certum est in opinione aduersariorum affirmantium dari habitus acquisitos distinctos ab speciebus, cognitionibus, & affectionibus voluntatis, qui concurrunt efficienter iuuando actiuè potentiam, & supplendo eius conatum: nam vt fatentur ipsi, hi habitus non sunt vitales, & nihilominus ex parte supplent actiuitatem potentiæ vitalis, & ideo cum minori conatu potentiæ, concurrente habitu, efficitur actus, qui non eliceretur cum solo illo conatu potentiæ, si deficeret habitus ratione cuius minus defatigatur anima, quia attemperat suum conatum, & actiue iuuatur ab ipso habitu. Neque actio vitalis est de se perfectior actione non vitali, quia actio per quam essentia producit suam passionem, quin viuat per illam non minus petit esse ab intrinseco, quam actio vitalis motus progressiui, vel nutritiua. Quod si asserimus perfectius esse operari immanenter, quam transeunter cæteris paribus, ideo est, quia per illam actionem immanentem principium tendit in sui perfectionem: ex hoc autem capite, potius videtur, si cætera sint paria, perfectiorem esse actionem illam, quæ vitalis non est eo quod producat passionem seu perfectionem debitam, sicut enim est nobilius de se procurare perfectionem propriam, quam alienam ita perfectionem debitam quam non debitam, si cætera sint paria. Neque solum Deus potest supplere per auxilium extrinsecum actiuitatem luminis, verum ipsius potentiæ, licet operatio non recipiatur connaturaliter in sola anima.

Quinto argui potest, saltem si potentiæ non di- 19. stinguantur ab anima, vt tenet probabilissima sen- *Quinta.* tentia, non erit cur lumen gloriæ dicatur vitale, quia non subrogatur vice potentiæ vitalis. Quod si lumen non sit vitale solum existet ille habitus in beatis vt animam reddat intrinsece completam ex parte potentiæ. At anima Christi eo quod habeat omnipotentiam sibi intrinsece vnitam per vnionem hypostaticam, diceretur intrinsece potens elicere visionē beatā, & cōpletam ex parte potētiæ, igitur in anima Christi nō existit habitus ille luminis gloriæ. Respōdetur, admissa adhuc indistinctio- *Respōdetur.* ne

ne potentiatum ab anima, lumen gloriæ fore vitale; quia gerit respectu effectus vitalis supernaturalis, quod anima, quatenus vitalis est, præstet respectu operationis vitalis naturalis: etenim anima est completum principium vitale ex parte potentiæ respectu operis naturalis, ac proinde tota virtus tenens se ex parte potētiæ in ordine ad actus naturales vitales, est vitalis, cùm igitur effectus supernaturalis non sit minus vitalis, quam operatio naturalis, virtus completa se tenens ex parte potentiæ ad ipsum causandum, debet esse vitalis, ac proinde principium intrinsecè eleuans animam, & tenens se ex parte potentiæ vitale esse debet. Suppletque illud principium supernaturale defectum potentiæ; defectus autem potentiæ vitalis, quando suppletur per virtutem gerentem in suo ordine supernaturali, quod præstat in ordine naturali vitalis potentia, debet suppleri per virtutem vitalem; quia sic modus operandi vitaliter supernaturales effectus magis proportionatur cum modo operandi vitaliter effectus naturales. Præter id, sicut in effectu illo supernaturali vitali ipsa supernaturalitas est vitalis, ita debet exigere principium supernaturale vitale, vt sit hæc maior proportio inter effectum, & causam. Neque dubium quin supernaturalitas visionis beatificæ, quæ consistit in tendentia intuitiua in Deum sit formalissime vitalis in actu secundo.

10\. Attamen licet diuinitus possit suppleri concursus habitus per auxilium extrinsecum, nusquam de facto in casibus in quibus nequit concurrere habitus gratiæ, & charitatis ad actus supernaturales, concurrit auxilium extrinsecum, sed potius qualitas transiens vitalis; quia concursus causæ vitalis, vt talis, connaturalius, & modò magis proportionato suppletur per causam vitaliter operantem, quam per principiū nō vitale, vt supra diximus. Hoc posito facillime cōciliantur cuncta testimonia D. Angelici; quæ alioqui difficilem haberēt expositionem. Etenim 2.2. q. 175. art. 3. ad 2. pronunciat Deum non posse videri à creatura sine lumine gloriæ permanente, quale est de facto in Beatis, vel trāseunte, quale habuit Paulus in raptu. Quod etiam docet q. 2. de verit. art. 2. Necessariumque est id intelligere ex natura rei, & modo cōnaturali, semper nāque cōnaturalius efficitur visio per aliquod principium intrinsecum potentiæ quàm per extrinsecum auxilium & omnipotentiam applicatam. Quod si quæstio sit de absoluta Dei potestate affirmat S. Tho. in 4. dist. 49. q. 2. art 7. visionem Dei posse communicari homini manenti in dispositionibus viæ, & idem enuntiat q. 10. de verit. art. 7. Neque verum est quod respondent non pauci ex Thomistis, nimirum S. Thomam retractasse 2. 2. q. 175. art. 3. ad 2. quam docuerat in 4. nam nihil docet in postremo hoc loco, quod non dixerit q. 13. de verit. vbi non retractauit quod dixerat quæst. 10. non enim tam cito sibi extitisset contrarius.

De facto nullus actus supernaturalis fit per auxilium extrinsecū.

SECT. II.

Lumen gloriæ in Christo differt ab specie impressa ad videndum Deum, quamuis hæc admittatur possibilis, & de facto existens.

Opposita sententia primum fundamentum. *Bernal.*

2\. SPeciem impressam Dei identificari in Christo Domino cum habitu luminis gloriæ tenet cum aliis Bernal hic disp. 33. sect. 5. Probat primum Verbis S. Tho. quæst. 11 art. 6. ad 3. vbi significat speciem, & habitum scientiæ per se inditæ esse vnam & tandem qualitatem. Atqui de scientia beata, & per se indita, cum ambæ sint secundum substantiam supernaturales, idem debet esse iudicium, igitur species impressa ad videndum Deum non differt ab habitu luminis gloriæ. Maior probatur, quoniam S. Tho. eo loci docet scientiam per se infusam esse distinctam in diuersos habitus, quia distinctas continet species, quæ ratio vt firma sit debet supponere non differre species illas ab habitibus, cum possit idem habitus pluribus vti speciebus. Est tamen hæc obiectio sumpta ex S. Thoma contra ipsum S. Thomam, nam in eadem q. 11. art. 4. docet scientiam infusam Christi Domini esse ex parte luminis perfectiorem scientia Angelorum: minus vero perfectam ex parte specierum, igitur distinguit species à lumine se tenente ex parte potentiæ. Et in illo art. 6 in solutione ad 3. laris distinguit lumen ab speciebus: nam sibi opposuisset animam Christi omnia sciuisse secundum vnam rationem *scilicet secundum lumen diuinitus infusum*; respondet lumen diuinitus infusum esse communem rationem intelligendi ea quæ diuinitus reuelantur. Et ideo oportuisse reperiri in Christo diuersas species, & secundum hoc diuersos habitus, igitur distinguitur lumen ab speciebus.

Enervatur. D. Thomas mens.

Expressius distinguit S. Thomas habitum supernaturalem scientiæ infusæ ab speciebus in 3. dist. 14. q. vnica art. 3. quæstiúcula 4. inquiens: Anima Christi vno habitu omnia cognouit, quamuis diuersis speciebus. Sensus S. Thomæ est nomen habitus diuersimode vsurpari, & quandoque significare ipsas species, quandoque aliud principium supernaturale complens potentiam ad agendum, vt enim scribit ipse de veritate q. 20. quæ est de scientia Christi; *habitus significat aliquid potentiæ superadditum quo perficitur ad suam operationem*, & in hoc sensu tam lumen quam species dicuntur habitus, quia vtrumque perficit potentiam in ordine ad suam operationem. Requirit tamen ad rationem habitus vt permanenter perficiat potentiam, & inde infert lumen quod fuit in Christo ad videndam diuinam essentiā fuisse, & esse per modum habitus, & hunc habitum distinguit ab specie: nam docet animam Christi indiguisse ad videndū Deum *habitu, quod est lumen. Quantum vero ad cognitionem aliarum creaturarum habuit habitum, qui est collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum*, quia loquitur de cognitione creaturarum non in Deo, sed in seipsis, & abstrahit à cognitione naturali, vel supernaturali, & vt sic intelligitur habitus consistere in speciebus coordinatis, quia intellectualis ille habitus nequit in alio consistere: nunquam tamen negat dari intellectualem habitum distinctum ab speciebus: nam 3. p. quæst. illa 11. art. 6. Licet dicat species esse habitus, & esse plures, nō negat esse etiam vnicum habitum supernaturalē distinctum ab speciebus: Etenim argumento probanti esse vnum habitum, quia est vnum lumen, non respondet vel negando, tale lumen, vel negando esse habitum, aut saltem negando esse vnicum habitum quia species sunt plures habitus, sed potius concedit illud lumen, quod in argumento supponitur esse vnicum habitū, & respondet ex alio capite esse plures, quia requiruntur plures species constituentes diuersos habitus. Tamen respectu actuū naturalium non admisit habitum distinctum ab speciebus coordinatis vt colligitur ex 1. 2. quæst. 5. art. 5. & q. 24. de verit. art. 4. ad 9. argumentum, & iterum 1. 2. quæst. 51. licet scientiam appellet simplicem qualitatem ratione ordinationis specierum, quia per simplicem habitum voluntatis ordinantur species in vniuersale motiuum scientiæ, seu obiectum attributionis.

2\.

D. Thomas habitus naturales non distinguit ab speciebus.

tionis. Quo sensu etiam docuit habitum intellectualem aliqua ratione corrumpi, quia destruitur illa habitualis ordinatio respiciens actum voluntatis ordinantis actus illius scientiæ ad vniuersale motiuum, & obiectum attributionis. Et propter defectum ordinationis specierum noluit admittere habitus in potentiis cognoscitiuis brutis, neque in nostris sensitiuis, nisi quatenus operantur ex imperio rationis. Recognoscatur. D. Angelicus 1.2.quæst.50.art 3.

3. *Secundum.* Secundo argumentatur Bernal, Gloriæ lumen vt communis sententia profert determinat ex proprio munere potētia intellectricem ad visionem: At hoc non præstat vt pure habitus roborās potentiā, nam alij habitus potētiæ intellectiuæ id non præstant, & in cognitionibus necessariis, qualis est visio beatifica hoc præstat sola species, igitur lumē gloriæ gerit munus speciei, & aliunde etiam cōplet potentiam, ergo lumen gloriæ est complementum potentiæ se tenens non solum ex parte potentiæ, sed etiam ex parte obiecti, & consequenter est species. Possunt namque hæc duo munera exerceri ab vna eademque qualitate, & de facto exerceri in Christo Domino est rationi conformius, quia illa qualitas erit perfectior. Qui existimant lumen gloriæ non solum concurrere ad visionem Dei in seipso; sed ad videndas creaturas in seipsis per supernaturalem actum scientiæ infusæ occurrent obiectioni asserentes speciem impressam in Christo determinare lumen vt eliciat potius cognitionem Dei, quam alicuius creaturæ in seipsa, ac proinde falso sumitur in argumento lumen gloriæ ex propriò munere determinare intellectum ad visionem Dei. Non tamen hanc admittimus sententiam; quia habitus scientiæ infusæ communis est viatori, & comprehensori fuitque in B Virgine antequam Deum in patria videret: lumen autem gloriæ solum est in comprehensoribus, & semper est Theologicus ex suo obiecto formali.

4. *Respondetur primò.* Respondetur primo speciem determinare virtutem potentiæ ad cognoscendum obiectum primarium, vel saltem secundarium, si virtus illa, quæ se habet ex parte potentiæ sit etiam determinata ad illud obiectū primarium potiùs quàm aliud, & ideo à concursu Dei per modum obiecti, vel ab specie impressa oritur vt videantur in Deo plures vel pauciores creaturæ, hæ potius quam illæ, non vero à lumine gloriæ, quia idem lumen gloriæ in probabili sententia sufficit vt videantur plures vel pauciores creaturæ in Deo, sicut eadem fides se potest extendere ad omnes veritates cognitas vt obiecta materialia. *An proueniat à lumine quod videantur plures vel pauciores creaturæ.* Alioqui si hoc lumen A. non posset se extendere nisi ad decem creaturas in Verbo ad quas se extendit actus, sequeretur non plus se extendere habitum, quam actum. Potestque vnus videre plures creaturas in Deo, quia pertinēt ad suum statum, licet sit minus beatus, quam alter qui pauciores creaturas in Deo videt. Petit ergo lumen visionem Dei iuxta ipsius luminis perfectionem & intensionem. Quod vero repræsententur pauciores vel plures creaturæ in Deo prouenit ex concursu obiectiuo. Neque intensio luminis aut visionis facit formaliter variationem, vt constat ab eodem oculo videri idem album tantummodo, licet modo videatur remisse, modo intense. Sicut etiam idem actus charitatis erga Deum potest esse magis & minus intensus, & potest alter actus remissior extendi ad plura obiecta materialia.

5. *Secundo.* Secundo respondeo, semper concursus obiectiuus determinat aliquo pacto ad ipsum actum, magis quàm virtus se tenens ex parte potentiæ: nam licet lumen sit determinatum ad non eliciendam aliam operationem præter visionem Dei, potest Deus qua obiectum est de potentia absoluta impedire existentiam visionis: at posito concursu ex parte obiecti; nequit ex parte potentiæ impediri visio; ac proinde concursus obiectiuus determinat omnino potentiam etiam inspecta absoluta Dei potentia, licet virtus potentiæ non determinet ita obiectum ipsum ad concurrendum. Probabileque est posse Angelum. v.gr. Gabrielem seipsum ex natura rei occultare Raphaeli, vti potest non detegere suos actus liberos, vt dicemus in materia de Angelis. Tamen ex natura rei non potest Deus non manifestare seipsum habenti lumen gloriæ, quia gratia tribuit ius ad visionem beatificam, & lumen est cōnaturalis facultas per quam elicienda est illa visio. Licet vt in responsione secunda dixi, determinatio vt videantur hæ creaturæ, potius quam aliæ proxime oriatur ex concursu diuinæ essentiæ per modum obiecti. Sic determinatio vt potentia feratur potius in hoc obiectum partiale, quam aliud non est aliquis habitus concurrens ex parte potentiæ, sed principium concurrens ex parte obiecti. Certumque videtur id non posse reduci in intensionem luminis, quia per omnes gradus, & intensionem visionis videntur omnes creaturæ quæ ab aliquo Beato videntur, alias non esset intensio ad idem, sed extensio ad diuersa ac proinde lumen intensius efficiens intensiorem visionem, causa esse non potest cur in Deo videantur potius istæ creaturæ, quam illæ.

Tertia responsio sit. Species non debet esse determinata magis radicaliter, sed proximè in genere causæ efficientis. Quare licet lumen gloriæ esset de se determinatum, non tantum ad videndum Deum, sed vt videantur potius creaturæ istæ quam illæ, illa determinatio in genere causæ efficientis non esset proxima, aut vltima, sed radicalis, quatenus exigeret speciem proximius determinantem. Sic etiam voluntas Dei de danda huic, aut illi substantiæ talem vbicationem, aut durationem determinat vt substanti illa existat in illo loco, vel tempore, non tamen determinat formaliter, sed radicaliter. Et voluntas Dei quā decernit efficaciter producere talem actionem determinat ad existentiam termini, non quidem formaliter, sed radicaliter, nam actio est quæ proximius determinat ad existentiam termini, & vbicatio sola, aut duratio sunt, quæ formaliter determinant vt res existat in tali loco, aut tempore. Determinat vltimo species in genere causæ efficientis; quia eius munus est facere obiectum intentionaliter præsens potentiæ iam completæ in propria ratione potentiæ actiuæ. Ideo namque obiecta exigunt per se vel qualitatem vicariam ipsius obiecti concurrere ad sui notitiam, quia obiectorum natiua inclinatio est fieri præsentia intentionaliter potentiis proportionatis, & quia non possunt fieri formaliter se ipsis intentionaliter præsentia potentiis, fiunt intentionaliter præsentia in ratione virtutis actiuæ ipsius cognitionis, determinando vltimo potentiam proportionatam, & completam in ratione potentiæ actiuæ. Potentia itaque proportionata debitè applicata est quæ determinat obiectum vt concurrat per se ipsum vel producat speciem in potētia, & ideo antequam existat lumē gloriæ non intelligitur Deus cū debito producendi speciē, aut cōcurrendi ad visionē. Potentiā cōplexam in ratione virtutis se tenentis ex parte potentiæ debere præsupponi ante speciem probatur, quoniam alioqui posset esse aliquis intellectus naturalis qui gereret munus potentiæ & speciei respectu plurium obiectorum, quæ omnino distinguuntur ab ipsamet 3. *Tertio.* *Qualiter lumē gloriæ determinet ad visionem, & qualiter species impressa.*

poten

Cur intellectus creatus nequeat cognoscere obiecta distincta sine concursu illorũ

potentia, quod esse videtur contra communem Theologorum sensum. Fundamentumque esse potest; quoniam quælibet substantia cognoscitiua & potentia talis substantiæ, est magis proportionata ad cognitionem sui quam aliorum obiectorum: ergo quia ipsa sibi sufficit ad eliciendam cognitionem sui, non vero cognitionem aliorum obiectorum: ergo prius intelligitur potentia, quæ est etiam potentia ad cognitionem sui, proportionata ad cognoscendum se ipsam, quam alia obiecta: nam illa maior proportio consistit in eo quod completa sit prius respectu sui, quam respectu aliorum. quia ipsa sibi sufficit ad notitiam sui, non vero ad notitiam aliorum.

4. Hinc est vt Angelus se ipsum cognoscat absque specie distincta per concursum vitalem tam ex parte potentiæ quam ex parte obiecti, quia ipse Angelus ob proportionem quam habet erga se ipsum simul est potentia & obiectum. Et licet cognoscat alium Angelum æqualis perfectionis, & iuuetur à concursu obiectiuo alieno non adeo perfectius cognognoscit alium Angelum, quam se ipsum; quoniam quia intimior est sibi ipsi quam reliquis, ideo maiores vires habet ad cognoscendum se ipsum, quam alia obiecta. Idem dicimus de potentia; quæ per se ipsam simul est potentia, & species ad cognoscenscendam se ipsam, quæ non potest identificare secum rationem speciei ad cognoscenda alia obiecta, quia ex vna parte est potentia proportionata ad cognitionem sui, & eo ipso, quia magis communicatur sibi ipsi, quam obiecto distincto, & est intimior sibi ipsi est magis proportionata ad cognitionem sui, quam aliorum obiectorum; ergo quia respectu sui gerit vices non solum potentiæ, sed etiam obiecti; respectu vero aliorum gerit vires potentiæ, non autem obiecti. Quod si respectu etiam aliorum obiectorum non solum gereret munus potentiæ, sed speciei impressæ non esset virtus illa magis proportionata respectu sui, quam aliorum obiectorum.

5. Hinc etiam pariter colligimus lumen gloriæ, quod habet rationem potentiæ ad videndũ Deum, licet non fulciat munus potentiæ ad videndum se ipsum non identificare secum munus speciei ad intuitionem Dei, quia eo ipso quod sit potentia creata ad cognoscendum obiectum distinctum, est minus proportionata & completa, quam si esset potentia ad cognoscendam se ipsam, sed si esset potentia ad cognoscendam se ipsam solum se haberet per modum potentiæ & speciei, & illa maxima virtus ad cognitionem sui prouenirer ex maxima illa proportione, & intimitate obiecti cum potentia propter identitatem potentiæ & obiecti, ergo quoties potentia vitalis fertur ad obiectum distinctum, talis potentia non gerit simul munus speciei respectu illius obiecti, alioqui non esset illa potentia minus proportionata cum obiecto, quam si non distingueretur ab obiecto quod falsum esse colligitur ex concursu quem præstat Angelus ad cognoscendum se ipsum, quin possit clarius cognoscere Angelum æque perfectum, licet ab alio Angelo adiuuetur per modum obiecti ad eliciendam cognitionem.

Alia ratio, cur lumen gloriæ non gerit munus speciei impressæ.

6. In nostra etiam sententia, qua probabiliter tuebamur habitum supernaturalem esse vitalem alia etiam se se prodit ratio cur lumen gloriæ non gerat pariter munus speciei impressæ, quia species concurrit concursu non vitali, quoties est species alterius obiecti, & potentia vitalis non concurrit ad sui cognitionem; at lumen gloriæ, etiam quatenus esset species impressa Dei concurreret cõcursu vitali, quia lumen in se ipso reciperet illam visionem, quam per modum obiecti efficeret: cum igitur obiectum ipsum per se ipsum non posset concurrere vitaliter, neque causa quæ subrogatur loco illius concurrit modo vitali.

Quamuis possibilis esset qualitas quæ simul esset lumen gloriæ, & species impress Dei, non esset de facto in Christo ponenda.

7. Admittamus modo possibilem esse illam qualitatem, quæ simul præstet per se ipsum duo illa munera luminis, & speciei, adhuc non est admittenda de facto in Christo; quia species non datur de facto vbi obiectum est præsens, & potens de facto concurrere, & est intrinsecum animæ. Et ideo Angelus non cognoscit se ipsum per speciem. Et quamuis gratis concedatur de facto existere in Christo speciem impressam ad videndum Deum, & non repugnare qualitatem præstantem duo illa munera nimirum luminis, & speciei, non idcirco cogimur fateri actu in Christo Domino identificari lumen & speciem, sicut non identificantur in ipso habitus virtutum, licet non repugnet vnicus habitus infusus se extendens ad omnes actus supernaturales voluntatis. Neque supernaturalis ordo identificat quæ intra naturæ ordinem distinguuntur, cum igitur intra naturæ ordinem potentia ad videndum, seu cognoscendum obiectum distinguatur ab specie & nulla existat potentia naturalis, quæ secum identificet naturales species, ita nulla erit potentia supernaturalis, quæ secum identificet speciem alicuius obiecti.

Cur lumen gloriæ de facto existens non sit species impressa Dei.

8. Lumen gloriæ de facto existens non identificari cum specie impressa ad videndum Deum, adhuc potest iterum ostendi, quia lumen de se est indifferens ad diuersa materialia obiecta, quæ per lumen cognoscuntur in Deo, quemadmodum idem habitus charitatis est indifferens vt per ipsum amentur propter Deum hæc, aut illa obiecta materialia, igitur lumen indiget specie distincta per quam determinetur ad cognoscendas has potius creaturas: quia necessario indiget noua entitate præter lumen à qua determinetur intellectus Beati, vt potius videat has creaturas, quam illas, quæ noua entitas non posset esse nisi species impressa. Frustraque excogitata fuisset identitas luminis cum specie, si ad tuendam hanc identitatem opus esset nouam designare entitatem apud Theologos inauditam, quæ diceretur excitatio luminis ad videndum Deum hoc modo, vel illo, per visionem scilicet quæ plures vel pauciores creaturas in Deo, has potius, quam illas repræsentaret.

9. Dicat quis lumen gloriæ secundum vtrumque munus, videlicet luminis, & speciei esse determinatum ad hanc visionem beatam repræsentantem has creaturas specie, potius quam illas, quia neutra ex illis rationibus luminis, videlicet, & speciei includit munus, seu virtutem, quæ nunquam in actum, sit egressura. Ita respondet Bernal disp. 33. sect. 5. à n. 96. existimans lumen huius Beati non latius patere quam visionem ipsius. Qui vt defendat lumen esse perfectius visione, quamuis lumen non possit efficere visiones specie distincta; at fatetur lumen efficere cognitiones specie diuersas, quia potest producere visiones earum creaturarum directas, & in se ipsis, quæ essentialiter differunt à visione Dei, & creaturarum in Deo. Mirum tamen est non aduertisse postea hunc authorem disp. 35 sect. 2. (in quam remittit lectorem) ipsum docere habitum scientiæ per se infusæ differre à lumine gloriæ, quoniam formale obiectum luminis est solum aliquid increatum, & hoc directe opponi prædictæ responsioni. Et quod plus est notat ibi, se dum de visione differeret existimasse gloriæ lumen in Beatis elicere actus tendentes directe ad creaturas in se ipsis & postea mutasse sententiam, quia hoc lumẽ est summe Theologicum, quod late ibid. explicat. *Bernal.*

10. Plura sunt quæ in confirmationem huius responsionis pronunciat ipse, suntque nobis non parum difficilia. Ac primum nescio quo fundamento dixerit illam responsionem consonare communi sententiæ non admittenti possibilitatem visionum Dei, quæ specifice differant, Nam potius ex ipsius discursu deprehenditur possibiles esse visiones Dei specie differentes. Licet enim ab hoc lumine iuxta ipsius principia procedere non possint visiones specifice diuersæ: attamen necesse est fateatur in diuersis Beatis dari visiones & lumina specie diuersa: nam pro specifica diuersitate obiectorum materialium, diuersificat specie visiones, & ideo ait ab eodem lumine non posse prodire visiones specie diuersas, quia lumen non est indifferens ad varia obiecta materialia creata, circa quæ versari potest; atqui per diuersa lumina efficiuntur à diuersis Beatis visiones respicientes obiecta materialia specifice diuersa: nam ad statum S. Petri pertinet in verbo videre creaturas aliquas specie diuersas, ab his quas intuetur alter Beatus, & Christus Dominus per visionem beatificam videt plures creaturas specie differentes quam alter Beatus, plurimaque sunt obiecta specifice diuersa, quæ ad statum Deiparæ pertinent, & videntur per visionem beatificam, quin videantur per quamlibet visionem alterius beati.

11. Supponit præterea necessarium esse admittere lumen gloriæ esse perfectius visione, & ideo posse intueri creaturas in se ipsis, & sic elicere actus specie diuersos, tametsi efficere non possit visiones specie diuersas. Sed non video quid cogat existimare lumen gloriæ esse perfectius visione beatifica, licet sit principium illius, quia simul cum lumine concurrit anima, quæ iuxta plurium sententiam est perfectior lumine, & visione ipsa, & concurrit Deus per modum obiecti qui est infinite perfectior. Immo melius posset aliquis probare repugnare speciem impressam ad videndum Deum, quia lumen, & species adæquarent perfectionem visionis Dei, qui excessus non adeo facile creditur, cum visio sit perfecta Dei possessio: secus vero lumẽ gloriæ. Neque ad probandum excessum perfectionis in lumine opus esset recurrere ad virtutem producendi effectus specie diuersos, quam ibi agnoscit in lumine: nam causa adæquata principalis æquiuoca alicuius effectus, debet esse iuxta communem sententiam perfectior ipso effectu. Præsertim, si non admittantur duæ species æqualis perfectionis, & ipse eodem modo loquitur de causa principali siue adæquata sit, siue inadæquata, & quatenus putat nullam causam principalẽ posse concurrere ad effectum se ipsa nobiliorem, quod mihi est difficile: est namque satis probabile visionem beatificam esse perfectiorem lumine.

Sit ne lumẽ gloriæ perfectius visione beatifica.

12. Venio ad ea, in quibus tota enodatio argumenti consistit, nimirum ad determinationem illam quã ponit ex parte huius luminis gloriæ, ne possit efficere aliam visionem repræsentantem alias creaturas in Verbo diuersæ speciei. Reor id esse parum veritati consonum, quia omnis habitus & potentia extendi potest ad omnia obiecta materialia in quibus reperitur ratio formalis sui obiecti. At formalis ratio huius luminis est Deus; creaturæ autem vt videri possunt in Deo sunt obiecta secundaria, & materialia, ergo quilibet habitus luminis gloriæ extendi potest ad omnes creaturas visibiles in Deo Neque est cur ab hac regula excipiamus hunc habitum, sed potius asserendum est posse efficere visionem circa hæc vel illa obiecta materialia, quoniam vniuersalissima inductione constat in cunctis habitibus eandem numero qualitatem elicere actus circa materias, & numero, & specie diuersas, modo conueniant in communi illa ratione obiecti.

Quodlibet lumen gloriæ extendi potest ad omnes creaturas possibiles.

Et quamuis daremus hoc lumine non posse videri creaturas specie diuersas ab his quæ per hanc numero visionem abhoc lumine productam de facto videntur, manet adhuc eadem difficultas; quia nemo iure diffitebitur posse abhoc lumine effici visiones per quas plures aut pauciores creaturæ numero solum distinctæ viderentur, & hoc posito redibit argumentum, quoniam aliquod est determinatiuum illius luminis vt potius efficiat visionem, quæ in Deo videat octo creaturas, quam solum quatuor; hoc autem determinatiuum est species, vt supra expendi. Addiderim idem fore argumentum, quamuis lumen de se non solum esset determinatum ad eliciendam visionem ad creaturas huius speciei in Deo repræsentantem, non vero alterius, sed etiam ad effectionem intuitionis Dei, quæ exprimeret creaturas huius speciei, in tanto numero, absque potestate efficiendi visionem, quæ vel pauciores creaturas illius speciei, vel plures exprimeret. Etenim illa indifferentia ex parte luminis ad effectionem visionem repræsentantem potius has octo creaturas, quam alias octo intra eandem speciem, deberet determinari per speciem, quia non determinatur aliunde quam ab obiecto, vel abspecie. 13.

Dicat quis hanc indifferentiam determinari à Deo operante per modum causæ primæ, quia lumen ita est indifferens, vt petat determinationem causæ primæ. Quemadmodum quælibet causa creata est de se indifferens ad efficiendum hunc numero effectum, vel alium numero distinctum, & à Deo determinatur potius ad causandum hunc numero effectum, quam illum. Sed contra est primo, quoniam iuxta hunc opinandi modum defendi quoque posset lumen esse indifferens ad repræsentandas per visionem à se productam plures, vel pauciores creaturas, huius, vel illius speciei, & determinari à causa prima ad visionem, quæ exprimat has creaturas in specie, quod est contra communem sensum Theologorum, & merito quia nulla causa efficiens determinatur à solo Deo ad causandum potius hunc effectum specie quàm illum. Secundo quoniam determinationem hanc oriri à concursu diuinæ essentiæ per modum speciei impressæ probatur inductione discurrendo per singulas potentias cognoscitiuas, quæ cum indifferentes sint vt ferantur in sua obiecta particularia mediis suis actibus, causa determinans vt feratur in hoc obiectum est principium concurrens ex parte obiecti, ergo quod ab intellectu creato quædam obiecta secundaria videantur in Deo, potius, quam alia, referendum est in principium concurrens ex parte obiecti. Ratioque à priori est quia principium illud mouens potentiam vt in ipso videatur aliud, sicut determinat ad sui visionem, debet quoque determinare vt in ipso aliud videatur. Neque est cur Deus pro suo libito non possit vti diuina essentia tanquam specie ad cognitionem harum creaturarum potius, quam aliarum, vti Angelus vtitur specie vniuersali ad cognoscendum clare potius hoc obiectum, quam illud. 14.

Alij respondẽt ex maiori luminis intensione oriri vt in Deo videantur plures creaturæ. Existimantque id esse de mente S. Thom. 1. p. quæst. 12. art. 8. et in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 5. ad 4. asserentis tanto plura in Verbo videri quanto quis plenius diuinam essentiam intuetur. Alius tamen fuit sensus. S. Tho. qui minime egit de visione intensiua, sed de extensiua visione Dei maiori æquiualente pluribus 15.

pluribus

plutibus actibus tendentibus in Deum, qui intensiuè non redderent hominem magis beatum. Intensio autem luminis solum conducit ad visionem magis intensam, & ideo per intensam visionē Petri solus Petrus videtur, non autē videtur in ipso, quod per aliam visionē minus intensam nō videbatur. Sic etiam, Deus & Angelus possunt cognoscere omnia quæ formaliter, & eminenter sunt in aliquo obiecto, & nihilominus Deus clarius cognoscit illamet obiecta secundaria. Quo etiam patet in actibus voluntatis, nam charitatis actus erga Deum solum potest esse intensior, quamuis sit minus extensus quam actus charitatis erga Deum simul, & proximum. Et licet creaturæ non amentur in Deo formaliter amato, tamen amantur propter Deum, ita vt Deus sit motiuum, & ratio diligendi creaturum. Neque intelligibilis est visio, quæ ratione suæ intensionis repræsentet plures creaturas in Deo; quia cum per visionem videntur à Beato creaturæ perfectiores, per omnes gradus illius visionis videntur illæ creaturæ; dici enim non potest gradus remissiores non intueri creaturas illas; quia intensio est ad idem, ad diuersa autem potius est extensio.

Maior intentio luminis non efficit, vt plures creaturæ videantur.



CONTROVERSIA XII.

De aliis scientiis in Christo repertis.



PRæter scientiam beatam fuerunt in Christo Domino aliæ plures scētiæ actuales & habituales, quas omnes vnica controuersia complectimur. Primo disseremus de scientia per se infusa, quæ ex se postulat infundi supra exigentiam subiecti, quin sit subiecto connaturalis; quia licet re ipsa infundatur miraculose, si potuit esse connaturalis subiecto, postea agendum erit de reliquis.

DISPVT. LXVI.

An, & qualis fuerit scientia per se infusa Christo Domino?

DE scientia actuali agimus modo; nam de habituali seorsim postea disseremus licet nonnulla hîc examinanda sunt, quæ vtrique scientiæ communia censeri debent.

SECT. I.

Fuit in Christo Domino scientia per se infusa, vbi examinatur grauis difficultas.

1\. ALexander 3. p. quæst. 13. membr. 1. & 2. Ricardus 3. quæst. 1. Bonauentura ibi art. 2. Durandus, quæst. 3. & 4. Almainus quæst. vnica art. 2. negant Christo, non quidem omnem scientiam per se infusam distinctam à beata, sed contendunt respectu eiusdem obiecti non dari in Christo duplicem scientiam, vnam per se infusam, & aliam suapte natura acquisitam, & per accidens infusam. Fundamentum huius sententiæ est, quia per scientiam beatam habuit Christus notitiam omnium rerum, quæ per infusam haberi potest, & scientia per accidens infusa poterat obiecta cognoscere in proprio genere. Probat deinde Scotus in 3. dist. 14. quæst. 3. non fuisse in Christo scientiam infusam per se respicientem obiecta, quæ potuerunt cognosci per scientiam suapte natura acquisitam, & per accidens infusam, quia eiusdem obiecti nequeunt esse species intelligibiles quidditatiuæ diuersæ speciei, quia specificantur ab obiectis. Negatque Gabriel dist. 14. quæst. vnica art 3. dub. 1. posse has scientias coincidere in plura, vel aliqua obiecta.

2\. Communiter Theologi cum S. Thom. 3. p. q. 9. art. 3 & quæst. 11. per totam aiunt scientiam per se infusam distinctam à beata fuisse in Christo ab instanti suæ conceptionis, licet in reddenda ratione non omnes conueniant. Probant non pauci assertionem, quia in Christo ab instanti suæ conceptionis fuit amor Dei supernaturalis, & meritorius, non solum prout terminatur ad bona extrinseca Dei, sed etiam prout terminatur ad ipsum, Deum, qui debebat à scientia ex modo tendendi omnino independenti à phantasmatibus, & entitatiue supernaturali procedere; hæc autem non potuit esse scientia beata, quia hæc nequit regulare amorem Dei liberum. Confirmat id Amicus; quoniam vt colligitur ex Paulo ad Hebr. 10. Christus cum primum mundum ingrediebatur, se obtulit in sacrificium æterno Patri in redemptionem humani generis, & elicuit actum liberum & meritorium nostræ salutis, ergo præcessit ordine naturæ aliqua scientia independens à phantasmate, per quam regulabatur ille actus meritorius; hæc autem non potuit esse scientia beatifica; quoniam nequit esse proportionata regula actus liberi, & meritorij; qualis fuit illa oblatio Christi in sacrificium vt probat ex Augustino S. Thom. 3. p. quæst. 34. art. 3. & pronunciant in illum locum Chrysostomus, Ambrosius, & alij, & videtur non obscure desumi ex verbis Pauli: *In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Christi semel.*

Communis sententiæ primum fundamentum

An scientia per se infusa dirigat Christum ad actū charitatis meritorium.

3\. Plura sunt in hoc argumento quæ nobis non arrident. Nam primum verius est actum amoris Dei in Christo Domino ortum ex visione beatifica fuisse meritorium etiam qua fertur in Deum amando Deo ipsi maiora bona extrinseca. Secundo non ostenditur illam oblationem Christi fuisse ex motiuo charitatis erga Deum, eo quod fuerit meritoria, potuit enim esse laudabilis & meritoria ex motiuo charitatis erga proximum, aliarumque virtutum: visio autem beata non necessitat physice ad eliciendos omnes actus qui possunt à visione oriri vt postea plenius dicam. Tertio potuit scientia per accidens infusa, & suapte natura per actus comparabilis, præcedere pro priori naturæ in illo primo instanti conceptionis Christi, cur enim putabimus Deum non infudisse species, & cum illis fuisse cooperatum ad producendum actus eiusdem speciei cum illis quos in perfecta ætate connaturaliter eliceret dependenter à phantasia. Sic etiam in illo primo momento suæ cōceptionis elicuit operationes intellectiuas intrinsece naturales proprias animæ separatæ, licet status animæ separatæ fuerit remotior quoad tempus. Addimus licet Christus meruerit in ipso physico instanti Incarnationis, idque colligatur ex Paulo ad Hebr. 10. & Psal. 39. minus efficaciter probari ex illis verbis: *In qua voluntate sanctificati sumus* non enim referenda sunt ad voluntatem Christi acceptantis mortem

Examinatur & confutatur.

mortem, sed ad voluntatem Dei de qua prædixerat *Ecce venio vt faciam voluntatem tuam.* Ita S. Tho. in illum locum Putatque P. Vasquez in commentario illorum verborum hunc esse sensum Græcorum, & Latinorum.

4. Potestque retorqueri argumentum in aduersarios, quoniam ab illa scientia per se infusa non potuit oriri amor Dei, neque videtur constituenda scientia per se infusa respiciens Deum vt obiectum, nisi vt ab ipsa procederet amor charitatis in Deum; Ex illa scientia per se infusa non posse dimanare Dei amorem probat nos negnitet P. Vasquez hic disp. 74. c. 3. quia quoties cumque voluntas perfectissimo modo amat obiectum propter bonitatem ipsius clare cognitam impossibile est vt ad idem obiectum diligendum moueatur ex imperfectiori alia notitia At Christi voluntas perfecte diligebat Deum amore beatifico originato ex scientia beata, igitur moueri non poterat ad eundem diligendum ex cognitione infusa minus perfecta. Confirmatur exemplo: nam si quis nouerit personam esse pulchram aut sapientem ex relatu aliorum, si postea clariori notitia id intueatur, nequit amplius ad personam illam amandam ex aliorum testimonio, sed ex propria notitia ipsius adduci.

5. Hanc doctrinam firmemus adhuc. Si in eodem intellectu existerent duæ cognitiones eiusdem rationis, non elicerent duos amores potius, quam si esset vnica, sicuti visiones externæ duorum oculorum non efficiunt duplicem internam visionem, duplicemve appetitionem. Vnde licet Beatus haberet duplicem visionem beatificam omnino æqualem, non ideo eliceret duplicem Dei amorem necessarium: igitur quamuis existat simul cum visione perfecta, alia minus perfecta non habens de se vim maiorem eliciendi amorem, quam altera, non ideo elicientur duo amores, quia illa imperfectior cognitio non importans maiorem vim eliciendi amorem, quam perfectior; nequit potius elicere nouum amorem, quam cognitio noua non minus perfecta, quam prior illa perfectissima. Ratio huius est, quia visio non mouet nisi vt ametur obiectum prout repræsentatur amabile: ex vi autem duarum visionum æqualium non magis repræsentatur obiectum amabile, quam si solum esset vnica, idemque est quamuis altera minus clare repræsentet obiectum, quia nusquam repræsentatur clarius obiectum per illas duas cognitiones, quam per vnicam. Ideoque sicuti non consurgit intensior visio, ita neque resultat amor duplex; quoniam duplex amor æquiualet intensiori amori, non vero æquiualet duplex visio intensiori visioni.

6. Neque obstat ex cognitione materiali consurgere appetitionem materialem, & ex cognitione spirituali amorem spiritualem, quia cognitio materialis inepta est dirigere ad amorem spiritualem, & spiritualis cognitio ad amorem materialem: quia sunt cognitiones diuersi ordinis: at vero aduersarij supponunt amorem ortum à visione beatifica posse oriri à scientia infusa, & ideo vnus amor exhaurit amabilitatem obiecti, vt repræsentari per illas cognitiones. Quia tamen verius existimo amorem ortum ex visione beatifica esse diuersæ rationis ab amore Dei elicito à scientia non beatifica; quia omnis cognitio Dei, quæ ipsum non intuetur respectu intuitionis est quasi non esset, & quasi cognitio nostra, quæ habetur in somnis, quæ propter suam imperfectionem non sufficit ad libertatem, licet sit iudicium quoddam affirmans obiectum esse honestum, vel turpe; modus autem cognoscendi adeo diuersus petit amores diuersos; quoniam amor beatificus appretiatiue fertur in obiectum adæquando amabilitatem prout repræsentatur à cognitione, quam adæquare non potest amor regulatus per notitiam Dei abstractiuam: ideo alia reddenda erit ratio cur ex visione beatifica, & scientia abstractiua non possint consurgere diuersi amores erga Deum.

Amor ortus à visione beatifica differt specie ab amore orto ex alia Dei notitia.

7. Quare dicendum reor non posse ex scientia illa infusa procedere liberum Dei amorem, qui feratur præcise in Deum; quia visio Dei intuitiua est adeo vehemens motiuum diligendi Deum vt necessitet videntem vt omni conatu possibili, & meliori modo quo potest Deum diligat. Quare si posset Christus illum nouum actum amoris Dei elicere; licet visio non posset dirigere immediate ad illum, saltem dirigeret ad actum, qui imperaret talem amorem, & consequenter non esset ille amor formaliter liber, & meritorius. Sic etiam licet Christus habuerit scientiam acquisitam, quæ de se, neque moraliter necessitabat ad eliciendos actus aliarum virtutum, qui magis Deo placebant, tanta erat (vt postea ostendam) efficacitas visionis beatificæ vt non sufficeret illa scientia acquisita ne esset in Christo moralis necessitas eliciendi actum magis Deo placentem.

Ex scientia per se infusa nequit procedere amor Christi meritorius in solum Deum tendens.

8. Potestque rursus ostendi illam scientiam infusam abstractiuam Dei esse incapacem eliciendi amorem nouum erga Deum, si sumamus principia plurium aduersariorum docentium Deum se cognoscere in creaturis scientia quasi abstractiua. Certum est Deum non posse cognoscere visionem creatam Dei vt existentem, aut actum liberum amoris Dei vt existentem, quem in se ipso cognoscit quin in tali creatura se cognoscat: atqui ex illa cognitione, quæ iuxta aduersarios non est intuitiua Dei, non consurgit in Deo nouus amor, quo libere se amet igitur neque ex scientia infusa Christi Domini potest nouus amor Dei dimanare.

9. Propter hæc poterit quis existimari non constitui in Christo Domino scientiam infusam, vt resultet amor ex illa notitia, sed propter perfectionem eius scientiæ, quia maxima perfectio est Christi Domini, si obiecta cognoscat omni modo quo cognoscibilia sunt non repugnante statui beatifico Christi Domini & omnis perfectio possibilis conueniens naturæ, & statui Christi Domini illi est concedenda: talis autem est prædicta scientia infusa, nam ideo in reliquis beatis hominibus, & Angelis reperitur, vt communiter docent Theologi. Sic etiam beati retinent in Patria simul cum scientia beata illam quem in via compararunt, solusque Albertus (quam sciam) 3. dist. 33. docuit naturales scientias hic acquisitas non perseuerare in Patria, sed infundi alias loco ipsarum. Vnde inferes species intelligibiles, licet in sua productione pendeant à phantasmatibus non tamen in sui conseruatione, neque in visu nisi in statu coniunctionis cum corpore corruptibili, & ideo (vt supra aduerti) non est cur existimemus non fuisse infusas Christo Domino ab instanti suæ conceptionis, & reductas ad actum secundum; si quidem illi debebatur ex vi vnionis hypostaticæ corpus gloriosum & licet pro nobis eligere voluerit statum vitæ passibilis & infantilis, & ideo non potuerit statim deambulare, neque alia munia corporis exercere: tamen eius anima gloriosa non debuit priuari perfectionibus quæ conueniunt modo beatis, & conducunt ad eliciendos plures actus meritorios in finem nostræ salutis iuxta ordinem diuini beneplaciti. Quare etiam, vt postea dicetur, Christo etiam ab instanti Incarnationis data est scientia naturalis conueniens animæ separatæ. Sicuti etiam certum est Angelos non priuari scientia

Ad quid ponatur scientia per se infusa in Christo.

Species intelligibiles nō pendent in conseruari à phantasmatibus.

scientia naturali, eo quod per scientiam beatificam cognoscant plura obiecta, quæ per naturalem scientiam cognouerunt. Simulque in illis est circa idem obiectum cognitio matutina, & vespertina vt cum Augustino. 11. & 12. super Genesim ad literam pronuntiant Theologi.

10\. Sic etiam Deus nostros actus liberos cognoscit in se ipsis, & reflexe in scientia visionis, nec non cognoscit eosdé vt absolute futuros in complexo ex scientia media & absoluto decreto circa existentiam conditionis sub qua videbant vt futura, & etiam in præfinitione absoluta & efficaci eorundem minime requisita ad ipsorum existentiam. Seque ipsum cognoscit Deus innumeris scientiis; nam se ipsum intuetur in se ipso, & se ipsum cognoscit in quauis creatura; non enim potest comprehendi creatura quin cognoscatur eius causa. Neque potest Deus videre nostros actus liberos in se ipsis, quin illa notitia sit comprehensiua illorum, & per consequens in ipsis cognoscitur Deus. Pluresque horum actuum respiciunt Deum non solum vt causam, sed vt obiectum directum, & primarium; non potest autem cognosci comprehensiue saltem actus, quin cognoscatur eius obiectum directum & primarium. Quare negandum non est Deum cognoscere creaturas in se ipsis vt obiectis immediate terminantibus directe scientiam, licet propter alias rationes, quas in proprio loco attigi creaturæ non sint dicendæ obiectū primarium. Neque est cur Deus non cognoscat possibilia in se ipsis, licet illa cognoscat in se ipso, sicut futura libera cognoscit in se ipsis, tametsi in alio illa cognoscere possit, vt nuper ostendimus. Ratio est, quia sicut idem effectus potest cognosci in diuersis causis, quia sunt diuersa media per quæ cognosci potest, ita à Deo cognoscitur in causa & in se ipso, quia sunt etiam diuersæ formales cognoscibilitates, & quasi diuersa media ad idem cognoscendum & sic adæquatur cognoscibilitas illius obiecti.

Deus cognoscit possibilia in se ipsis terminatiue.

Deus cognoscit se in creaturis.

11\. Hoc discursu satis monstratur circa idem obiectum multiplicem esse scientiam in Christo, & non esse cur recusemus concedere scientiam infusam erga obiecta quæ cognoscuntur per scientiam beatam, licet non consurgant duo amores diuersi, quia diuersæ illæ proportiones non diuersificant rationem formalem actus amoris. Reor tamen adhuc diuersas illas scientias posse elicere diuersos amores Dei liberos, quorum quilibet Deo amet bona aliqua extrinseca cognita etiam per scientiam beatam & infusam ita vt per scientiam beatam repræsententur vt possibilia; per infusam vero vt existentia: nam scientia beata potest dirigere ad amandum & desiderandum Deo illa bona extrinseca, & scientia infusa repræsentans existentiam illius boni, in quo Deus specialiter sibi complacet dirigit ad gaudium de existentia illius boni, quia est bonum Dei. Plenior huius dubij explicatio proponenda est in controuersia de merito Christi.

Circa idem obiectum multiplex est scientia in Christo.

Sect. II.

An scientia per se infusa sit supernaturalis, quatenus terminatur ad obiecta naturalia.

1\. P. Vasquez hic disp. 52. cap. 1. licet concedat scientiam per se infusam in Christo, asserit eam esse naturalem prout terminatur ad obiecta naturalia. si quidem aliæ eiusdem rationis, aut similes sunt in Angelis naturaliter, aut saltem species quæ sunt in Christo efficiunt cognitiones similes cognitionibus Angelorum, quæ naturales sunt. Præcipuum fundamentum P. Vasquez est, quia scientiæ distingui debent, ergo non potest scientia supernaturalis tendere ad obiecta naturalia in se ipsis Propter hoc argumentum non pauci ex Recentioribus assentiuntur P. Vasquez. Videturque sensus quæstionis esse de scientia formaliter respiciente obiecta naturalia; quoniam indubitatum est posse supernaturalem actum materialiter attingere obiectum naturale, etenim per supernaturales actus cognoscimus Deum existere, & esse vnum, & mundum ab illo fuisse factum, plenaque est Sacra pagina veritatum naturalium, quæ fide diuina credimus, & consequenter cognoscimus per actus naturales.

Neque hi negant rem naturalem posse cognosci per actum supernaturalem, si per cognitionem certam cognoscatur cum respectu ad ens supernaturale, vt si certo cognoscatur naturam humanam posse assumi ad vnionem hypostaticam, aut posse eleuari ad visionem beatificam: nam ille actus habet vnde sit supernaturalis, quia certo attingit ens supernaturale, & supra vires naturæ assurgit ad cognitionem illius obiecti. Sic etiam si cognoscatur lapis vt dissimilis gratiæ habituali cognoscendo quidditatiue vtrumque extremum, illa cognitio erit supernaturalis, quia obiectum supernaturale est supra cognitionem naturalem quidditatiuam. 2.

Dissidium erit, an aliquis supernaturalis actus possit solummodo tendere in obiectum naturale absque supernaturali motiuo. Pars negatiua inde suadebitur, quia non erit vnde differant sufficienter actus naturalis & supernaturalis versantes circa idem obiectum; nam differentia desumi deberet vel ex parte obiecti formalis aut circūstantiæ obiectiuæ refundentis diuersum modum tendendi ex parte actus, vel saltem ex ipso modo tendendi, vt complacentia inefficax, & actus efficax differunt ex modo tendendi, & desiderium & gaudium diuersificantur etiam ex ipso modo tendendi, quia licet desiderium tendat in bonum absens, & gaudium in bonum præsens; absentia tamen non mouet, sed bonitas obiecti secundum se. Immo non requiritur ad desiderium absentia; nam in eodem instanti quo honeste desidero augmentum gratiæ Dei, illud augmentum recipio, sed satis est ad desiderium si pro signo proximæ indifferentiæ ad eliciendum non intelligatur illud bonum possessum: omnesque illi affectus non differunt ex parte obiecti, sed ex modo tendendi. Atqui supernaturalis actus, qua talis est, si non differat ex parte obiecti nequit differre in modo tendendi ab actu naturali, igitur actus supernaturalis nequit respicere formaliter solum obiectum naturale. Quo fit vt scientia infusa Christi Domini supernaturalis quoad substantiam non feratur ad obiecta naturalia; nam illa obiecta cognoscuntur per scientiam distinctam à beata formaliter in se ipsis, & non in alio medio supernaturali prius cognito. 3.

An actus supernaturalis possit moueri ex obiecto naturali.

Hoc tamen non vrget, quia licet neque ex parte obiecti, neque ex modo tendendi, quem nos aliquo modo experiamur, sit diuersitas, potest desumi specifica diuersitas actuum ex parte principij Sic etiam nos non experimur apprehensionem materialem sensus interni ab apprehensione spirituali seu intellectuali, quæ fertur ad idem formale obiectum, & nihilominus ex parte principij, nimirum potentiæ, aut saltem speciei, est diuersitas specifica: cum igitur ex parte potentiæ sit diuersitas in ordine ad actus supernaturales, & naturales, quia supernaturalis actus petit supernaturalem habitum 5.

Vnde differant actus naturalis & supernaturalis tendentes in idem obiectum formale.

qui

qui ſe habet per modum potentiæ, ſufficientem radicem ſpecificæ diuerſitatis habent actus naturalis, & ſupernaturalis. Videturque perſpicuum illum qui credit tanquam à Deo reuelatam aliquam veritatem non poſſe experimento cognoſcere ſe habere actum ſupernaturalis fidei, vt cum illiteratus decipitur à Parocho & credit aliquid ita eſſe quia à Deo reuelatum eſt, non experitur diuerſitatem in modo tendendi, aut motiuo, inter illum actum, & alium quo credit veritatem re ipſa à Deo reuelatam Neque Theologis etiam experimento certo conſtat ipſos elicere actus ſupernaturales.

5. Occurritur obiectioni.

Dices virtutes à vitiis ex fine ſeu obiecto formali debent diſtingui, vt monet Auguſt. lib. contra Iulianum cap. 3. ergo vna virtus ab alia ex fine, ſeu obiecto formali debet ſpecifice differre, quia ratio formalis diſtinguendi virtutem à vitio, debet in ſpecie eſſe ratio diuerſicandi ſpecie vnam virtutem ab alia. Reſpondetur negando conſequentiam, quia licet per ſe vitium à virtute non differant ſufficienter ab obiecto materiali, quia circa idem materiale obiectum verſari poſſunt virtus & vitium, & obiectum materiale non ſufficiat tribuere ſpeciem virtutis; non tamen finis eſt vnicum caput diſtinguendi virtutes quamuis tendat actus in obiectum materiale honeſtum: nam ex parte principij poteſt eſſe diuerſitas inter virtutes, licet ex fine ſufficienter diſcriminetur virtus à vitio. Dicuntur virtutes diuerſificari inter ſe ex finibus, quia ſenſus eſt finem ſeu obiectum formale eſſe, qui conſtituit actum honeſtum in illa virtute quam experimur, prout à nobis experimento cognoſcitur actus virtutis; nam finis eſt qui conſtituit actum in ratione iuſtitiæ aut miſericordiæ, aut liberalitatis, quæ motiua ſunt nobis experimento cognita; ſecus vero ſupernaturalitas actus. Finis etiam eſt, qui diuerſificat virtutes, quæ non gaudent eodem nomine: nam temperantia ex fine differt à miſericordia: ſecus vero temperantia acquiſita & infuſa. Et licet per ſe loquendo quoties actus fertur ad idem materiale obiectum finis ſit qui diuerſificat virtutem à vitio; tamen iuxta plurium ſententiam affirmantem eundem actum poſſe è bono tranſire in malum ratione prohibitionis, non ſolus finis, ſed carentia etiam prauæ circunſtantiæ eſt quæ differre facit virtutem à vitio.

Quo ſenſu dici ſoleat virtutes inter ſe diuerſificari ex finibus.

6. Quo pacto dicatur intellectus tendere ſub ratione veri, & voluntas ſub ratione boni.

Dicuntur etiam virtutes ſupernaturales differre ab acquiſitis ex obiecto formali, quia obiectum formale, vt formale reduplicat ſupra modum attingendi obiectum per actum, ſiue ille modus tendendi ſit intentionalis, qui experimento cognoſcatur, ſiue phyſicus, qui non ſubiacet noſtræ experientiæ. Sic intellectus dicitur tendere in obiectum ſub ratione veri, & voluntas ſub ratione boni; non quia ex parte obiecti non attingat formaliter intellectus bonitatem: nam certiſſimum eſt hac cognitione: *Deus eſt bonus* quin aliud enunciet, attingere formaliſſime bonitatē Dei, ſed quia modus tendendi intellectus ex ſuo genere tendit enunciando, & ſic conſtituit veritatem quoties eſt obiecto conformis, & ex illo genere abſtrahit à bonitate quia ille modus tendendi in genere poteſt ferri ad malum aliquid enunciando de ipſo, & poteſt à bonitate, & malitia abſtrahere: at vero proſecutio voluntatis ex ſuo genere ſemper fertur ad bonum quatale eſt. Simili modo apprehenſio ſenſus interni, quæ materialis eſt, & intellectualis apprehenſio illi correſpondens dicuntur reſpicere obiecta formalia diuerſa; quia tendunt diuerſi modo in obiectū, diuerſitate exigente principia diuerſa, licet illa diuerſitas nequeat experimento manifeſtari.

Dicitur etiam dilectio Dei naturalis à ſupernaturali diſcerni, quod naturalis afficiatur in Deum vt finem, & authorem naturalis boni: ſupernaturalis vero in Deum vt authorem ſupernaturalem beatitudinis ſupernaturalis, & gratiæ; quia ſermo eſt de tendentia certa, quæ petit iudicium metaphyſice certum; & hoc modo dilectio naturalis non fertur in Deum vt authorem doni ſupernaturalis, licet dilectio ſupernaturalis certo feratur in Deum vt gratiæ authorem, & beatitudinis ſupernaturalis, & ſufficit ad diſtinguendos habitus illa diuerſitas in modo tendendi certo circa plura obiecta, licet alter habitus nimirum naturalis charitas certo feratur in Deum aut authorem naturalis boni. 7. Qualiter dilectio Dei naturalis à ſupernaturali diſcernatur

Concluſio ſit. Scientia infuſa Chriſti Domini ſupernaturalis ſecundum ſubſtantiam reſpicit obiecta naturalia formaliter vt talia. Probatur primum; quia Deus vt author naturæ cognoſcitur per actum ſupernaturalem, quemadmodum à Beatis cognoſcitur per viſionem beatificam ſupernaturalem vt author naturæ. Quod ſi videri poſſet Deus (vt volunt non pauci) vt vnus, immenſus, immortalis, quin videretur vt author donorum ſupernaturalium, procul dubio illa viſio eſſet ſupernaturalis. Entia etiam ſupernaturalia poſſunt concipi formaliter vt talia per actus naturales ergo à fortiori entia naturalia per actus ſupernaturales, licet reſpiciantur formaliter quia naturalia ſunt, nam actus ſuperioris ordinis non eſt cur formaliter non reſpiciat obiecta ordinis inferioris vt talia ſunt, ſicut actus ſupernaturalis fertur formaliter ad obiecta materialia. Poſſe ſupernaturalia obiecta concipi per actus naturales patet in hæretico aſſerente viſionem beatificam eſſe poſſibilem, & eſſe ſupernaturalem; nam ille actus eſt naturalis, & reſpicit ſupernaturale obiectum qua tale eſt. Idemque colligitur poſſe naturalem amorem ferri formaliter in ſupernaturale obiectum: nam ſiquis per actum naturalem probabiliter iudicet beatitudinem ſuam ſupernaturalem eſſe poſſibilem, & maxime conuenientem ſibi, poteſt ex illo iudicio moueri ad illam amandam, qua tantum bonum eſt ſupernaturaliter beans hominem, & differens à bono naturali. Quare ſi probabili coniectura cognoſcat quis per actum naturalem Deum eſſe largitorem munerum ſupernaturalium illa notitia excitabit amorem naturalem Dei vt authoris donorum ſupernaturalium, & ſic hæreticus fatetur Deum conferre munera ſupernaturalia, & vi ſuæ notitiæ impelli poteſt vt Deum diligat quatenus eſt author illorum munerum. Myſteria etiam gratiæ ſtando principiis rationis naturalis redduntur euidenter credibilia, ac proinde naturali fide poteſt quis illis præbere aſſenſum, nec non reuelationi Dei, quæ etiam naturali lumine redditur euidenter credibilis. Neque omnis aſſenſus innitens reuelationi Dei vtcumque debet eſſe certus; nam qui deceptus à Parocho credit myſterium quia reuelatum eſt à Deo, licet re ipſa reuelatum non ſit, innititur reuelationi Dei, & ideo actus eſt falſus quia tendit in reuelationem diuinam vt exiſtentem, & reuelatio ipſa non exiſtit, quamuis talis reuelatio ſit de ſe poſſibilis: ſi enim illa reuelatio extitiſſet, actus fuiſſet verus, ac proinde eandem reuelationem poſſibilem habet ſemper pro obiecto formali. Idemque dicendum de aſſenſu naturali hæretici quo affirmat reuelationem Dei; nam exiſtente tali reuelatione, actus ille eſt verus, & non exiſtente reuelatione eſt falſus, ac proinde ille actus quando eſt verus attingit reuelationem vere exiſtentem, ergo intelligit idem obiectum

8. Concluſio. Scientia per ſe infuſa attingit obiecta naturalia formaliter vt talia.

Actus naturalis poteſt ferri in obiectum formale ſupernaturale.

Actu naturali poteſt quis aſſenſũ præbere myſteriis gratiæ, & reuelationi diuinæ.

iectum, quod à Catholico attingitur per actum supernaturalem.

10. Probatur praeterea assertum, quia Deus, qua talis est attingitur per actum naturalem, & nihilominus sub omni ratione diuina est saltem eminenter ens supernaturale, & ideo à nulla substantia creata potest propriis viribus quidditatiue cognosci. Quod si creata visio Dei supernaturalis est nō erit cur increata Dei visio qua se comprehendit non dicatur supernaturalis modo eminentissimo; atqui Deum se comprehendere ratione naturali euidenter cognoscimus. Neque aduersarij negare possunt visionem increatam qua Deus se comprehēdit esse supernaturalem; quia Deum attingit non solum qua vnus est, sed etiam qua Trinus est in personis, & cognoscit Deum vt authorem donorum supernaturalium, & nihilominus confuse illam attingimus per actum naturalem, qui euidenter enunciat Deum comprehendi à se ipso. Sufficietque ita confuse attingere ens supernaturale vt actus possit esse supernaturalis; nam & illiterati non clarius percipiūt entia supernaturalia, & nihilominus per actus supernaturales ferūtur in illa, ergo actus naturalis, & supernaturalis possunt respicere idem formale obiectum.

11. Prima obiectio. Obiicies primo si actus naturalis & supernaturalis tenderent in idem formale obiectum & cum simili modo tendendi, non posset quis neque probabiliter discernere inter actum naturalem, & supernaturalem, neque posset esse proxime aptus vt eliciat actum supernaturalem, & alium naturalem virtutis temperātiae erga idem materiale obiectum vel ad omittendum actum naturalem, eliciendo solummodo actum supernaturalem; consequens est falsum, quia neque illi duo amores, sunt incompossibiles, neque est necessitas ad elicientiā vtriusque si elicitur vnus, quia quilibet per se est exercitium adaequatum libertatis, ac proinde potest elici vnus altero praetermisso, vti potest quis non elicere omnem intensionem actus, ad quam proximam habebat facultatem, igitur actus supernaturalis, & naturalis distinguūtur motiuis adeo vt probabiliter possit quis existimare se potius elicuisse actum naturalem, quam supernaturalem, siue contra, vel vtrumque simul.

12. Infringitur. Respondetur primo hanc obiectionem eodem impetu descendere in aduersarios, quia homines ex vi motiui non discernunt an elicuerint actus supernaturales, sed potius naturales. Neque plene satisfacit responsio P. Suarez lib. 2. de gratia cap. 9. num. 35. aientis fere semper concurrere motiua naturalia, & supernaturalia simul, & ideo aegre posse hominem discretionem efficere rationum formalium, quae mouent ipsum: etenim illa motiua cum sint valde diuersa non possunt ita latere operātem, vt clarius cernitur in opere prauo: nam omnis qui peccat agnoscit remorsum conscientiae, idemque experimento scit suum actum voluntatis esse difformem rationi, & se acquieuisse tentationi, & qui resistit illico videt se tentationem superasse. Neque verum est (vt infra dicam) ferme semper concurrere motiua supernaturalia, ac naturalia simul: alioqui etiam experiretur homo nimium illum conatum voluntatis elicientis simul duos illos actus, & minus defatigari aliquando ob defectum vnius motiui. Et quamuis adeo frequenter concurrerent duo illa motiua naturalia & supernaturalia, id non esset causa ne distinguerentur, quin potius facilius continuo experimento perciperentur differentia ex parte motiuorum; sicut qui frequenter opera facit ex motiuo charitatis erga Deum, melius callet caeteris paribus ex quo motiuo operetur, & ipse concursus duorum motiuorum praestat vt melius cognoscatur differentia inter vtrumque.

Operosum tamen est directe respondere obiectioni. Erit qui ex doctrina aliquorum recentiorum dicat voluntatem semper elicere actum naturalem circa idem formale obiectum quoties elicit actum supernaturalem, quin sit constitutum in arbitrio voluntatis efficere vnum actum absque alio, quamuis vterque sit liber formaliter. Hoc tamen difficultatibus scatet. Etenim cum virtus eliciendi actū naturalem sit libera, & adaequata vt pote producens actionem distinctam ab actione productiua actus supernaturalis, procedentem à cognitione distincta, percipi nequit, cur voluntas non possit elicere vnam actionem altera omissa: nam licet voluntas se determinet ad vnam ex his operationibus, inde nihil habet determinans ad existentiam alterius, quoniam existentia vnius non est determinatiua alterius; alioqui vna ex illis non esset formaliter libera, nimirum illa, quae poneretur ex vi determinationis alterius. Confirmatur; quoniam alioqui posset quis esse expeditus ad eliciēdum actum eleemosynae per concursum adaequatum, quin posset illum elicere absque actu cōtritionis, quamuis neuter exigeret existentiam alterius: hoc autem non apparet intelligibile, quia motiuum inclinans voluntatem ad eliciendum vnum actum ex illis non est motiuum inclinans ad eliciendum alium, & consequenter potest voluntas amore prosequi vnum obiectum, quin amet aliud. Deinde non apparet cur voluntas possit positis duobus gradibus intensionis non ponere tertium, non vero possit non ponere actum naturalem, quamuis efficiat actum supernaturalem. Hoc tamen aliunde redditur difficile, vt statim apparebit. 15.
Aliquorum responsio.
Difficilis.

Respondebit secundo quis adhuc in casu argumenti posse voluntatem elicere actum supernaturalem, libere ommisso naturali, vel è contra. Verum facilior non est haec responsio, quia nulla facta distinctione ex vi cognitionis inter actum naturalem; & supernaturalem, non potest voluntas potius se determinare ad vnum, quam ad alium, sicut propter eandem causam asseritur voluntatem ad existentiam potius huius indiuidui quam alterius non inclinari, & Deum determinare ad indiuiduationem actus; quia illa veluti electio vnius prae alio praerequirit notitiam aliquam vi cuius discernamus vnum ab alio. 16.

Nos difficultati paramus responsum asserendo vnum è duobus necessario admitti debere; videlicet aut non resultare cognitionem naturalem, quando adest supernaturalis cognitio similis omnino in modo tendendi cognitioni naturali, quae deberet consurgere; quia munus naturalis cognitionis suppletur, & impeditur per cognitionem supernaturalem, quoties absque facultate discernendi inter actum supernaturalem, & naturalem, nequeat esse praeparata voluntas ad efficiendum vtrumque. Vel si pariter resultat naturalis cognitio ex vi specierum naturalium, erit nihilominus illi cognitioni sub illis circunstantiis indebitus concursus ad naturalem amorem; quia cognitio supernaturalis cum habeat modum tendendi similem cum naturali, gerit vices naturalis & non debetur nisi concursus ad vnum amorem liberum, quando non est facultas discernendi inter vtrumque. Sicut effectui producto miraculose per actionem creatiuam non debetur eductio, quae connaturalis est illi effectui v. gr. quantitati. 17. Legitima responsio.

Consequenter asserimus fere nunquam Christianos elicere opera naturalia moraliter honesta, 18.

Homines Christiani raro eliciunt opera honesta mere naturalia.

quia raro operantur bene, quin attendant ad testimonium Dei asserentis illud opus esse honestum, & remunerabile, cui verbo plus fidunt, quam naturali euidentiæ, & tunc supernaturaliter operantur; non quia supernaturalis iustitia, v. gr. velit dare vnicuique suum, quia Deus reuelauit id esse honestum; ita vt ex parte obiecti volitionis se teneat diuina reuelatio (vt falso putarunt graues Theologi) sed quia cognita per fidem bonitate obiecti voluntas amore supernaturali prosequitur illud donum. Indeque efficaciter ostenditur posse actum supernaturalem ferri in obiectum naturale; nã per fidem repræsentatur bonitas naturalis, quæ sufficienter potest terminare actum amoris, & stante illa cognitione, ac deficiente quauis alia potest voluntas ferri in illam bonitatem propter seipsam, non quidem amore naturali, quia iste non oritur à cognitione supernaturali, sed affectione supernaturali.

Secunda obiectio.

19. Obiicitur secundo, hominibus imposita sunt præcepta eliciẽdi actus supernaturales, ergo potest homo discernere inter actum naturalem & supernaturalem, id enim quod præcipitur potest esse notum subdito vt adimpleat præceptum. At nõ potest hominibus nota esse supernaturalitas actus, si actus supernaturalis, & naturalis habeant omnino idem motiuum, ergo ex parte formalis obiecti, seu motiui differunt actus naturales, & supernaturales. Antecedens constat; nempe dari præceptum eliciendi actus supernaturales; nam volenti recipere sacramentum pœnitentiæ præcipitur habere dolorem supernaturalem; hic enim dolor est materia necessaria ad effectum sacramenti: nam Concilium Trident. sess. VI. can. 3. concludit, neminem sine gratia posse pœnitere prout oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur.] Quod nequit exponi de sola iustificatione, quæ fit extra sacramentum: nam in tota sectione agit etiam de iustificatione, quæ fit intra sacramentum. Et quãuis sermo esset de sola iustificatione, quæ fit extra sacramentum, procedit idem argumentum: sunt namque casus in quibus homo extra sacramentum tenetur vltimo se disponere ad iustificationem, & tunc debet elicere contritionem supernaturalem.

20. Respondetur præceptum esse de eliciendo efficaci dolore ex motiuo sufficiente ad iustificationem quantum ex parte motiui est: nam quoties homo ex illo motiuo efficaciter conatur dolẽdo de peccatis efficit actum supernaturalem; quia præcedit supernaturalis cognitio, qua posita nequit naturalis amor honestus, seu dolor elici circa motiuum illud sed supernaturalis, iuxta illa, quæ num. præcedenti dicebamus. Imo inde confirmatur quod ibi statui; quia si homo tunc posset elicere actum naturalem erga illud motiuum nusquam præceptum etiam per se loquendo esset de eliciendo actu supernaturali, quia per se loquendo non discernunt homines inter actum naturalem, & supernaturalem, licet motiua suorum actuum maxime discernant, & cum primum peccant ex motiuo inordinato statim experiuntur conscientiæ remorsum.

Sect. III.

Per hanc scientiam cognouit Christus Deum vt vnum, & Trinum.

1. Si vera sint, quæ diximus in præcedenti sect. non est dubium quin per scientiam supernaturalem per se infusam cognouerit Christus Deum ipsum, quia per effectus Dei cognoscitur Deus ipse, & homines ex effectibus cognoscunt Deum ipsum, & Angeli per scientiam sibi connaturalem in effectibus cognoscunt Deum ipsum. Nullaque creatura comprehendi potest non cognito Deo ipso. Contendit hic Bernal. disp. 35. num. 10. non solum per hanc scientiam cognosci Deum indirecte affirmando productionem solis, aut gratiæ habitualis esse à Deo, sed etiam directe per hunc actum Deus vnus est principium dependentiæ solis, aut gratiæ habitualis à Deo, ac proinde duas notitias constituit quarũ vna directe attingat Deũ, alia vero indirecte. 2.

Non tamen videtur assignanda illa duplex notitia. Tum quia cum Deus cognoscatur non immediate in seipso, sed in creaturis, semper ipse est obiectum secundarium, & consequenter indirectum. Tum quia eadem notitia scientiæ infusæ dum affirmat totum hoc: nam idem valet dicere. *Productio est à Deo*, ac si diceretur, *Productio Solis producitur à Deo*, quæ est vox passiua correspondens huic actiuæ *Deus producit hanc productionem Solis.* Et quãuis nostratum apprehensionum ordo aliquantulum inuertat modum tendendi iudiciorum, hoc tamẽ locum non habet in illa scientia perfecta per se infusa, per quam in creatura cognoscitur Deus, sicuti ab Angelis per naturalem cognitionem in creaturis cognoscitur.

Difficultas est an Christi humanitas per hanc scientiam cognouerit Deum vt Trinum, seu, quod idem est, mysterium Trinitatis? Negant ex Neotericis non pauci cum P. Vasquez disp. 53. c. 1. post Durandum in 3. dist. 14. q. 3. n. 6. Alij communiter affirmant, & in modo explicandi assertionem nimis variant. Probant aliqui sententiam affirmantẽ; quia omnes effectus supernaturales respiciunt Deum non solum vt vnum, sed etiam vt Trinum quia supernaturalitas effectus cõsistit in eo quod respiciat Deum vt Trinum. Assumitur tamen principium difficile, nempe omnes & solos effectus supernaturales respicere Deum vt Trinum; quoniam fide supernaturali credimus esse vnum, ergo non respicitur per illum actum Deus vt Trinus per modum obiecti. Responderi potest illum actum non respicere Deum vt Trinum per modum obiecti formaliter, sed quia est specialis participatio Trinitatis, quia sunt in eodem ordine cum cognitione euidenti Trinitatis, quæ nequit euidenter cognosci in aliquo ente naturali; nam sicut ex comprehensione alicuius entis naturalis non colligitur euidenter Trinitas, ita neque cognitio euidens Trinitatis, vel alterius entis supernaturalis: nam supernaturale est, quod subterfugit naturalem euidentem cognitionem elicitam à quauis substantia creata vel creabili, quemadmodum Trinitas nequit naturali cognitione in creaturis cognosci. Hæc sententia sic explicata probabilis est. 3.

Rursus difficultas est an comprehensa diuinitus vnione hypostatica necessario cognoscatur Trinitas personarum quoad an est? Negat P. Suarez disp. 27. sect. 5. quoniam ex cognitione vnionis hypostaticæ per se tantummodo cognoscitur esse in Deo aliquam subsistentiam incommunicabilem, quæ possit talem vnionem terminare. Cæterum an subsistentia illa sit absoluta vel relatiua, nequit ex vi huius notitiæ certo cognosci. Insurgit tamen Lugus disput. 20. sectio. tertia, contra hanc responsionem quoniam hæc vnio hypostatica ex intrinseca sua ratione differt ab alia vnione per quam persona Patris aut Spiritussancti vniretur hypostaticè, ac proinde non potest comprehensiue cognosci quin cognoscatur hæc differentia, igitur hæc vnio comprehensiue cognita ostendit personam Filij vt distinctam à reliquis 4.

An comprehensa vnione hypost. necessario dignoscatur Trinitatis existentia. *Suarez.*

Lugus.

liquis duabus. Quod si opponas idem argumentum fieri posse in comprehẽsione cuiusuis creaturæ; nam quæuis creatura ita essentialiter respicit hunc Deum, vt si per impossibile non esset hic Deus, sed alius, non haberet creatura hunc ordinem. At Deus non esset hic Deus, si non exigeret personas,& qui per impossibile videret aliam creaturam pendentem ab alio Deo non trino, videret has creaturas plus differre, quam si vtraque ab eodem Deo penderet.

5. Occurrit obiecto Lugus existimans latam esse differentiam inter vnionem hypostaticam, & alias creaturas, quoniam aliæ creaturæ regulariter loquendo solummodo dicunt ordinem intrinsecum ad prædicata absoluta Dei sub ratione ponentis condere creaturas, vnde qui cognosceret etiam comprehensiue ordinem intrinsecum, quem creaturæ habent ad Deum, non cognosceret de Deo aliud, quam quod posset facere creaturas. At vero vnio hypostatica habet intrinsecum ordinem ad Trinitatem personarum: quoniam in se habet id, per quod distinguatur ab vnione alia terminata ad personalitatem Patris. Ideo docet num. 50. creaturas ita respicere Deum vt si per impossibile non esset Trinus adhuc esset eadem entitas intrinseca huius creaturæ. Sicut cognitio repræsentans animal in communi, ita tendit in rationem illam communem,& quamuis per impossibile implicaret differentia v. g. Leonis, adhuc cognitio illa maneret eadem numero, quia licet ratio illa generica animalis identificetur cum Leone; tamen illi prout virtualiter distinctæ à differentiis, accidit quod sint possibiles tales differentiæ nec habet ordinem intrinsecum ad illas.

6. *An quælibet creatura essentialiter connectatur cum Deo vt Trino.* Plura continentur in hac responsione, quæ merito difficilia videri possunt. Ac primo nequit dici creaturas ita Deum respicere, vt si per impossibile non esset Trinus; adhuc esset eadem intrinseca entitas huius creaturæ: nã hæc creatura v.g. leo respicit hanc numero virtutem productiuam Leonis: atqui diuina virtus productiua Leonis non esset hæc numero si Deus non esset Trinus, quia Deus nõ trinus esset alius numero,& specie diuersus & nõ idẽtificaret secum illa numero prædicata, quæ identificantur cum hoc Deo possibili, & actu existente. Idemque dicimus de cognitione repræsentante rationem communẽ animalis; non enim maneret hęc cognitio implicante quauis differentia animalis, falsum namque rationi animalis prout virtualiter distinctæ à differentiis accidere, quod sint possibiles tales differentię, quia nulli prædicato accidit vt idẽtificetur seu identificari possit cum alio, vt perspicuum esse oportet, quia se ipso identificatur,& non per aliquid distinctum: multoque magis duo prædicata identificata exigunt mutuo non repugnantiam alterius, quam actio hoc numero agens, quo implicante nõ esset hæc numero actio. Adde neque vllam dari virtualem distinctionem inter rationem illam genericam,& differentiam cũ illo identificatã, vt suppono ex vera Philosophia. Confirmatur, quia si per impossibile implicaret leo; nõ solũ repugnaret virtus productiua leonis, quæ actu existit in Deo, sed etiã virtus productiua hominis, quæ idẽtificatur cũ Deo ipso: atqui iuxta principia huius authoris (vt constare poterit ex n. 49.) eodẽ modo loquendũ est de non repugnantia virtutis productiuæ hominis, quamuis implicaret Leo,& virtus productiua Leonis, ac de non repugnantia creaturæ, quamuis per impossibile repugnaret Trinitas diuinarũ personarum, igitur repugnaret quæuis creatura repugnante Trinitate personarum. Maior probatur, quia virtuti diuinæ productiuæ Leonis, non accidit virtus productiua hominis, Tum quia in Deo non est duplex formalitas virtualiter distincta, quarum vna sit productiua Leonis; alia vero hominis sed eadẽ formalitas eminenter continet omnes effectus creatos, quemadmodum eadem formalitas diuina illos omnes cognoscit in Deo. Tum etiam quia repugnante aliqua ex illis duabus formalitatibus, repugnaret quoque natura diuina, à qua veluti proprietates virtualiter dimanarent; repugnante autem natura diuina, duæ quoque illæ formalitates, & quæuis aliæ, quæ necessario à natura diuina, quasi proprietates virtualiter dimanarent, implicarẽt. Sic etiam repugnante intellectu humano, repugnaret pariter animus rationalis,& implicãte animo rationali omnes potentiæ ipsius animæ implicarent contradictionẽ.

Qua etiã ratiocinatione immediatius potest mõstrari repugnante Trinitate diuinarum personarum, omnem creaturã ex his, quæ modo sunt possibiles, pariter quoque repugnare: nam repugnante aliqua subsistentia diuina relatiua, pariter repugnaret diuina natura, quæ de facto existit: quoniam hæc numero natura diuina essentialiter exigit tres subsistẽtias relatiuas, sicut natura humana exigit personalitatem humanam, ac proinde sicut repugnante subsistentia humana repugnaret etiam natura humana, ita implicante contradictionem subsistentia aliqua relatiua, repugnaret hac natura diuina,& quæuis veluti proprietas ipsius naturæ, ac proinde quæuis creatura, quia implicaret quæcunque virtus diuina productiua creaturarũ. Confirmatur, nam repugnãte quauis actione procedente ab hoc animo rationali, implicaret pariter hic animus rationalis secundum suam substãtiam, nã actio quæ procedit ab hoc numero principio nequit procedere ab alio numero distincto, ac proinde hæc actio essentialem habet respectum ab hoc numero principio: nempe hunc animum rationalem,& deficiẽte possibilitate actionis non repugnaret solum formalitas aliqua huius animi rationalis, sed tota substantia; quia nulla formalitas est in hoc animo rationali in indiuiduo, quę essentialem non habeat connexionem cum quauis indiuidua formalitate eiusdem animi, ergo implicante contradictionem quauis actione procedente à diuina omnipotentia pariter repugnaret diuina hæc omnipotentia,& quæuis formalitas quæ actu necessario cum illa identificatur; quia non est cur sit minor connexio vnius formalitatis diuinæ, cum alia, quæ necessario identificatur cũ illa; quã actionis cum suo principio, vnionis cũ extremo, quod vnit: si quidem illæ formalitates necessario identificatæ se ipsis per identitatem mutuo vniũtur, igitur propter eãdem causam repugnante quacumque ex diuinis subsistentiis relatiuis repugnaret quæuis formalitas, quæ necessario identificatur cum illis relationibus, ac proinde repugnaret omnis creatura, quia nulla est creatura, quæ non habeat essentialem respectum ad aliquam formalitatem necessario identificatam cum relationibus diuinis. 7.

8. *Dum comprehenditur vnio hypost. necessario cognoscitur Trinitas personarum.* Sit nihilominus conclusio. Necessario comprehensa vnione hypostatica cognoscenda est Trinitas personarum. Ratio est, quam Lugus attigit, licet diuersimode explicanda sit, quia non potest illa vnio adeo perfecte,& comprehensiue cognosci quin cognoscatur vt distincta specifice à quauis alia vnione, re ipsa distincta, ac proinde ita concipitur vt ex vi illius notitiæ possit distingui ab vnione hypostatica possibili cum personalitate Patris,& ab vnione alia cum personalitate Spiritus-sancti igitur ex vi huius vnionis hypostaticæ, quæ de facto existit, non tantum cognoscitur aliqua personalitas diuina, sed determinate Filiatio, & ex consequenti cognitis tribus vnionibus hyposta-

ticis ad tres personalitates diuinas distinctè cognoscerentur tres personalitates diuinæ. Ex vi etiam cognitionis comprehensiuæ huius vnionis hypostaticæ, qua talis est, cognoscitur extremum quod vnit nempe Filiatio diuina, ergo etiam cognoscitur Paternitas: nam ex vi notitiæ vnius correlatiui, qua tale est nequit non cognosci, aliquo modo distinctè aliud correlatiuum saltem abstractiue, secundum rationem illam, sub qua formaliter est correlatiuum. Et ideo nequit creatura comprehendi, aut perfectè cognosci quà Filius hominis est, quin cognoscatur Pater.

9. Poterit tamen cognosci vnio hypostatica quatenus terminatur ad personam Filij quin cognoscatur Spiritussanctus, quia sufficienter distinguitur illa vnio à reliquis, quæ terminari possunt ad personas Patris, & Spiritus sancti, si cognoscatur vt vnio terminata ad Filiationem, quamuis actu non comparetur cum vnione alia ad Spiritum S. Ex his patet solutio ad fundamentum P. Suarez: Negandum quippe est, ex perfecta notitia vnionis hypostaticæ tantum cognosci subsistentiam diuinam in communi; quia cognoscitur illa vnio vt diuersa à reliquis, quæ terminari possunt ad alias personas diuinas, & tota diuersitas vnionis est penes terminum.

10. *Cõprehensâ entitate naturali non cognoscitur Trinitas.* Secunda conclusio, in creaturis naturalibus etiam comprehensiue cognitis nequit cognosci Trinitas diuinarum personarum. Hæc assertio probanda non est quia adhuc deficiente Trinitate personarum creatura, v.gr. homo non repugnaret, sed quia effectus non ducit in cognitionem causæ secundum omnia prædicata causæ, sed quatenus est principium illius effectus distinguendo principium illud ab omni eo quod non est ipsum. At potest distingui Deus ab omni ente finito ex vi cognitionis, qua cognoscatur vt principium illius effectus, quin cognoscatur Deus vt Trinus, igitur ex vi comprehensionis v. g. hominis non cognoscitur Trinitas diuinarum personarum. Cognoscitur vt Deus, vt principium sine principio, & ens à se; & quidquid nos per legitimas consequentias inde lumine naturali inferimus, Angeli absque discursu vnico intuitu possunt percipere, nimirum absque conclusione distincta à præmissis. Confirmatur; quoniam ex comprehensione alicuius intellectionis, aut operationis humanæ, licet animus rationalis debeat distinctè cognosci, quin confundatur cũ quouis alio ente, non tamen debet cognosci secundum omnes formalitates & respectus quos habet distinctè; alioqui deberet animus cognosci in ordine ad actus omnes, quos posset elicere cognoscendo ipsos articulate, & distinctè, & per consequens comprehensa aliqua intellectione aut volitione humana deberent cognosci distinctè cuncta possibilia, quia deberet cognosci ipse animus sub respectu ad omnes suos actus, per cognitionem distinctam eorundem actuum, & consequenter obiectorum, quæ attingi possunt per actus, nullumque est obiectum, quod non possit aliquo modo attingi per actum aliquem naturalem humanum.

11. *Per supernaturalem cõprehensionem potest in entitate naturali cognosci Trinitas.* Tertia conclusio. Probabile est in naturali creatura v.gr. homine posse per supernaturalem supercomprehensionem cognosci Trinitatis mysterium. Probatur, quoniam in creaturis est aliquis essentialis respectus ad Trinitatem saltem mediatus, ita vt repugnante quauis subsistentia relatiua, pariter quoque homo v. gr. implicaret contradictionem, non est igitur cur cognosci non possit homo diuinitus sub illo respectu, licet hoc sit supra comprehensionem obiecti, & vltra cognoscibilitatem se tenentem ex parte obiecti primario cogniti. Confirmatur, in homine est virtus obedientialis ad efficiendam visionem intuitiuam Dei, qua clare cognoscatur Trinitas: igitur potest cognosci animus rationalis sub illo conceptu expresso potentis elicere intuitionem trium diuinarum personarum. At cognito animo rationali expresse sub illo respectu non potest non cognosci Trinitas, igitur in naturali substantia, qualis est animus rationalis potest cognosci diuinitus Trinitatis mysterium.

Sed non idcirco poterit cognosci naturaliter, 12.
quia causa natura sua non ducit nisi in cognitionem effectuum, quos naturaliter causare potest, in cognitionem vero illorum, quos solum per indebitam eleuationem producere valet non ducit de se, & ex vi propriæ speciei, sed alterius speciei superioris ordinis, & eiusdem cum principio eleuante illam virtutem: quia supernaturalia sicut sunt supra omnem cognitionem quidditatiuam naturalis substantiæ creatæ, debitam tali substantiæ, ita sunt supra omnem virtutem causæ naturalis ad emittendam speciem per quam euidenter cognoscantur: supernaturaliter autem cognoscuntur in causa naturali secundum entitatem; quia illa causa ita continet effectum, vt repugnante effectu causa illa repugnaret.

In mediis supernaturalibus non dubium quin Christus certo cognouerit per scientiam infusam mysterium Trinitatis; nam cognoscebat nostros assensus fidei quibus credimus illud mysterium, & videbat actum illum nulla ratione posse esse falsum. Visio etiam beatifica, qua Beatus intuetur Trinitatem; nequit perfectè videri quin cognoscatur Trinitas. Idemque de aliis reuelationibus quibus clare Deus aliquibus locutus est veritatem huius mysterij, quia non poterat Christus cognoscere locutionem illam perfectè, quin euidenter cognosceret mysterium Trinitatis.

Sect. IV.

Per scientiam infusam cognoscit Christus futura libera, tam absoluta, quam plura ex conditionatis.

Ragusa disp. 91. § 2. putat non potuisse cõmunicari Christo Domino scientiam intuitiuam futurorum in seipsis, quia non potuit dari Christo species similis essentiæ quoad vim repræsentandi futura quoad omnes eorum conditiones. Ac primo supponit rectè vim hanc cognoscendi futura non esse connaturalẽ alicui intellectui creato: non enim alia ratione negatur Angelis, nisi quia illa notitia est propria Dei iuxta illud Isai 41. *Annunciate nobis futura, & dicemus quia dij estis vos.* Quo posito arguit si talis scientia esset possibilis alicui substãtiæ creatæ, etiam connaturalis esse posset creatæ substãtiæ, quia si dicatur non posse esse connaturalem obiecto creato, id non dicitur ratione obiecti secundum se, sed ratione futuritionis, aut libertatis: hoc autem non videtur rationi consonum; quoniam quæuis circunstantia connaturalis obiecto, neque ipsum eleuans supra facultatem, est connaturalis cognoscenti: atqui esse futurum connaturale est actibus liberis creaturæ, & species repræsentantes futurum etiã vt futurum sunt iuxta hanc sententiã connaturales potẽtiæ, quia sunt illæ quæ repræsentant ipsũ obiectũ vt præsẽs; quia si determinatæ essent ad repræsentandũ futura, prout futura sunt præcise, non imitarentur essentiã diuinã gerentẽ munus speciei respectu diuini intellectus ad cognoscendũ futura, quæ de se nõ magis repræsẽtat illa vt futura, quã vt præsentia 1.

præsentiâ, & ideo illæ species non possunt natura sua ordinari ad repræsentandam potius futuritionem, quam præsentiam; nam futuritio nihil est reale, neque futuritione ipsa potest accipi notitia.

2. Neque multum discrepat ab hoc placito P. Suarez hic disp. 27. sect. 2. §. *Et hic modus dicendi*: nam docet difficile esse concedere Christo Domino cognitionem horum futurorum in se ipsis: quoniam modus cognoscendi futura in se ipsis superat humanum captum, & ideo soli Deo videtur tribuendus, qui non potest non cognoscere futura illa in se ipsis quia non est requisitum ad ipsorum existẽtiam aliquid præuium connexum cum illis. Secundo, quia alioqui non assignatur congruenter causa cur Angelus per species naturales sibi inditas & lumen suum non possit cognoscere prædicta futura etiam in se ipsis; nam si tale lumen & species est possibilis non apparet vnde requeat esse connaturalis Angelo. Veruntamen concludit, licet affirmare non possimus illum modum cognoscendi esse impossibilem, esse nimis difficilem, & solummodo in Christo Domino admittendum in ordine ad illa futura, quæ per se primo pendent à creata voluntate; secus in ordine ad futura quæ specialiter pendent ex singulari gratia, quæ datur ex sola libera Dei voluntate. Etenim posteriores hi effectus sunt indifferentes ex se non solum respectu voluntatis creatæ liberæ, sed etiam respectu diuini arbitrij, quæ per hanc scientiam infusam minime cognoscitur quidditatiue, & vt in se est: non enim fieri potest vt per scientiam aliquam intuitiue videatur contingens effectus futurus, per quam videri non potest causa libera, & interna eius determinatio, seu voluntas à qua proxime pendet quod effectus ille sit futurus.

3. Assertio nihilominus sit, Per hanc scientiam infusam cognouit Christus futura libera in se ipsis, etiam illa, quæ à sola Dei voluntate, vel extraordinaria ipsius gratia, seu liberalitate pendebant. Quia hæc futura sunt in se ipsis cognoscibilia cum habeant determinatam cognoscibilitatem, nec apparet cur sit impossibilis scientia, quæ in hac parte diuinam imitetur. Neque est cur aliqua futura, illa nimirum, quæ ex sola Dei voluntate, aut ex gratia maxime supernaturali procedunt, secludere velimus; quia illa obiecta habent determinatam veritatem, & possunt videri in se ipsis vt præsentia per hanc scientiam, quin per illa videri possit diuina voluntas, igitur similiter videri possunt vt futura per hanc scientiam infusam distinctam à beata, quin per talem scientiam, & lumen distinctum à lumine gloriæ videri possit intuitiue diuina voluntas. Falsoque assumitur illud principium, nimirum videri non posse effectum contingentem vt futurum, quin per talem scientiam videri possit causa libera, & voluntas à qua proxime pendet: nam falsitas ipsius detegitur in futuris liberis, quæ iuxta eundẽ Soarium cognosci possunt in se ipsis: nullum namque est futurum quod proxime non pendeat à libera Dei voluntate; potuit namque nolle concurrere cum causa secunda. Quod autem illa voluntas Dei sit aliquo modo debita, nihil fauet aduersariis; nam si futurum liberum potest cognosci in se ipso, quin per talem scientiam cognosci possit voluntas debita à qua proxime pendet, à fortiori poterit futurum liberum in se ipso etiam cognosci, quin per scientiam illam cognosci possit voluntas indebita à qua proxime pendet talis effectus. In nostra etiam sententia omne opus bonum morale est indebitum naturæ lapsæ, & gratia per Christum, & ideo nullum opus bonum morale posset videri à Christo Domino in se ipso. Neque Soarius negat à Christo Domino cognosci per hanc scientiam creaturas existentes in se ipsis, quatũ existentia pendet à sola libera voluntate. cum igitur hæ cognosci possint in se ipsis per hanc scientiam infusam, quia habent determinatam veritatem obiectiuam, quãuis per hanc scientiam nequeat cognosci diuina voluntas, à qua, & non ab altera pendent, non est cur futura, quæ pariter habent determinatam veritatem sicuti enunciatur per actum, non possint cognosci in se ipsis per hanc scientiam, licet nequeat per illam scientiam intuitiue, seu quidditatiue cognosci diuina illa voluntas à qua pendent.

4. *Confirmatio* Quod etiam confirmatur ex cognitione præteriti liberi: quoniam per hanc scientiam cognosci possunt præterita in se ipsis, licet postquam res præteriit non magis habeat esse, quam res futura, & nihilominus satis probabile est præterita cognosci naturaliter ab Angelo in se ipsis. Et quamuis P. Saorius lib. 2. de Angelis c. 12. contra Vasq. 1 p. disp. 208. c. vlt. pro viribus conetur ostendere non cognosci ab Angelo præterita in se ipsis, tamen alij nihil difficultatis agnoscunt in cognitione illa præteritorum in se ipsis, vt videre est apud P. Granados 1. p. tract. 5 disp. 5. qui affirmat eandem speciem, quæ repræsentat obiectum vt præsens in se ipso, repræsentare ipsum vt præteritum, postquam esse desiit. Putatque Arrubal to. 2. in 1. p. disp. 166. c. 5. in cognitione rei præteritæ non esse maiorem difficultatẽ, quam in cognitione rei præsentis. Cur autem futura non possint naturaliter ab aliqua creatura cognosci non omnes eodem modo explicant. Lugus id probat disp. 25. sect. 2. quia naturaliter loquendo species impressa supponit obiectum cuius est species, eo quod sit vicaria obiecti, quod non mouet ad sui cognitionem ante quam existat. Sed contra est, quia Christus per species supernaturales cognoscit hæc futura antequam existerent, & non erat miraculosum respectu illarum specierum concurrere ad notitiam futurorum antequam existerent: sicut neque erat contra exigentiam ipsarum specierum vt infunderentur antequam obiectum existeret, sicut non erat præternaturale speciebus, per quas Christus Dominus cognoscebat possibilia in se ipsis, vt existerent prius quam obiectum ipsum existeret; non ergo omnis species per se supponit existentiam obiecti sui. Ratio itaque est, quia futura vt talia pertinent ad diuinum secretũ, quia causantur interuentu diuini concursus, qui à Deo denegari potest, & ipse determinat ad indiuiduationem effectus vt hic effectus potius, quam alter numero sit possibilis proxime. Quare sicut Angelus nequit secretum alterius cognoscere, quandiu secretũ est, multò minus poterit cognoscere diuinum secretũ. At decretum diuinum pertinet ad diuinum secretum, quod secretum manifestatur, cum effectus in lucem editur, sicuti in nobis tunc manifestantur secreta, quando efficitur externus effectus connexus cum interno. Quapropter licet Angelus ab initio suæ creationis habeat species futuri liberi, (vt plures censent) non debetur illis speciebus diuinus concursus donec obiectum existat. *Cur futura nequeant naturaliter à creatura cognosci.*

5. *Diluuntur oppositæ sententiæ fundamenta* Ad primum argumentum respondemus species illas non esse determinatas ad repræsentandam rem vt futuram, sed illam quoque repræsentare quando est præsens, aut præterita; agnoscere namque rem vt futuram, aut præteritam aliud non erit, quam cognoscere eius durationem respondere tali diei, à quo distat tempus præsentis cognitionis: considerata namque duratione illa sub qua res producitur, & adiuncta cognitione durationis præsentis, eo ipso cognoscitur an altera res sit potius futura, quã præsens, vel præterita; quemadmodum localis distantia

duatum rerum statim percipitur consideratis præsentiis localibus vtriusque rei. Quo circa illa species impressa repræsentans obiectum futurum sufficienter imitatur essentiam diuinam gerentem munus speciei. Testimonium illud Isai 41. v. 23. solum innuit hæc futura non posse à creatura cognosci per proprias vires, vt probant illa verba, *& sciemus quia Dij estis*, aliàs neque in diuina reuelatione possent hæc futura cognosci, quod nemo dicet.

6. Addendum iudico multo facilius percipi, hæc futura cognosci in se ipsis diuina virtute à creatura, quam à Deo ipso, licet quando asserimus posse cognosci à creatura, supponamus prius à Deo cognosci, & Deum præbere principia per quæ cognoscantur à creatura in se ipsis. Ratio est; quia intellectus creaturæ non erit in actu primo proximo indifferens vt cognoscat vel non cognoscat futura, sed aliunde erit determinatus per determinationem vere existentem, vt potius eliciat illam cognitionem futuri: at diuinus intellectus non habet aliquod determinatiuum intrinsecum vel extrinsecum ad cognoscendum futura, quandiu futura sunt, sed est indifferens de se vt habeat hanc notitiam vel aliam oppositam, & nihil aliud est ab æterno à quo determinetur, licet ab æterno futura cognoscat. Quare contra illam scientiam futurorum liberorum in seipsis opponi potest. Ab indifferenti, vt indifferens est, non potest oriri, determinatio nisi libere formaliter, sed illa scientia futurorum liberorum non est Deo formaliter libera, ergo non potest esse in Deo potius hæc notitia, quam opposita nisi intelligatur aliquod determinatiuum existens, quod potius determinet ad hanc cognitionem quam oppositam. At si futura libera cognoscantur in se ipsis nullum esset determinatiuum huius actus diuinæ scientiæ potius, quam oppositæ, non igitur illa sunt à Deo cognoscibilia in se ipsis, nisi saltem prius existat aliquod diuinum decretum determinans ad existentiam futuri.

7. Propter hanc tamen obiectionem non licet recedere, à verissima sententia quæ docet Deum attingere futura libera in seipsis independenter à decreto determinante ad existentiam futuri; quia diuinus intellectus determinatur negatiue, idest ne habeat notitiam aliam oppositam ab obiecto se habente vti enunciatur per hanc notitiam; quia illa notitia opposita, vt sit proxime impossibilis non indiget positiuo determinatiuo suæ impossibilitatis, sed satis est si non habeat tempore & modo importato per copulam positiuum determinatiuum suæ existentiæ: plura namque requiruntur in creatis vt aliquid sit proxime possibile, quam vt sit proxime impossibile: nam proxima impossibilitas per defectum cuiusuis requisiti ad proximam possibilitatem constituitur: possibilitas autem proxima coalescit ex coexistentia omnium prærequisitorum. Hinc vt sufficiat ad impossibilitatem proximam reuelationis diuinæ, aut actus fidei si obiectum non se habeat vti enunciaretur per actum, quamuis illa reuelatio repræsentet aliquid vt futurum etiam sub conditione; vt autem sit proxime possibilis reuelatio aut actus fidei non sufficit obiectum se habere vti enunciaretur per actũ, sed vlterius prærequiruntur omnia principia & applicationes, quæ necessaria sunt ad existentiam talis actus. Porro Deus est summe determinatus ad habendam certam notitiam futuri liberi, eo præcise quod actus oppositus constituatur proxime impossibilis, ac proinde non indiget notitia Dei certa de actu libero futuro determinatiuo positiuo quando

Intellectus diuinus cognoscit futura in seipsis.

cumque existat scientia, sed solum indiget positiuo determinatiuo ex parte obiecti tempore, & modo importato per ipsam enũciationem. Sic etiam propositio, quæ de se sit indifferens vt sit vera vel falsa, licet constituatur in ratione veræ per obiectum, non indiget, si propositio sit de futuro absoluto, vel conditionato, determinatiuo de præsenti ex parte obiecti vt sit determinate vera de præsenti, sed solum indiget determinatiuo ex parte obiecti tempore, & modo importato per copulam, vt de præsenti sit vera, & actu conformis obiecto, licet in omnium sententia constituatur illa veritas per obiectum; quoniam ab eo quod res est, vel non est propositio dicitur vera vel falsa. Illud igitur quod sufficit ad determinandam propositionem de se indifferentem, vt sit vera, sufficit ad determinandum diuinum intellectum vt habeat propositionem veram; quia de se est determinatus ad omnem veritatem.

Quia tamen hæc difficultas est potissima, quã aduersarij obiicere possunt contra scientiam mediam libet data occasione eam amplius explicare. Pro huius dubij intelligentia aduerto diuinum intellectum de se esse determinatum ad habendam vnam è duabus notitiis, nimirum vel illam quæ affirmat actum esse futurum, vel illam quæ affirmat nõ esse futurum; quoniam est determinatus ad cognoscendam omnem veritatem & vna ex duabus propositionibus contradictoriis non possit non esse vera. Et licet sit determinatus de se vage ad vnam ex illis duabus notitiis, non tamen est determinatus sub conditione: longe namque diuersum est dari determinationem, seu necessitatem vagam, ac dari determinationem, seu necessitatem sub conditione: quoniam necesse est vt existat vage lux vel carentia lucis, & illa necessitas neutiquam est conditionata necessitas vt existat lux si non existat carentia lucis; quia non existere carentiam lucis est formalissime existere lucem, ac proinde illa necessitas esset formalissimè necessitas existentiæ lucis, si existat lux. Idemque est de necessitate vaga, quam habet propositio aliqua vt sit vera, vel falsa: non enim est necessitas vt sit vera sub conditione quod non sit falsa, quia idem est formalissime non esse falsam, & esse veram. Quod etiam patet in voto ieiunandi feria sexta, vel sabbato non enim est votum ieiunandi feria sexta si non ieiunet sequenti sabbato, vt compertum est. Aliudque est dicere. *Petrus currit, vel non currit*, ac dicere Petrus currit, si currit, & non currit, si non currit, idemque patet in aliis innumeris actibus.

8\. Vndè & quomodo determinetur intellectus diuinus ad cognoscenda futura libera.

Quomodo differant necessitas vaga, & conditionata.

Quo fit vt illa virtus diuini intellectus ad habendam hanc vel illam notitiam non sit virtus conditionata: nam virtus proprie conditionata expectat positionem conditionis vt transeat in absolutam. Erit ergo illa virtus diuini intellectus de se indeterminata, & indifferens ad habendã hanc vel illam notitiam, quæ transit in virtutem determinatam ab æterno, non per aliquod determinatiuum quod habeat ab æterno, sed per minorem distantiã quam habet hęc propositio potius, quã illa à determinatiuo, quod repræsentat. Nam ab ęterno esse diuinũ intellectum determinatũ ad enunciandũ Petrum peccaturum cras aliud non est quã ab æterno propositionem esse conformem obiecto: ad hoc autem vt sit conformis non est necesse vt obiectum actu determinet ex parte sui ad veritatem, sed solum vt determinet tẽpore & modo importato per copulã. Quod perspicuũ est in propositione de præterito, quã quis affirmat Petrum cucurrisse heri, quæ est actu cõformis obiecto & determinatè vera, licet obiectum actu non determinet indifferentiam, quam habet propo 9.

propo

propositio illa, vt sit vera, vel falsa. Estque propositio illa determinate vera; non quia obiectū tunc determinet, sed quia obiectū ipsò minus distat vt determinet illā veritatē quam obiectum oppositum veritatē oppositā: nam obiectum oppositum, neque tēpore importato per copulam determinat illam veritatē actus oppositi; obiectum autē huius enunciationis determinat illam veritatem tempore importato per copulam. Sic etiam diuinus intellectus est determinatus ad affirmandum Antichristum peccaturum tali tempore, & ab æterno est determinatus negatiue, quæ determinatio negatiua aliud non est quam obiectum oppositæ affirmationis, per quam enunciaretur Antichristum non peccaturum illo tempore magis distare à derminatione positiua: quoniam neque tempore illo positiue determinabit talem veritatem.

10\. Vnde sicut propositio de futuro de se indifferens vt sit vera vel falsa denominatur actu vera, & conformis obiecto à forma quæ non est, nempe ab obiecto non existente, quia illa denominatio non est quid modo existens adæquate, sed partim modo existens, & partim postea tempore importato per copulam, ita denominatio qua propositio, quæ enuntiaret Antichristum non peccaturum tempore illo, pro quo re ipsa peccaturus est, dicitur ab æterno impossibilis, est à forma, quæ non est ab æterno, quia illa denominatio non est quid ab æterno existens adæquate sed partim ab æterno, quatenus est ipse diuinus intellectus de se impotens enunciare falsum, & determinatus ad enunciandum omne verum, & partim tempore & modo importato per copulam.

11\. Ratio est, quia diuinus intellectus de se est determinatus ad enunciandum obiectum liberum quod minus distat à determinatione positiua respectu cognitionis, quam oppositum: atqui eo præcise quod tempore & modo quo enunciaretur per copulam determinate concipiamus, intelligimus ipsum pro omni tempore vt minus distans à tali determinatione positiua, non quia habear ab æterno aliquid per quod minus distet à determinatione illa positiua, sed quia habere positiuam determinationem tempore & modo importato per copulam, est præstare vt intellectus diuinus minus distet à determinatione illa positiua, quam opposita: quoniam ab opposita determinatione semper distat; ab hac autem determinatione non semper distat. Quod idem dicimus respectu enunciationum de futuro conditionato; quoniam diuinus intellectus casu quo ponatur conditio sub qua effectus liber videtur futurus non distat ab illa determinatione positiua scientiæ: at vero etiam sub illa hypothesi, & casu quo ponatur conditio distat diuinus intellectus à determinatione opposita.

12\. *Explicatur amplius determinatio intellectus diuini ad cognoscenda futura libera* Declaro discursum. Quod sufficit ad constituendam propositionem de futuro contingenti (quæ sit de se indifferens ad veritatem, vel falsitatem) in ratione veræ, antequam existat obiectum, sufficit vt diuinus intellectus seu natura diuina minus dicatur distare ab æterno à determinatione positiua actus diuini affirmantis Petrum cras peccaturum (supponimus propositionem illam indifferentem ad veritatem vel falsitatem etiam affirmare Petrum cras peccaturum, & esse veram, quia est conformis obiecto) quam à determinatione positiua actus diuini, qui enunciaret Petrum non peccaturum: atqui ea est vis diuini intellectus, vt eo ipso quod minus distet ab obiectum illa determinatione positiua, sit determinatus ad habendam cognitionem illius obiecti vt existentis pro tali differentia temporis, igitur præcise propter minorem illam distantiam obiecti debet potius existere illā cognitio quam opposita. Quare si interroges cur potius existat hæc cognitio diuina affirmans Petrum peccaturum, quam alia opposita affirmans Petrum non peccaturum? Respondendum erit nullam esse rationem à priori antequam existat obiectum, sed existere potius hanc enuntiationem quæ asserit Petrum peccaturum; quia ipsa minus distat à ratione à priori se tenente ex parte obiecti: distat autem minus modo, & ab æterno, quia tempore importato per copulam habet rationem à priori, quam non haberet opposita enuntiatio.

Declaremus pluſculum rem istam. Diuinus intellectus non solum radicaliter est potens habere cognitionem affirmantem Petrum peccaturum, sed de se est proxime potens cognoscere illud obiectum neque est omnino indifferens ad affirmandum Petrum peccaturum, vel potius non peccaturum absque aliqua determinatione ex parte sui, sed potius est de se vltimo determinatus ad habendam illam notitiam cuius obiectum se habet vti enunciaretur per actum: obiectum autem se habet sicuti per actum enunciatur, non quia ab æterno sit, sed quia existat pro illo tempore pro quo affirmatur eius existentia, aut quia existat pro illo tempore casu quo ponatur illa conditio sub qua cognoscitur exciturum pro tali tempore, igitur non est quærenda ab æterno aliqua ratio à priori distincta à diuino intellectu cur existat potius in Deo hæc notitia, quam opposita, sed partim est reddenda ratio à priori ab æterno, & partim in tempore; quia diuinus intellectus est de se ratio à priori determinans ad illam cognitionem diuinam, quæ habeat ex parte obiecti rationem à priori eo modo quo enunciatur per actum; atqui per actum non enunciatur ex parte obiecti ratio à priori ab æterno, sed in tempore, igitur non est quærenda ab æterno alia determinatio præter determinationem ipsam diuini intellectus, qui de se est summe determinatus ad habendam notitiam quæ ex parte obiecti non careat ratione à priori sicuti enuntiatur per actum. 13

Eaque propter sciscitanti cur Deus ab æterno habeat scientiam affirmantem Petrum cras peccaturum? respondebitur modo ex parte obiecti non dari causam, aut rationem à priori; ex parte tamen diuini intellectus dari rationem à priori, nempe ipsam naturam diuini intellectus, qui de se est complete determinatus ad habendam cognitionem illam, cuius obiectum est ratio à priori cognitionis tempore enunciato per actum. Et ideo ab æterno integra ratio à priori quæ tunc datur se tenet ex parte diuini intellectus, quæ talem habet determinationem ad actum verum, & cognoscendum obiectum se habens sicuti enunciatur per actum: obiectum autem se habet vti enunciatur per actum non quia habeat esse ab æterno, sed quia habet esse tempore pro quo enunciatur illud habere. Quare licet obiectum haberet esse ab æterno, si non haberet ipsum pro illo tempore nihil conduceret ad conformitatem illius actus cum obiecto, immo officeret conformitati cum actu diuino affirmante illud obiectum incipere tali tempore. 14

Hæc summa determinatio ex parte intellectus ad cognoscendum obiectum se habens vti enunciaretur per actum, simul cum indifferentia ex parte sui, & totius principij adæquati cognitionis aut quasi principij, vt hoc obiectum, vel oppositum se habeat sicuti enunciaretur per actum, solum potest conuenire intellectui diuino quia intellectus creatus ad eliciendam cognitionem de se veram determinatur à Deo efficaciter volente illam cognitionem; quia omnis effectus debet esse Deo perfecte 15

perfectè voluntarius iuxta capacitatem ipſius, & omnis actus, qui non eſt formaliter liber, eſt capax vt ſit Deo voluntarius per decretum efficax, & ideo ex vi diuini decreti determinatur exiſtentia illius cognitionis creatæ. Poteritque Deus, licet obiectum ſe haberet vti enunciaretur per actum,& eſſent ex parte intellectus omnia creata requiſita ad exiſtentiam illius cognitionis impedire exiſtentiam cognitionis. Neque explicari poſſet qua voluntate concurreret diuina voluntas ad illam cognitionem niſi eſſet voluntas efficax abſoluta;quia deberet eſſe talis voluntas cum qua non poſſet cõiungi carentia illius effectus; quia non poſſet eſſe voluntas conditionata; illa enim expectaret poſitionem conditionis vt Deus ex præuiſione exiſtentiæ conditionis moueretur ad cauſandam abſolute exiſtentiam illius effectus, vt latius in proprio loco oſtendi. Poteſtque creaturæ impediri cognitio cuiuſlibet veri, quia cognoſcit per cognitionem diſtinctam, quæ à Deo impediri poteſt.

16. Cæterum diuinus intellectus ratione ſuæ infinitudinis pollet tanta determinatione ad cognoſcendos noſtros actus liberos futuros, vt ipſe poſſit eſſe ratio à priori ab æterno cur exiſtat potius hic actus, quam oppoſitus, licet in conceptu rationis à priori ab æterno conſtituatur in obliquo per rationem à priori ex parte obiecti non ab æterno exiſtentem, ſed pro tempore importato per enunciationem. Sic etiam propoſitio indifferens vt ſit vera, vel falſa, quæ hodie affirmet Petrum peccaturum cras conſtituitur in ratione veræ ex quo incipit exiſtere per aliquid tunc exiſtens, nimirum per ipſam propoſitionem; & per aliquod non exiſtens tunc, ſed poſtea, & hic homo conſtituitur in ratione patris per aliquod modo exiſtens, videlicet per ſubſtantiam ſuam, & per aliquid iam præteritum, ſcilicet per generationem præteritam. Immo illud obliquum poteſt nuſquam exiſtere, vt patet in propoſitione conditionata de ſe indifferenti vt ſit vera vel falſa, quæ à momento in quo profertur eſt vera, licet eius obiectum nuſquam ſit futurum abſolute, quia ad conformitatem cum obiecto ſolum requiritur exiſtentia obiecti caſu quo ponatur conditio.

17. Ex duobus igitur principiis oritur expeditio huius dubij. Primum principium ſtatuit intellectum diuinum de ſe eſſe determinatum ad habendum ab æterno propoſitionem conformem obiecto. Quare vt ſit plene determinatus ad hanc determinatam enunciationem, & non ſit indifferens ab æterno ad habendam, vel non habendam hanc cognitionem ſatis eſt ſi obiectum non aliter ſe habeat, quam enunciaretur per actum. At eo præciſe quod obiectum incipiat exiſtere tali tempore abſolute, vel caſu quo ponatur talis conditio, obiectum intelligitur ſe habere vti enunciatur per actum abſolutum aut conditionatum, igitur quin detur ratio adæquata à priori ab æterno exiſtentiæ actus, intelligitur ſufficienter determinatus diuinus intellectus ab æterno ad illam enunciationem. Quod optime euincitur in propoſitione de ſe indifferenti vt ſit vera, vel falſa quæ modo illo determinatur vt ſit vera. Etenim diximus, intellectum diuinum eſſe determinatum ad eliciendam cognitionem hanc ſolum per ſe ipſũ & per obiectum quatenus ſufficit ad determinandam propoſitionem indifferentem de ſe vt ſit vera, vel falſa, vt actu ſit vera & conformis obiecto antequam obiectum exiſtat. Aliud principium eſt diuerſimode requiri rationem à priori vt aliquis effectus creatus non exiſtat, quam vt exiſtat; nam vt exiſtat effectus prius requiritur cauſa in actu primo completo, & vt exiſtat actio; at vero vt actio & effectus non exiſtat non requiritur prius carentia cauſæ requiſitæ ad illam actionem, nam eo ipſo quod ceſſet cauſa quæ efficienter concurrere debebat ad effectum concomitanter ceſſat actio, & terminus actionis: nam deficiente cauſa neceſſe eſt pro tunc intelligatur ceſſatio actionis ab illa procedentis. Quare vt non ſit actus diuinus affirmans Petrum cras peccaturum ſufficiens ratio erit ſi obiectum non exiſtat vti enunciaretur per illum actum, quia defectus illius requiſiti, & rationis à priori in tempore eſt ſufficiens ratio præſcindendo à quouis alio, ne exiſtat ille actus diuinus. Sic etiã defectus exiſtentiæ obiecti vti enunciaretur per actum eſt ſufficiens cauſa ne habitus fidei poſſit producere reuelationem quæ enunciaret Petrum cras peccaturum. Cum ergo Deus ſit de ſe determinatus ad habendam hanc notitiam quæ affirmat Petrum cras non peccaturum per id quod ſufficit ad conſtituendum oppoſitum actum impoſſibilem, non mirum ſi Deus non requirat adæquatam rationem à priori ab æterno, vt ſit determinatus ab æterno ad hunc actum; ſed potius adæquata ratio à priori partim erit ab æterno, & partim in tempore eo modo, quo enunciatur per actum.

In eodem ſigno quo cauſa definit eſſe intelligitur effectus nõ exiſtens, quamuis nõ intelligatur exiſtens in eodem ſigno, in quo cauſa exiſtit.

Neque omnino diſſimile exemplum reperitur in ſpeciebus Angelicis per quas cognoſcunt obiecta vt præſentia, vel præterita, non vero futura; quia licet obiectum ſit idem, & ſpecies ſit indifferens de ſe ad eliciendam, vel non eliciendam notitiam illius obiecti vt exiſtentis pro tali differentia temporis;tamen quandiu ſpecies exiſtit quin obiectum exiſtat, vel extiterit non eſt potens elicere cognitionem illius obiecti vt exiſtentis pro tali temporis differentia; poſtquam autem obiectum extitit,licet non fuerit cognitum quando erat præſens, ſpecies eſt potens elicere cognitionem, ac proinde per obiectum vt antea exiſtens intelligitur ſpecies aliquo modo potens elicere cognitionem obiecti vt exiſtentis pro tempore antecedenti, & intelligitur impotens producere cognitionem illam eo præciſe quod obiectum neque exiſtat, neque extiterit. Et vt dicatur impotens ſufficit intelligere obiectum eſſe futurum: vt vero dicatur potens abſolute non ſufficit intelligere obiectum eſſe præſens,aut præteritum, quia poſſunt alia requiſita deeſſe. Porro Angelum habere ab inſtanti ſuæ creationis ſpecies inditas per quas cognoſcit obiectũ exiſtere quando exiſtit, licet in ſpecie nulla facta ſit variatio,quamuis per illam ſpeciem non potuerit cognoſcere obiectum antequam exiſtat, & affirmare obiectum exiſtere pro tali differentia temporis docet S. Tho. 1.p.quæſt.57. art.3.& 4.& quæſt.8. de Verit.art.9. ad 3.&art.12.ad 1. Caietanus quæſt.illa 57. art.2. §. *Quo ad ſecundum*. Ferrara 2. contra Gent. cap.96. in 2.eius parte §. *Ad euidentiã horum*. Neque diſſentit Capreolus in 2.diſt.3.quæſt.2. art. 3. ad 3.& 6. *Scoti* & ad 1. *Gregorij* contra 2. concluſionem. Inſinuat etiam Ægidius in 2.diſt.7.quæſt.2.art.1.ad 2. conueniuntque plures & alij differentiam eſſe reddendam inter rem præſentem & futuram non ex parte rei intelligibilis, ſed ex parte obiecti, quia exiſtentia eſt conditio neceſſaria per modum obiecti proportionati. Quod ſi ſpecies creata dicitur impotens producere cognitionem obiecti vt exiſtentis pro tali differentia temporis; quia obiectum nondum exiſtit; neque extitit, quamuis obiectum non concurrat ad illam cognitionem motiue, ſed ſolum illam terminet, quemadmodum illam terminat quando obiectum non exiſtit, ſed extitit; non mirum ſi diuina eſſentia, quæ ſe habet per modum ſpeciei dicatur impotens eliciendi quaſi virtualiter 18.

Per quod determinatur ſpecies Angelorum ad eliciendam cognitionem obiecti.

virtualiter illam cognitionem; quia obiectum ipsũ nusquam est futurum, neque se habet vti repræsentatur per illum actum. At eo ipso quod illa cognitio Dei intelligatur impossibilis, redditur eius opposita possibilis, quia Deus est de se determinatus ad vnum ex illis duobus actibus, igitur sufficienter diuinus intellectus est determinatus ab æterno vt habeat hanc cognitionem; quam obiectum ex parte sui ab æterno non determinet.

19. Ad hæc, si præteritio obiecti reddit speciem Angeli proportionatam vt efficiat cognitionem obiecti vt existentis pro differentia temporis iam præteriti, & illa proportio speciei coalescit ex specie præsenti, & obiecto non præsenti, sed iam præterito, & minime existenti, quia hoc sufficit vt illud obiectum contineatur intra sphæram intellectus Angelici; non mirum si futuritio obiecti reddat diuinam essentiam gerentem munus speciei proportionatam vt diuinus intuitus feratur in tale obiectum, & consurgat formaliter proportio ex entitate diuini intellectus, & obiecto non præsenti sed futuro; quia non est cur potius præteritum contineatur intra sphæram intellectus Angelici, quam futurum intra sphæram diuini intellectus. Imo vt diximus ideo futurum non est intra sphæram intellectus Angelici; quia quandiu futurum est pertinet ad diuinum secretum, quia adhuc manifestum non est decretum diuinum quandiu res futura est. Et ideo neque futura conditionata possunt viribus naturæ cognosci ab Angelo, quia illis cognitis cognosceretur diuina scientia media, quæ pertinet ad diuinum secretum, quod cognosci nequit quandiu non manifestatur. Præteritum, quamuis non fuerit cognitum ab Angelo, quando præsens erat, posse quidditatiue, & intuitiue cognosci ab Angelo docent inter alios Torres disp. 4. dub. 3. Granados tract. 5. disp. 5 Tannerus dub. 4. num. 14. ibi. docet esse sententiam S. Thomæ quæst. 57 art. 3. Valentia quæst. 8. punct. 2. Albertinus principio 1. corollario 8. Arrubal disp. 67. cap. 3. Hanc sententiam iudico veriorem: alioqui nunquam Angelus cognosceret præteritum quidditatiue, quamuis illud obiectum cognouerit vt præsens. Etenim fuisse cognitum non mutat naturam obiecti, ac proinde non præstat vt in se cognoscatur, igitur si fuisse obiectum quando erat præsens sufficit vt postea quando non existit contineatur intra sphæram intellectus, & cognoscatur quidditatiue, sufficiet quoque antea extitisse vt intra sphæram cognitionis quidditatiuæ sit contentum.

Potest Angelus naturaliter cognoscere obiectũ præteritum, non cognitum à se dũ erat præsens.

20. Licet explicare conati simus cognitionem diuinam futurorum in se ipsis, tamẽ certissimũ est semel statuta diuina scientia futurorum facile explicari quanam ratione possit creatura diuinitus cognoscere futura in se ipsis, licet difficillimum sit explicare modum quo Deus futura attingit in se ipsis, & ideo non est cur negemus Deum communicasse Christo Domino notitiam horum futurorum in se ipsis. Neque videtur rationi consonum putare hæc futura cognita fuisse à Christo per hanc scientiam infusam distinctam à beata in clara reuelatione Dei, quia cum aduersarij supponant Christum cognouisse illa futura per scientiam beatam, non erat cõueniens vt Deus idem reuelaret dicendo illa futura; locutio enim ordinatur vt cognoscatur id quod non prætelligebatur notum, aut non ita perfecte cognitum.

21. Ex dictis colligi potest Christum per scientiam infusam cognouisse plura futura conditionata quæ nunquam erunt; quia hoc etiam videtur pertinere ad perfectionem humanitatis Christi. Probaturque potest Christum cognouisse per hanc scientiam aliquod futurum conditionatum ex illo Math. 11. *Væ tibi Corozain, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro, & Sidone factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in vobis olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egissent*; quoniam hæc verba dicta sunt à Christo vt homine, & consequenter illud obiectum cognoscebat quà homo erat, quoniam aliquid pronunciare vt hominem est voce exprimere, quod mente concipitur. Neque solum hanc veritatem cognoscebat per scientiam beatam; quoniam sicut alia futura cognoscebat per scientiam infusam, ita per eandem scientiam hæc futura nouit; quia etiam per hanc scientiam poterat exercere munus suum exprobrãdo duris corde abusum gratiarum, quibus alij bene vterentur, si sibi donatæ fuissent. Christus etiam per aliquam scientiam conditionatorum nouit peccatum Iudæ futurum sub conditione quod vocaretur ad Apostolatum, sicut nouit aliorum Apostolorum egregia facta, & negationem Petri sub illa conditione vocationis ad Apostolatum, aliisque cõditionibus; quæ suo ordine decursu temporis extituræ erant. At nõ cognouit illud peccatum Iudę, & ipsius impœnitentiam per scientiam beatam: nam cum Christus orabat pro salute Iudæ, & illum reducere in viam salutis conabatur præscindebat pro illo signo à tali scientia, vt multis non semel ostendi, & non præscindebat à visione beata, igitur illa scientia, per quam Christus, quà homo est, cognoscebat illud futurum sub conditione distinguitur à beata. Quod idem rationabiliter dicitur de illa scientia media, qua cognoscebat venturas turbas, vt raperent eum, & regem facerent, nisi fugeret, aut qua dicebat, *si dixero vobis, non credetis mihi*, neque dimitteretis. Licet vt postea dicemus, conuenienter dicatur Christum illa futura cognouisse in Verbo, de quo plura etiam disserui in præcedenti controuersia.

Futura conditionata Christus cognouit per scientiam infusam. Math.

Peccatũ Iudæ non cognouit Christus per scientiam beatam.



Disput. LXVII.

De scientia habituali per se infusa reperta in Christo.



Nomine habitualis scientiæ per se infusæ Christo Domino comprehendimus habitum supernaturalem se habentem ex parte potentiæ, nec non speciem requisitam ad eliciendam cognitionem.

Sect. I.

Hic habitus realiter differt à lumine gloriæ.

1. Supponimus ex præcedenti controuersia dari habitum supernaturalem intrinsecum animæ Christi Domini, vt eliceret has supernaturales cognitiones scientiæ infusæ. Et probatur, quoniam etiam circa obiecta naturalia eliciebat Christus supernaturales actus vt in superiori disp. sanximus, igitur non solum circa obiecta supernaturalia, verũ circa naturalia, fuit in Christo supernaturalis habitus scientiæ infusæ. Fuitque hæc Christi D. scientia multo perfectior, quam illa, quę Angelis infunditur iuxta natiuam suam capacitatẽ, ac proinde secundũ suam substantiam erat in debita substantiis spiritualibus

Tam circa obiecta naturalia quã supernaturalia fuit in Christo habitus scientiæ infusæ.

tualibus modo existentibus secundum se considератis, neque est cur quis existimet non esse indebitam cuiuis substantiæ creabili; quia est ponenda in Christo scientia supernaturalis distincta ab illa, quæ est proprie comprehensoria, & in ordine ad omnia obiecta, quæ cognoscebat per scientiam distinctam à beata, ponenda est in Christo scientia de se conducens ad inferendum meritum donorum supernaturalium, quæ Christus hominibus promeruit: atqui naturalis scientia inidonea est ad id muneris præstandum, igitur negari non potest illam scientiam esse supernaturalem, quoniam actus sunt supernaturales, & ideo ex parte potentiæ requiritur ad illos actus intrinseca virtus supernaturalis.

2. *Hic habitus ab speciebus distinctus est.* Constituendusque est habitus supernaturalis distinctus ab speciebus. Quod eisdem argumentis monstratur, quibus in præcedenti controuersia probaui lumen gloriæ non gerere munus speciei impressæ, neque esse qualitatem ita bimunem, vt simul teneat se ex parte potentiæ, & obiecti. Et quamuis diceremus species non distingui à lumine gloriæ, sed eandem indiuisibilem qualitatem esse bimunem simul determinando intellectum beati per modum speciei, & complendo intellectũ per modum habitus ad claram Dei visionem; adhuc lumen scientiæ infusæ deberet distingui ab specie, quoniam Deus in producenda in intellectu Beati specie sui non haberet titulum iuxta satis communem sententiam de munere speciei impressæ distinguendi speciem à lumine, quoniam aiunt speciem requiri ad determinandam potentiã circa illud obiectum quod immediate, & in se cognoscitur, cuius munus gerit species; non enim est species ipsius obiecti secundarij, sed primarij: atqui non minus determinatum est lumen gloriæ ad intuitionem, quam species impressa, igitur optime possunt identificari virtus illa tenens se ex parte obiecti, & tenens se ex parte potentiæ, quia ratio dinstinguendi vnam virtutem ab alia debebat esse maior indifferentia ex parte vnius virtutis, quã alterius respectu obiecti primarij. At habitus scientiæ infusæ non est determinatus ad eliciendam cognitionem circa hoc obiectum immediate, & in se ipso, sed vagatur per infinita obiecta, quæ potest attingere immediate in se ipsis, & ideo potest per speciem determinari.

3. *An posita identitate luminis gloriæ cum specie impressa, debeat admitti identitas luminis cum scientia infusa. Amicus.* Neque desunt graues Theologi ex Modernis qui opinentur lumen gloriæ non distingui ab specie, & adhuc negant eandem indiuisibilem qualitatem esse lumen scientiæ infusæ & speciem impressam obiecti cogniti per hoc lumen. Hoc docet longe diuerso fundamento innixus P. Amicus hic disp. 20. sect. 9. n. 115. Redditque discrimen inter vtrumque lumen, quoniam Deus in producendis speciebus obiectorum accommodat se exigentiis ipsorum obiectorum: ideoque non aliter producit nisi modo illo quo producerentur ab obiectis à quibus minime producerentur species identificatæ cum lumine, quia obiecta non continent huiusmodi lumen. Contra vero Deus dum producit in intellectu Beati speciem sui non supplet actiuitatem rei naturaliter impotentis ad producendum simul cum specie lumen etiam completiuum potentiæ, nam ipse Deus continet eminenter lumen & speciem.

4. Hæc differentia non euacuat difficultatem. Primo, quia non ostenditur obiectum non continere inadæquate illud lumen scientiæ infusæ, quod simul esset species, licet non contineret formaliter qua lumen est, & complet ex parte potentiæ. Etenim sæpe duæ causæ quæ seorsim diuersos effectus producunt simul coniunctæ producunt vnicum æquiualentem duobus. Sic idem actus supernaturalis potest habere plura motiua formalia, nimirum charitatis erga Deum, & temperantiæ, ad quem actum concurrit non vnicus habitus supernaturalis, sed duplex, nimirum charitas, & temperantia, quamuis temperantia non contineat illum actum formaliter prout respicit obiectum charitatis, & econtra charitas non contineat actum illum vt respicientem motiuum temperantiæ. Secundo, quia in sensu intento ab hoc authore nõ producit Deus species modo illo quo producerentur ab ipsis obiectis: sunt enim in Angelis species vniuersales repræsentantes plura obiecta: at vnicum obiectum non continet speciem repræsentantem aliud obiectum. Vel si dixeris vnicum obiectum continere inadæquate speciem repræsentantem plura obiecta, simili discursu posset dici obiectũ inadæquate cõtinere speciem, quę simul sit lumen per modũ potentiæ. De factoque contingit vt obiectum, quod secundum se præcise non posset producere nisi speciem sui, simul cum alio obiecto producat vnicam speciem, quæ vtrumque obiectum repræsentat: nam omnes partes eiusdem rationis, quamuis discontinuæ sint producunt eandem speciem per modum vnius agentis; alioqui tam bene videretur vnica pars separata à reliquis, ac tota simul arena, quæ in littore maris existit, quod cum experientia pugnat, & late in Philosophia hanc partem confirmaui, & ostendi etiam seruata proportione idem esse si coniungantur partes diuersæ rationis minutissimæ, quarum qualibet seorsim à longe nullatenus videretur, licet omnes simul sumptæ aliquantulum percipiantur.

Præcipuum dubium modo est, an lumen illud scientiæ infusæ, sit distinctum à lumine gloriæ? In sententiam negantem propendet nimium P. Soarius disp. 29. sect. 4. Potissimumque fundamentum huius sententiæ est; quia lumen gloriæ potest attingere in se ipsis creaturas ordinis supernaturalis, quemadmodum sufficit per modum principij ex parte potentiæ ad cognitionem sui in se ipso, non enim est aliud lumen æquè aptum ad cognoscendum tale lumen; omne namque lumen intellectuale clarum, & euidens est sufficiens principium per modum potentiæ ad manifestandum se ipsum vt cernitur in intellectu Angelico se ipsum clare intuente. 5. *Fundamentum sententiæ negantis scientiam infusam distingui à lumine gloriæ.*

Respondebis lumen gloriæ aptum esse ad videndum se ipsum in Deo, sicuti ad videndum in verbo reliquas creaturas; non tamen ad eliciendam cognitionem sui in se ipso, & per propriam speciem, quia ad id necessarium est aliud lumen minus perfectum; quia obiectum primario cognitum etiam est minus perfectum. Sed contra obiici potest, quoniam ab eodem lumine gloriæ prouenit cognitio directa ipsius Dei intuitiua, nec non cognitio reflexa ipsius intuitionis Dei; quoniam cognitio directa, & reflexa non pertinent ad diuersos habitus. Quemadmodum actus voluntatis directi, & reflexi pertinent ad eandem virtutem, quando actus amatur propter bonitatem sibi intrinsecam, quin in alium finem distinctum formaliter dirigatur. 6.

Secundo: quia virtus de se potens per se primo versari circa obiectum tale per essentiam, similiter potest versari circa obiectum tale per participationem. Charitas namque, quæ per se primo tendit in bonitatem increatam, versatur pariter circa bonitatem creatam, vt participatio est increatæ bonitatis. At lumen gloriæ versatur per se primo circa Deum, qui est ens supernaturale per essentiam igitur tendere potest circa quodcunque tale per 7. *2 Fundamentum.*

participa

participationem. Aliqui reddunt disparitatem inter Charitatem Theologicam respicientem iuxta ipsos formaliter bonitatem creatam quatenus est participatio increatæ, & lumen gloriæ non versans circa entia supernaturalia per participationem, quæ differentia nobis non probatur. Meliusque responderi potest charitatem respicere bonitatem illam creatam quatenus est participatio increatæ, non solum exercitè, verum signatè, ita vt moueatur expresse ab ipsa ratione formali participationis amando ipsam formaliter, quia participatio est, & pariter per eundem actum referat illam participationem in Deum ipsum amatum propter se ipsum. At lumen gloriæ quatenus tenderet in cognitionem creaturæ in se ipsa, non posset habere pro formali obiecto & vltimo Deum ipsum. Ex doctrina huius responsionis enascitur enodatio quædam illius quæsiti, qua nam ratione Deus amet creaturas formaliter propter se ipsas quando quidem omnia amat vltimo propter se ipsum? Respondendum namque est Deum amare obiecta virtutum moralium propter se ipsa, & ordinare adhuc illam rationem formalem ad se ipsum. Amatur inquam obiectum creatum quia in se est honestum, ac proinde effectus fertur in bonitatem longe diuersam à bonitate medij, quæ solummodo est bonitas vtilitatis & conducentiæ in finem. Cæterum cum hoc stat optime vt illamet honestas per illummet actum, etiam quatenus illa honestas est formaliter amata, referatur in Deum, quemadmodum per alium actum posset in Deum referri. Quod enim eadem honestas ametur simul propter se ipsam, & propter aliud, minime repugnat. Quoniam amari propter se non importat non amari propter aliud, sed amari ex motiuo de se sufficiente ad terminandum aliquem actum, qui non ordinet illud motiuum ad aliud, licet pariter possit obiectum amari propter se, & per eumdem actum amari propter aliud, ita vt voluntas non quiescat in bonitate illa creatæ honestatis, quia creatam honestatem ordinat in Deum, quemadmodum per actum alium reflexum, & imperantem posset ordinari, vt infra dicam.

Qualiter Deus, qui omnia propter se operatur, amet creaturas formaliter propter se ipsas.

8. Conclusio sit, Habitus supernaturalis scientiæ infusæ Christi Domini differt ab habitu luminis gloriæ. Assertionem probat Amicus disp 20. num. 128. quia lumen gloriæ est participatio luminis increati, igitur quemadmodum lumen Dei increatum non potest per se primo ferri in creaturas, ita neque creatum lumen gloriæ. Deficit primo hoc argumentum; quia supponit Deum non cognoscere creaturas in se ipsis, cuius oppositum est longe verius, secundo quia lumen scientiæ infusæ, siue distinguatur à lumine gloriæ siue non, est participatio specialis luminis increati, quia cum supernaturalis sapientia sit, constituta est in ordine diuino, ac proinde specialiter participat increatam sapientiam. Sicut enim supernaturalis charitas, est singularis participatio increatæ charitatis, ita & quæuis supernaturalis sapientia est participatio peculiaris increatæ sapientiæ. Et ideo supernaturale donum sapientiæ residens in iustis est specialis participatio increatæ sapientiæ. Imitatur namque diuinam sapientiam vti gratia habitualis participat diuinam naturam.

Conclusio. *Probatur ab aliis.* *Inefficaciter.*

9. Probanda igitur erit conclusio communi ratione orta ex diuersitate, maximáque distantia obiectorum formalium, quæ respiciuntur à lumine, & à scientia infusa: nam obiectuum formale simpliciter infinitum, & obiectum formale finitum pertinent ad diuersos habitus: nam ideo habitus charitatis Theologicæ quo diligimus Deum propter sanctitatem suam increatam differt ab habitu quo diligitur proximus propter sanctitatem suam creatam, quia obiecta illa formalia infinite distant, nusquamque habitus per se Theologicus habet actus nullo modo respicientes obiectum formale Theologicum; alioqui habitus fidei eliceret etiam actus nullatenus respicientes primam veritatem reuelantem. Videturque idem probari posse exemplo religionis, & duliæ habitus, per quem colimus sanctos propter sanctitatem creatam: nam hi habitus differunt specie propter maximam diuersitatem obiectorum formalium.

Legitima probatio.

Contra hanc probationem assurgit difficultas non exigua, quoniam non desumitur paritas ex habitibus voluntatis ad habitus intellectus; quoniam inde fieret habitum scientiæ infusæ non esse in Christo Domino vnicum, sed multiplicem: nam obiecta formalia sunt nimis diuersa, sicut propter eandem rationem virtutes morales per se infusæ, & attinentes ad voluntatem sunt plures, consequens videtur absurdum, quia inde fieret habitus scientiæ infusæ esse in Christo Domino infinitos; nam obiecta cognoscibilia per scientiam infusam in se ipsis sunt infinita. Neque videtur negandum scientiam per se infusam respicere obiecta formalia specie diuersa; quoniam illa obiecta cognoscit in se ipsis, & non in alio obiecto prius cognito. 10.

Respondetur admissa vnitate habitus scientiæ per se infusæ, & multiplicitate habituum supernaturalium virtutum moralium, quæ nusquam separantur à Charitate non inde fieri lumen gloriæ tendere ad creaturas in se ipsas: quia diuersitas formalis obiecti sufficientis constituere habitum in ratione Theologici diuersificat habitum ab alio respiciente actus, qui non feruntur in Deum: si enim aliqua diuersitas ex parte obiecti formalis habitus diuersificat, maxime illa summa, & infinita distantia: at vero obiecta formalia creata diuersa non diuersificant habitus intellectuales supernaturales; quia in his obiectis proceditur in infinitum, & ponitur vnicus habitus qui in se ipsis attingere possit omnia illa obiecta. Propter eandem rationem multorum sententia ait habitum prudentiæ infusæ repertum in omnibus iustis esse vnicum, licet obiecta formalia sint diuersa, sint innumera. Estque multiplex prudentia infusa pro diuersitate actuum in modo tendendi; quoniam si prudentia infusa aliquos efficit actus ineuidentes, & obscuros; licet sint certi differet prudentia eliciens actus obscuros à prudentia eliciente actus claros. Prudentiam infusam elicere actus obscuros docent nonnulli, quia cognitiones practicæ quibus iusti diriguntur ad actus virtutum infusarum procedunt à prudentia infusa, licet perplures sint ineuidentes; quoniam non semper exercitium alicuius virtutis moralis vt euidenter licitum apprehenditur, sed quandoque ex parte obiecti solum apparet probabilitas honestatis. Existimo tamen ad omnem actum honestum necessarium esse vt sub his circunstantiis euidenter appareat actum illum non esse illicitum, quia euidenter debet constare nullum esse periculum peccandi; alioqui inhonesta esset illa operatio. Quare licet in genere sit solum probabile, licere in tali materia amplecti opinionem minus probabilem, quia sunt argumenta quæ probabiliter suadent posse de se constare euidenter non licere amplecti opinionem minus probabilem in tali materia: tamē supposita in genere illa probabilitate, nimirum, quod liceat in tali materia sequi opinionem probabilem, est euidens ex suppositione nullum sub his circunstantijs committi peccatum adhærendo opinioni minus probabili, & operando iuxta illam; quia probabilitas est absoluta & in genere, euidentia

11\. *Occurritur difficultati.*

Qua ratione multiplicentur habitus intellectuales supernaturales.

dẽtia vero est ex suppositione probabilitatis in genere: ex suppositione autem quod probabile sit nõ cõmitti peccatum fit reflexio euidens ex suppositione affirmans non cõmitti peccatum ex suppositione. Quo fit vt probabilitas sit absoluta erga obiectum: euidentia vero est reflexa, & ex suppositione, & affirmat esse euidens non posse permanere illam probabilitatem, quin obiectum maneat licitũ At non iudicat euidenter non posse permanere illã probabilitatem, quin obiectum maneat licitum. At non iudicat euidenter non posse illam probabilitatem non perdurare; quia probabile est posse constare euidenter obiectum esse illicitum.

Vltimum iudicium ad honeste operandum debet esse euidens.

12. Secundo probatur conclusio, quia etiam inter virtutes intellectuales reperitur aliqua distinctio ex parte obiecti formalis, quando non abitur in infinitum: vt patet in aliquibus donis Spiritus Sancti pertinentibus ad intellectum. Et quamuis quis cõtendat illa dona non distingui realiter inter se, tamen non dicet non differre realiter à prudentia infusa, quæ non asseritur vna (alij putant etiam prudentiam infusam esse multiplicem habitum) nisi propter connexionem omnium virtutum moralium in ordine ad prudentiam, & propter vniformitatem quandam in iudicando ex eisdem principiis, igitur conuenienter assignatur diuersa virtus intellectualis ad cognoscendum clare Deum, à virtute quæ cognoscit obiecta creata in se ipsis.

2 Probatio.

13. Tertio, Habitus scientiæ infusæ reperitur in viatoribus, in quibus non reperitur lumen gloriæ, ergo habitus luminis gloriæ differt à scientia infusa Antecedens probatur, quoniam, Deipara in via prius quam Deum permanenter intueretur habuit habitum scientiæ infusæ. Hoc argumento vtitur Bernal disp. 35. n. 50. fine docens scientiam per se infusam, de qua instituitur quæstio, esse communem viatoribus vt B. Virgini, & Prophetis in via. Tamen hic author, supponit probandum dum Putat in B. Virgine fuisse habitum scientiæ infusæ per quem obiecta supernaturalia cognosceret euidenter in se ipsis, licet enim habuerit species per se infusas, quibus vti potuit absque conuersione ad phantasmata eliciendo perfectissimos actus fidei diuinæ, & Theologicæ, quia lumen fidei de se non requirit consortium phantasmatum, quoniam hoc lumen Angelis etiam commune est; non tamen ostenditur habuisse scientiam euidentem, qua cognosceret dona supernaturalia in se ipsis. Errat etiam quatenus scientiam infusam, de qua loquimur concedit Prophetis viatoribus; non enim in ipsis reperitur habitus scientiæ infusæ. Tum quia communior sententia docet prophetiam nullam afferre euidentiam etiam in attestante, & alij existimant necessarium non esse vt prophetica cognitio sit semper notitia euidens, quia possunt Prophetæ accipere à Deo reuelationem obscuram obiecti, quod prædicebant, & frequenter illas reuelationes esse obscuras, & assensum in illis fundatum solum accidentaliter differre ab assensu fidei. Licet de facto aliquibus Prophetis fuerit communicata cognitio euidens reuelationis. Tum etiam quia Prophetiæ donum si verum sit quod putat P. Suarez de fide disp. 8. sect. 6. n. 8. communiter non datur per modum habitus absolute loquendo, quia cum Prophetia sit communiter de futuris contingentibus, quorum cognitio soli Deo est connaturalis, non decuit hos puros homines cognoscere hæc futura per modum habitus, donec Deo ipsi per visionem beatam vniantur. Attamen hæc ratio est viribus addicta: quoniam (vt docet idem Suarius ibi num. 9.) ex prophetico actu seu reuelatione permanent species impressæ per modũ habitus, quoniam transacta reuelatione iudicant de illius veritate tanta certitudine, quanta de illa præsente iudicabant, neque amittuntur illæ species: igitur neque est inconueniens ponere habitũ permanentem, sicut supernaturales species permanent. Præsertim cum recordatio illa non possit fieri absque supernaturali lumine tenente se ex parte potentiæ distincto ab speciebus, quia iuxta ipsius principia semper distingueda est species à virtute se tenente ex parte potentiæ.

Habuerint ne Prophetæ viatores habitum scientiæ infusæ.

14. Non efficient ista ne putemus in B. Virgine fuisse habitum scientiæ infusæ, de quo modo agimus & consequenter præcedens ratio erit efficax. Fuit in Deipara hæc scientia infusa, quia per actus supernaturales cognouit Angelos in se ipsis & gratiam habitualem illi concessam in se ipsa. Etenim B. Virgo etiam in via constituta est Regina Angelorum non secundum naturam, sed secundum gratiam, ac proinde decens erat vt cognitione supernaturali, quæ per se pertinet ad ordinem gratiæ cognosceret substantias Angelicas, & gratiam ipsis concessam, vt etiã in hoc diceretur simillima Regi. Etenim propter eandem causam illi conceduntur species naturales per quas cognosceret substantias Angelicas in se ipsis: nam independenter à phantasmatibus Angelos cognoscebat independenter à ab aliquo medio connexo cum existentia ipsorum. Quod si Deum ipsum multoties intuitiue cognouit transeunter, diffitendum non est creaturas constitutas sub eius imperio quidditatiue & intuitiue cognouisse etiam permanenter. Et sic possunt intelligi verba Bernardini tom. 2. serm. 51. art. 1. cap. 2. *Tanta (inquit) sapientia claritas à Deo superinfusa est Virgini, quod hæc septem perfecte intelligebat secundum quosdam; primo naturam creatam irrationalem, secundo naturam creatam rationalem, tertio naturam creatam spiritualem, quartò naturam incream diuinalem, &c.* Quod etiam significat Sophronius, aut Hieronymus in Serm. de Assumpt. *Conuersabatur cum Senatoribus cœli intra curiam Paradisi sub Spiritus Sancti disciplina, & magistertio totius Trinitatis.* Et infra. *In tantum vt credam, quod omnia, etiam & semetipsam transcendat, quia omnino amor impatiens, quod amat non potest non videre.*

Deipara in via prædita fuit habitu scientiæ infusæ.

Bernard.

Sophron.

15. Confirmat rationem hanc discursus Alberti Mag. in Mariali cap. 149. inquiens: *In perfecte ordinatis ad maiorem potentiam sequitur maior scientia.* Vnde concludit Virgini datam fuisse excellentiorem scientiam, quam Angelis, quia imperium in Angelos nacta est. Quod si Adamo vt communiter docent Theologi cum S. Thoma 3. p. q. 16. initio suæ creationis datæ sunt species infusæ, vt omnia sibi subdita mente teneret, conuenienter asserimus infusas fuisse Deiparæ species, quibus non minus perfecte cognosceret Angelos, quam à se ipsis cognoscuntur, vt illos sibi subditos mente teneret, non minus perfecte quam à se ipsis cognoscuntur; quæ species cum non essent debitæ etiam animæ separatæ secundum se, non est cur non existimentur esse supernaturales. Imo Gerson in Alph. 83. lit. E. eo quod Virgio cum adhuc viatrix esset, regina, & domina fuerit Angelorum colligit aliquando in via Deum fuisse clare intuitam, ac proinde etiam Angelos sibi subditos in se ipsis perfectius intuebatur quam à se ipsis cognoscuntur. Ex creaturis etiam clarius cognoscebat Deum quam quæuis alia creatura: hoc autem non esset verum nisi perfectiori modo cognosceret creaturas, quam cognoscuntur ab ipsismet Angelis, igitur non est cur negetur habuisse species per se infusas longe perfectiores illis, quæ debentur animæ separatæ. Maior colligitur ex Petro Damiano in serm. 1. de Natiuit. Virgi

Alb. Mag.

Gerson.

Damian.

Virginis scribente: *Considera quia ipsa est, quæ in contemplatiuæ dignitatis supereffecta dulcedinem, in ipsius Dei substantiam lucidiores defixit obtutus.* Neque discrepat Vbertinus Casalius lib. 1. arboris vitæ cap. 9. putans illis verbis Lucæ *Maria autem conseruabat omnia verba hæc conferens in corde suo*, significari clarissimam cognitionem eorum quæ tunc peragebantur. Diciturque illa conseruare in corde suo, quia habitualiter permanebat in ipsa illa notitia. In eundem sensum aduocari potest Bernardus Serm. de verbis Apocalypsis: *iure* (inquit) *sole perhibetur amicta, quæ profundissimam diuinæ sapientiæ vltra quam credi potest penetrauit abyssum, vt quantum sine personali vnione conditio creaturæ patitur* (nimirum in statu viæ) *luci inaccessibili videatur immersa.* Sic puto intelligendos nonnullos, qui docuerunt indultam fuisse Deiparæ scientiam per se infusam independentem à phantasmatibus. Ita sentiunt Albertus Magnus tract. de laudibus Virginis Mariæ cap. 98. 99. & 102. & speciatim c. 132. & 149. S. Antoninus in sum. part. 4. titu. 15. c. 15. §. 1. & 2. quia tribuunt illi hanc scientiam. Tum, vt esset in cognitione superior Angelis, quia erat ipsorum Regina, & Domina: Tum quia considerant hanc scientiam per quam cognoscebat Angelos in seipsis dimanasse ex perfectissima visione Dei, quam habuit aliquando in via. Etenim Bernardinus Senensis, vt supra vidimus aiebat, ex aliorum mente etiam, communicatam esse Virgini in via perfectam notitiam Dei sine medio, & ait rursus: *A quarta quippe, quæ erat cognitio creatoris, & tres præcedentes cognitiones habebant originem.* At illa visio beata communicata Deiparæ in via erat perfectior, quam quæuis visio Angelorum, vt tenentur asserere quotquot probant B. Virginem in via vidisse diuinam essentiam ex verbis Bernardi nuper adductis. *Quantum sine personali vnione creaturæ conditio patitur luci inaccessibili videretur immersa.* Eratque illa scientia infusa creaturarum in seipsis in Deipara per modum habitus: nam inde probant prædicti authores Virginem meruisse in somnis, vt videri potest in Alberto cap. 176. Antonino. cap. 20. §. 6.

Vbertin.

Bernar.

16. His minime obstantibus asserimus Virginem ante conceptionem Filij non cognouisse per reuelationem claram modum quo futura esset mater Dei: hoc enim ita docuit vt resplenderet meritum eximium in consensu, & fide Virginis. Sicut propter eandem rationem obscura existimatur fuisse reuelatio, facta Abrahæ Genes. 17. quia scilicet Abraham adhibendo fidem, magnum habuit meritum ad Rom. 4. Iacob. 2. quia non intulit necessitatem ad assentiendum, sed locũ præbuit libertati, & merito. Neque modo opus est ad id explicandũ recurrere ad diuersa signa rationis, ita vt pro vno signo præscinderet Deipara à notitia illius mysterij euidenti, & pro alio illud euidenter cognosceret præsupposito assensu fidei. Quod si ad ista quis recursum fieri vellet, nihil colligetur contra nos. Sanctus Thomas. q. 30. articulo primo reddit causam cur oportuit ex parte Deiparæ ante incarnationem Verbi fidem illius mysterij procedere.

An Deipara ante conceptionem Filij clarè cognouerit modum, quo futura erat mater Dei?

17. Restat respondere obiectionibus, quibus aduersarij probare tentant lumen gloriæ non distingui à scientia infusa. Ad primam diximus lumen gloriæ cognosci per ipsummet lumen in Deo; non tamen cognosci in seipso per seipsum per modum potentiæ, sed per scientiam infusam. Idemque diximus de visione beatifica. Confirmationi negandum est ad eundem habitum pertinere scientiam directam & reflexam. Neque verum est ad eandem virtutem pertinere actum voluntatis directum, & reflexum, quando amatur reflexus propter bonitatem sibi intrinsecam, quin ordinetur in finem alium distinctum. Licet oppositum cum aliis apud ipsum doceat Ripalda disp. 64. sect. 2. Cuius fundamenta si quid probarent, pariter ostenderent actum directum & reflexum, pertinere ad eandem virtutem, quamuis non amaretur propter honestatem sibi intrinsecam, sed propter finem alterius virtutis distinctum etiam à fine, quem respicit actus imperatus. Neque experimenta ex habitibus facilitantibus quidquam probant; alioqui pro diuersitate obiectorum materialium deberent diuersificari. Et qui est facilis ad superandam difficultatem, quæ est in aliquà materia, eo quod actus efficaces ex aliquo motiuo elicuerit, quibus superata est difficultas, aliquam acquirit facilitatem ad eandem difficultatem superandam ex aliis motiuis, vt plenius in suo loco diximus. Ad illam etiam efficaciam quæ consideratur in actu imperante reflexo ratione cuius dicitur continere virtualiter directum, per accidens omnino se habet quod motiuum imperantis sit hoc vel illud. Dicitur tamen amor dilectionis Dei oriri à Charitate, quia amor dilectionis Deum amat, nam amat amorem, vt plus Deum amet, & ex bonitate Dei præamata moueatur quis ad amandam dilectionem Dei.

Diluuntur fundamenta sententiæ oppositæ.

An ad eundem habitũ pertineat scientia directa & reflexa, amor directus, & reflexus ad eandem virtutem.

18. Secundo argumento fecimus satis, dum proponebatur. Putamus namque non spectare ad habitum Charitatis Theologicæ quo Deum diligimus propter increatam sanctitatem, amare iustum formaliter propter sanctitatem creatam quam habet, quæ participatio est increatæ sanctitatis, si affectus sistat in sanctitate creata, quatenus talis est, & ratione sui participat increatam. Addebamus tamen posse amari iustum formaliter propter sanctitatem creatam, & per charitatem, ita vt immediata ratio formalis amandi iustum ordinetur per illum actum in Deum ipsum formaliter vltimate, & præcipuè dilectum. Neque loquimur in casu, quo ametur illud obiectum ex duplici motiuo, quorum neutrum ex vi affectus subordinetur alteri; sed potius in euentu quo motiuum creatum subordinatur increato, quando scilicet sub illa ratione formali sub qua obiectum honestum amatur propter se, & quatenus de se sufficit specificare honestum actum, ordinatur ad Deum ipsum. Sic etiam si quis amaret delectationem aliquam, quia est amabilis ratione sui, & per eundem actum illam bonitatem quatenus est amabilis ratione sui ordinaret in alium finem, illa bonitas diceretur obiectum formale non vltimum respectu vnius modi tendendi reperti in actu, & obiectum materiale respectu alterius modi tendendi; & quatenus induit rationem obiecti formalis, adhuc subordinatur alteri motiuo, quia sub illa ratione ob quam amatur propter se ordinatur in alium finem. Hoc reperire non est in bonitate solius medij, quia non amatur vt sic, bonitas potens specificare de se actum, quin ordinetur in aliam bonitatem propter se amatam. Cæterum in nostro casu eadem formalitas refertur sub eâdem ratione boni delectabilis potentis se sola mouere, & non præscinditur ab illa formali ratione boni.

An amare iustum propter suam sanctitatem sit actus charitatis.

19. Responderi secundo posset iustum diligi etiam per Charitatem Theologicam quatenus sanctificatur per sanctitatem creatam, quia ipsamet creata sanctitas,

ſanctitas, & iuſtus amatur Deo ipſi tanquam fini *cui*. licet creata ſanctitas & iuſtus formaliter amentur per modum finis qui. Sufficit namque ad virtutem Theologicam ſi finis *cui* ſit Deus; quemadmodum ſatis erit ſi finis *qui* ſit Deus, licet finis *cui* ſit quid creatum, vt latius exponebatur, dum diſsererem de Charitate Chriſti Domini.

SECT. II.

De ſpecie impreſſa vel ſpeciebus huius ſcientiæ.

1. An ſpecies requiſita ad vſum ſcientiæ infuſæ in Chriſto fuerit vna, vel multiplex?

SPeciem requiſitam ad vſum huius ſcientiæ infuſæ in Chriſto eſſe vnicam docet nouiſſime Bernal diſp. 35. num. 75. cum aliis ex Recentioribus, poſt Marſilium in 3. quæſt. 10. art. 2. part. 3. concluſ. 2. Mouetur quia ſicut recte percipitur idem habitus ſcientiæ infuſæ, qui ſit ſimplex qualitas ſe extendens ad omnia obiecta, percipi quoque poteſt eadē ſpecies repræſentans totidem obiecta, & ſemel conceſſa poſſibilitate illius non eſt cur negetur Chriſto Domino. Secundo, quia ſi ſpecies eſſet multiplex, deberent quoque eſſe infinitæ actu.

2. Supponit hic diſcurſus habuiſſe Chriſtum speciem ſcientiæ infuſæ ad cognoſcenda infinita pure poſſibilia, & inde colligit ſpeciem non eſſe multiplicem, ſed vnicam, quia alioqui deberent eſſe infinitæ. Adhuc tamen non videtur efficax; quia poſſet eſſe vna ad cognoſcenda quidditatiue obiecta naturalia, & alia ad cognoſcenda ſupernaturalia: ſpecies namque conuenienter dicitur minus vniuerſalis quam potentia, quoties abſque incommodo poteſt ita vniuerſalitas aſſignari, quia ſpecies ſemper determinat aliquomodo potentiam effectiue vt cognoſcatur hoc obiectum potius quam aliud; munus namque ſpeciei impreſſæ, eſt determinare actiue indifferentiam potentiæ, ita vt repræſentatio huius obiecti potius quam alterius peculiari modo, & determinatiori contineatur in ſpecie, quam in potentia. Quare licet in intellectu Angeli dentur ſpecies vniuerſales, ſemper determinant intellectum ita vt per vnicam ſpeciem ſimul cognoſcat vnico actu quidquid per illam ſpeciem quidditatiue repræſentatur, non quia Angelus non poſſit vti inadæquate ſpecie, ſed quia ſi Angelus habeat vnum actū adæquatum in attentione & extenſione vni ſpeciei vniuerſali ſibi inditæ non poſſit aliquid aliud ſimul actu cognoſcere, in quo conueniunt Theologi; quia vna ſpecies vniuerſalis eſt adæquata virtuti & lumini intellectus, datur enim Angelo vniuerſalitas ſpeciei commenſurata lumini vt actualiter operanti. Neque in Angelo eſt vnica ſpecies impreſſa, niſi poſſit ſimiliter ad omnia ſe extendere vnica ſpecies expreſſa: alioqui ſuperflua eſſet ſpecies impreſſa vniuerſalis, ſi expreſſa non poſſet illi correſpondere. Semper itaque ſpecies determinat aliquomodo ad cognitionem horum obiectorum, quia vel ſpecies eſt determinata ad obiectum hoc in particulari, vel determinat vt in hoc obiecto primario cognoſcātur hæc obiecta potius quam illa, vel determinat lumen intellectus vt actualiter operantis ita vt ſimul non poſſit operari circa alia, ſi adæquetur virtus ſpeciei. Cum igitur intellectus humanus non poſſit quidditatiue ſimul omnia intelligerē clare & indiſtincte, conuenienter conſtituitur multiplex ſpecies impreſſa in Chriſto Domino, per quas cognoſcat creaturas in ſe ipſis; quia non magis repugnat repræſentari plura per vnam ſpeciem expreſſam, ſeu verbum, quam per impreſſam. Quo fit vt licet poſſit conſtitui in Chriſto (ſi aliunde non obſtet) vnica ſpecies, quæ repræſentet omnia futura, non poſſit ipſi concedi vnica ſpecies, quæ quidditatiue repræſentet omnia poſſibilia.

Munus ſpeciei impreſſæ.

3. Non poſſunt cuncta poſſibilia quidditatiue ſimul cognoſci.

Dixi humanitatem Chriſti non poſſe ſimul quidditatiue intelligere articulate omnia poſſibilia, quoniam hoc vt probabilius ſtatui in præcedente controuerſia. Etenim Deus non ſolum debet excedere in claritate quaſi intenſiua, qua attingit obiectum, ſed etiam in extenſiua independenter ab intenſiua, ſic autem exceſſus debet eſſe in vi attingēdi plura quidditatiue clare & diſtincte; nam in hoc ſuperant ſubſtantiæ intellectuales perfectæ alias minus perfectas in ordine ad obiecta, quæ per proprias ſpecies ſibi connaturales cognoſcere poſſunt: non enim excedit Angelus ſuperior inferiorem in vi attingendi plura ſimul comprehēſiue ex quibuſcumque obiectis ſibi proportionatis; quia Angelus ſuperior, neque diuiſiue comprehendit alium ſe ſuperiorem, quamuis ſit obiectum proportionatum illudque cognoſcat per propriam ſpeciem quidditatiuam ſibi debitam. Tum etiam quia ſe ipſum nō poteſt perfecte comprehendere, & ſimul alium inferiorem. Imo ſi perfecte ſe comprehendat non poterit ſimul aliqua alia attendere, præter ea, quæ in ſe ipſo cognoſcit: nam in cognoſcendis his quæ in ipſo videri poſſunt exhauritur tota virtus. Tum denique quia ſtricta comprehenſione Angelus ſe ipſum naturali virtute non comprehendit; alioqui videret ſimul non ſolum infinitos actus quos poteſt elicere, ſed etiam omnia obiecta, ad quæ poſſunt terminari actus naturales ipſius Angeli. Reſpectu tamen omnium obiectorum quæ per propriam ſpeciē, ſeu quidditatiue poſſunt ab Angelo virtute naturali cognoſci excedit Angelus ſuperior inferiorē in vi attingendi quidditatiue plura ſimul, quia ad plura poteſt attendere pari claritate quidditatiua. Non tamen Dei proprium eſt ſuperare creaturam in vi attingendi omnia poſſibilia diſtincte ſaltem abſtractiue: nam ita Deus eſt incomprehenſibilis, vt ſtricta & perfecta incomprehenſibilitas ſit ſolius Dei; non poteſt autem ſtricta & perfectiſſima comprehenſione comprehendi Angelus, quin abſtractiue cognoſcantur in ipſo mediate cuncta poſſibilia; quia nullum eſt ens poſſibile ad quod non poſſit terminari actus Angelicus certus, etiam naturalis; quia per actum naturalem poſſet aſſentiri reuelationi naturali circa illud obiectum, vt alibi dicetur. Neque plura ſunt entia poſſibilia ſupernaturalia, quam naturalia, & ideo neque entia omnia naturalia poteſt ſimul quidditatiue dearticulate & diſtincte creatura cognoſcere, quia exceſſus Dei ſupra creaturam in vi attingendi obiectum per intellectum debet eſſe duplo, & centuplo maior.

4. 1. Concluſio.

Dico primo. In Chriſto erant plures ſpecies ſcientiæ infuſæ quarum quælibet repræſentabat infinita obiecta. Ratio eſt, quia ſicut in Angelis ponitur vna ſpecies vniuerſalis, quæ exhaurit totam virtutem intellectus vt actualiter operantis, ſi adæquate Angelus vtatur illa ſpecie, ita in Chriſto debet dari vnica ſpecies quę expleat omnem actiuitatem luminis & potentiæ vt actualiter operantis: igitur cum Chriſtus poſſet ad infinita ſimul clare & diſtincte attendere, danda eſt in ipſius intellectu vnica ſpecies impreſſa repræſentans infinita. Deinde vnicam ſpeciem non repræſentare cuncta poſſibilia patet ex dictis, quoniam impoſſibilis eſt ſpecies expreſſa creata quæ

quæ simul quidditatiue exprimat omnia possibilia, ac proinde impossibilis quoque est vnica species impressa repræsentans omnia possibilia.

Secunda conclusio.

5. Dico secundo, Non omnia futura repræsentantur per vnicam speciem. Hanc conclusionem non probo ab implicatione aliqua; non enim repugnat creata species omnino simplex, quæ futura omnia repræsentet, sed quia in ordine ad cognoscenda aliqua futura diuina essentia gessit munus speciei impressæ respectu intellectus Christi Domini, vt in præcedenti controuersia dicebamus, & ideo illa futura, quamuis non cognoscebantur per scientiam beatam, videbantur in Deo tanquam in speculo, licet in seipsis tanquam obiectis primo terminatibus illam notitiam cognoscebantur, quemadmodum res dicitur videri in speculo, & in seipsa, plura proruli loc. cit.

Tertia.

6. Dico tertio, in Christo Domino sunt species supernaturales multo vniuersaliores quàm Angelicæ. Ratio est quia species quæ repræsentabat futura, pariter repræsentabat omnia indiuidua possibilia illius speciei; quoniam si omnia illa possibilia deberent repræsentari per plures species, potius deberent in Christo existere species numero infinitæ quod implicat. In Angelis vero non dantur species repræsentantes omnia indiuidua possibilia intra eandem speciem, sed determinata indiuidua futura; alioqui naturaliter cognosceret simul actu infinita dearticulare, & clare, quod nemo admittit. Cæterū non est cur id denegemus scientiæ infusæ Christi Domini. Nam ideo solum illi denegamus cognoscere per hanc scientiam cuncta possibilia quidditatiue; quoniam id implicatorium censemus, vt supra diximus, & docet S. Thomas q. 20. de verit. art. 5. Vbi quamuis loquatur de cognitione omnium possibilium in Verbo, tamen in responsione ad 4. vniuersim negat creaturæ scientiam omnium possibilium in Verbo his verbis: *Sicut non potest esse quod sit factum quidquid Deus potest facere, ita nec potest poni, quod aliqui creatura sit manifestatum quidquid Deus potest facere, vel manifestare.* Loquebaturque de cognitione quidditatiua, qua cognoscuntur res in Verbo vel in seipsis. Vnde in art. 6. in argumento *sed contra* inquit: *Anima Christi res in propria natura cognouit, per habitum scientiæ creatum, sed habitus scientiæ creatus non potest esse similitudo omnium: ergo anima Christi non potuit omnia cognoscere secundum istum modum scientiæ.* Hæc S. Thomas, vbi loquitur de cognitione obiecti quidditatiua, & per propriam speciem.

S. Tho.

Quarta.

7. Dico quarto, ad cognoscenda indiuidua alterius speciei, ab illis quæ aliquando sunt, fuerunt, vel erunt datur vnica species, non quidem repræsentans omnia possibilia, sed illa duntaxat, quæ cognoscuntur à Christo in Deo per sciētiam beatam. Quo fit vt vitetur infinitudo specierum, & pariter constituantur in Christo species vniuersalissimæ. Alia vero possibilia non cognoscuntur à Christo per scientiam infusam quidditatiue, & in seipsis, sed in aliis creaturis vt in cognitione naturali aut supernaturali, quam Angelus existens potest elicere erga illud obiectum: nam Christus perfectissime poterat comprehendere, & supercomprehendere Angelum, & sic cognosceret omnes actus quos potest elicere, & consequenter abstractiue perciperet obiecta illorum actuum. Quod si illa possibilia non cognoscebantur quidditatiue per scientiam beatam, non mirum si neque percipiantur quidditatiue per scientiam infusam.

Ex dictis conciliantur

8. Ex præcedentibus conclusionibus colligitur primo conciliatio plurium testimoniorum S. Thomæ nam in 3. dist. 14. art. 3. affirmat species per se infusas animæ Christi esse vniuersaliores speciebus Angelicis: nam ibi loquebatur de scientia supernaturali per se infusa, de qua nos huc vsque locuti sumus. Quando hac 3 p. q. 11. art. 6. aiebat species scientiæ infusæ repertas in Christo esse minus vniuersales scientia Angelorum, loquebatur de speciebus naturalibus, quæ debentur animæ separatæ, & Christo fuerunt infusæ per accidens. Ibidemque egit de scientia supernaturali dependente à phantasia, quæ licet in Christo certitudine, & extensione ad plura obiecta superabat scientiam naturalem Angelicam; non tamen in modo cognoscendi. Quod expressit ipse ibidem art. 4. docens illam scientiam esse per conuersionem ad phantasma, & per collationem, & discursum.

aliqua testimonia S. Thomæ.

De speciebus infusis Deiparæ.

9. De speciebus quas Deipara habuit in via quidditatiuis, & supernaturalibus potest etiam quis probabiliter existimare esse vniuersaliores speciebus Angelicis: nam ideo dantur Christo Domino species vniuersaliores Angelicis, quia erat Rex, & Dominus Angelorum: sed Deipara etiam in via erat Regina, & Domina Angelorum omnium: ergo etiam ipsi concedendæ erant species vniuersaliores Angelicis. Hoc tamen negat Suarez tom. 2. in 3. p. disp. 29. sect. 3. §. *Dico tertio* existimans verisimilius esse, B. Virginem non habuisse scientiam euidentem, & per se infusam mysteriorum supernaturalium, quia superflua esset fides, licet habuerit cognitionem supernaturalem per se infusam quoad lumen & species, ita vt obiecta fidei modo Angelico per altiores species illi fuerint proposita independenter à phantasmatibus. Non tamen vult ipsam habuisse species superantes in vniuersalitate scientiam Angelorum, quia neque illi concedit species per quas cognosceret substantias Angelicas in seipsis: nam disputatio. 19. sectione secunda solum admittit vt valde probabile sæpius dum viatrix erat Angelos per suas essentias, seu quidditatiuè & intuitiue cognouisse. Nos tamen supra admisimus illam scientiam per se infusam reperiri in Deipara circa plura obiecta, non tamen circa omnia. Erantque plures illarum specierum talis naturæ vt in via exigerent excitari, nisi post elicitos actus fidei, aut scientiæ acquisitæ; quemadmodum species futuri liberi non exigit concurrere donec ipsum obiectum existat. In quo percipiendo non videtur esse maior difficultas quam in penetranda natura aliquorum habituum supernaturalium, nam fides exigit non elicere operationem nisi quando obiectum se habet vti enunciaretur per actum, & idem est de habitu scientiæ infusæ. Habitus etiam virtutis moralis essentialiter exigit non elicere actum, quoties contingenter adest aliqua circunstantia quæ posset vitiare actum, quamuis illa circunstantia nullatenus ametur per actum. Addimus modo non fore superfluam fidem, quamuis in Deipara esset euidentia mysterij reuelari, quia fides esset obscura circa reuelationem; meritum autem fidei consistit maxime in assentiendo reuelationi; quoniam præsupposito assensu primæ veritatis, quo fallere non potest, neque falli, necnon assensu circa reuelationem euidenter infertur consequentia circa mysterium reuelatum.

An fuerint vniuersaliores, quam Angelicæ.

Specialis tamen fuit ratio constituēdi in Christo Domino species vniuersaliores Angelicis, quoniam omnium Angelorum erat maximus, & perfectissimus magister, & ideo oportebat vt in modo cognoscendi obiecta in seipsis vinceret Angelos; sicut etiam in modo cognoscendi dependenter à phantasia superauit omnes homines, etiam Salo- 10.

monem,& Adamum. Et ideo S.Tho. hic q. 13. art. 1. ad 2. dixit Christum per scientiam infusam per accidens, & pendentem, à phantasia comprehendere cœlos, non quia cognosceret per talem scientiam substantiam cœli in seipsa, sed vt denotaret perfectionem modi cognoscendi in illo genere. Et ideo non dixit simpliciter comprehendere cœlos, sed comprehendere illos secundum modum prædictũ.

11. Scientia infusa Christi supernaturalis est. Secundo colligitur etiam ratio cur illa scientia sit supernaturalis; quia scientia illa erat perfectior, quam scientia indita Angelis, ac proinde nulli substantiæ creatæ debebatur, neque est cur dicamus deberi alicui substantiæ naturali, alioqui species essent extra statum suum connaturalẽ; siquidem exigebant determinatè aliud subiectum. Præterea cognitiones illæ non poterant non esse supernaturales, dum adæquabant vniuersalitatem speciei, quia non exigebant prouenire ab alio principio, & erant vltra exigentiam naturæ humanæ, ac proinde vltra vires principij, & consequenter supernaturalis. Illa etiam species erat de re comprehensiua Angeli Gabrielis V. G. & non exigebat determinatè esse in Angelo, ac proinde erat supernaturalis, quia excedebat vires animæ rationalis quæ cum specie sibi connaturali nequit comprehendere Gabrielem.

12. *Lugus.* Scientia supernaturalis Christi non proportionatur cum modo operandi humano. Tertio colligitur minus rectè Lugum disp. 20. sect. 5. n. 63. dixisse hanc scientiam infusam supernaturalem debuisse proportionari cum modo operandi humano quantum fieri potuit, & ideo species esse minus vniuersales, quam Angelicas. Neque videtur hoc placitum multum cohærens cum ipsius principiis, nam disp. illa sect. 2. n. 29. docuit scientiam infusam Christi supernaturalem differre à naturali ex parte obiecti, & ex modo attingendi obiectum, quoniam ex parte obiecti ad plura se extendebat, quam scientia naturalis, & ex modo attingendi obiectum, se extendebat ad comprehensionem obiecti, quando naturalis scientia ad hoc erat insufficiens; etenim scientia supernaturalis infusa non solum clarius & distinctius cognoscebat obiectum, sed comprehendebat naturam Gabrielis, quam per naturalem scientiam minime comprehendebat, sed cognoscebat quantum anima separata poterat naturali virtute cognoscere. Eaque propter non omnino cohærentes aiebat sect. 1. n. 9. Et vt probaret hanc scientiam infusam debere limitari ad aliqua certa obiecta naturalia, id probauit exemplo animæ coniunctæ corpori, quæ non eleuatur ad actus intelligẽdi, & amãdi circa omnia obiecta; igitur similiter asserere debuit illã scientã supernaturalem non se extendere ad plura obiecta, quam naturalem, vel non aliter percipere obiecta quoad claritatem. Firmarque nostrum discursum paritas altera; quia similiter debuisset concedere scientiam supernaturalem pendentem à phantasia longe perfectius percipere obiecta, quam scientiam naturalem, & consequenter non parum infringitur paritas. Quod iterum confirmo: quoniam ipse renuit admittere in Christo scientiam infusam habentem modum tendendi scientiæ naturalis circa idem obiectũ; quia gratia eleuat naturam iuxta modum operandi ipsius naturæ, modus autem operandi hominis, vel Angeli non est tendere simul in idem obiectum per duos actus totales similes in modo tendendi. At modus cognoscendi animæ separatæ non est perfectior modo Angelico, & nihilominus ipse concedit Christo scientiam infusam perfectiorem Angelica, vnicumque speciem repræsentantem omnia futura, & pariter vnicam speciem, quæ repræsentaret omnia possibilia, si omnia simul actu cognoscerentur per scientiam infusam; quæ omnia fundari nequeunt in proportione ad scientiam connaturalem animæ separatæ. Quare potius est habenda ratio humanitatis vt euectæ ad vnionem hypostaticam, & ideo putandum est hanc scientiam esse perfectissimam illarum, quæ de lege ordinaria esse possunt.

Augustinus Bernal. disp. 33. sect. 3. numero 70. 13. *Bernal.* inuehitur contra Lugum, quasi inconsequenter dixerit speciem impressam fuisse simplicem, si per hanc scientiam Christus nouit omnia possibilia; quia si omnes res possibiles apud eundem Lugum possunt reduci ad classes multas, & actu finitas, quarum singulæ per singulos actus prædictæ scientiæ noscantur, non erit cur singulæ repræsentari nequeant per singulas species impressas. Non tamen potui inuenire vbi asseruerit Cardinalis de Lugo possibilia omnia per se actu cognosci, non per vnicam cognitionem, sed per varias. Quin potius numero 67. docet Christum data illa hypothesi cognouisse omnia simul non per plures cognitiones, quia vnica terminaretur ad infinita, & consequenter frustra ponerentur plures cognitiones. Secundo respondetur esse manifestam disparitatem; quoniam in potestate Christi Domini erat vti adæquate illa specie, vel solum inadæquate, ac proinde pro suo libito poterat ex vi vnius solius cognitionis vti inadæquate illa specie, licet per duas, aut tres cognitiones vteretur adæquate specie illa. At in potestate Christi non erat multiplicitas in specie impressa, sed in potestate Dei. Concessaque fuit Christo illa potestas cognoscendi illa obiecta per plures actus, ita vt per vnicum actum posset eligere cognitionem aliquorum obiectorum, & per alium notitiam aliorum; quia plures actus voluntatis in Christo cæteris paribus laudabiliores sunt quã vnicus propter maiorem conatum potentiæ: nam actus in Christo non sunt summè laudabiles, & ideo multiplicatione actuum crescit intensiue laudabilitas, licet meritum non augeatur intensiue. Actus vero Dei sunt summe laudabiles in genere moris, & ideo intensiue æque laudabilis est vnicus actus, ac plures, vt prima controuersia fuse exposui. Hinc etiam est vt non rectè argumenentur non pauci ex repugnantia totidem actuum in Christo, quot sunt obiecta possibilia ad repugnantiam vnici, vel plurium finitorum, qui complectantur cuncta obiecta possibilia; quia licet vnicus actus complectens cuncta possibilia æquiualeat quoad aliquid infinitis actibus, nimirum quoad vim repræsentandi pari claritate infinita; non tamen quoad vires requisitas ex parte causæ efficientis.

Rursus assurgit ille Autor contra Lugum, eo 14. quod dixerit Christum per vnicam speciem futura cuncta vidisse. Quoniam (inquit Lugus) hæc sunt actu infinita & cognosci non valent per speciem suæ causæ; ergo cognosci non possunt per plures species nisi species sint actu infinitæ, quod implicat. Hanc rationem reiicit Bernal; quoniam quædam ex rebus futuris sunt causæ ipsæ liberæ, v. gr. Petrus, & Paulus; igitur si cuncta futura videntur per vnicam speciẽ, cognoscuntur futura libera per speciem suæ causæ, Lugus existimat impossibile. Respondetur facile in illo euentu non magis videri futurum per speciem causæ, quam per speciem propriã, vel alterius obiecti; quia illa species in ordine ad cognoscendum illud futurum materialiter dicitur species causæ. Lugus autẽ solum docet speciem causæ, quatenus est formaliter species causæ non sufficere ad cognoscendum effectum liberum; non tamen negat posse dari speciem futuri identificatam cum specie.

Quarto

15. Quarto deducitur Christum Dominum per scientiam connaturalem animæ separatæ non cognoscere futura contingentia, quia ille modus cognoscendi non est connaturalis animæ separatæ, neque ipsi speciei. At vero supernaturalis species scientiæ infusæ potest de se exigere cognitionem futuri, quia talis species nulli substantiæ est connaturaliter debita. Immo inde potest colligi supernaturalitas speciei scientiæ infusæ etiam circa obiectum naturale, quoniam futurum contingens sæpe est naturale; cognitio autem illius quandiu futurum est nequit deberi speciei naturali. Alia etiam sunt (vt aduerti supra) quæ probant supernaturalitatem illarum specierum. Quæ supernaturalitas sufficienter ostenditur ex proportione quam seruant species intellectuales quidditatiuæ cum potentia: nam pro maiori vel minori perfectione intellectus dantur species magis vel minus vniuersales, igitur quoties ex parte intellectus se tenet supernaturalis virtus, species quoque quidditatiuæ debent esse supernaturales. Iuxta hæc non erit operosum propugnare rationem qua P. Suarez disp. 19. sect. 1. probat species huius scientiæ infusæ esse supernaturales, quia actu supernaturali cognoscuntur obiecta naturalia vt sunt in se. Licet illud fundamentum displicuerit nostro Lugo disp. 20. sect. 5. num. 71. qui opposuit obiectum naturale etiam prout est in se esse naturale, ac proinde non requirere speciem supernaturalem. Cæterum (vt præmonui) soluta est obiectio, si introspiciantur; quæ dixi. Neque melius ipse probauit de facto illam speciem esse supernaturalem; supponens non dari speciem connaturaliter nisi eius obiectum præsupponatur existens, quod verum non esse probatum est supra.

Species sciétiæ infusæ sunt supernaturales.

Sect. III.

Hæc scientia infusa non est discursiua.

1. NEgant merito hanc scientiam esse discursiuam P. Suarez disp. 2. sect. 2. & P. Vasquez disp. 52. cap. 3. quoniam hæc scientia, vel superat Angelicam, vt in sect. præcedenti dixi, vel illi æquiparatur, igitur quemadmodum Angeli non discurrunt, quoniam omnia penetrant vnico intuitu, ita neque Christi humanitas potuit per hanc scientiam discurrere. Et quamuis hæc scientia solummodo æquipararetur cum scientia animæ separatæ, adhuc non esset discursiua, quia species quidditatiuæ (quæ non per sensus materiales, sed immediate conceduntur intellectui) sunt incapaces discursus. Et ideo S. Thomas 3. contra gentes cap. 49. in primo argumento negare videtur discursum animæ separatæ. Vt huius rationis efficacia nota sit, supponendum est discursum proprie dictum exigere plures actus realiter distinctos; quorum vnus ex alio, vel ex aliis inferatur. Præterea obseruo cognitionem proprie quidditatiuam quæ fit per species intellectuales proprias independenterque à sensibus exprimere perfectionem obiecti distinguendo ipsum ab omni eo quod non est ipsum, quin possit confundere hoc obiectum cum illo vtrumque confuse attingendo, aut vnum ita semper secte, vt ex vi illius cognitionis non possit intellectus distinguere vnum ab alio, vt fusius monstraui disp. 63. sect. 7. Indeque loco cit. probaui cognitionem quidditatiuam non esse de se discursiuam; quoniam notitia quidditatiua non repræsentat formaliter obiectum præmissarum, quin repræsentet obiectum conclusionis; quia quidditas obiectiua præmissarū non est formaliter alia à quidditate conclusionis, etenim formaliter idē est omnem hominem esse animal rationale. & Petrum esse hominem; ac Petrum esse animal rationale. Ideo etiam cognitio quidditatiua nequit esse pure apprehensiua, sed necessario debet esse iudicatiua, quia debet attingere perfecte quidditatem cum primum apprehenditur sub illis terminis sub quibus concipitur, quod non potest fieri nisi iudicando, sed non conciperetur quidditas perfecte cum primum apprehenditur, etiam sub illis terminis, sub quibus apprehenditur si apprehensa identitate extremorū cum tertio, non apprehēderet terminos illos esse idem inter se, & id affirmaret.

Sua.
Vasq.

Probatio.

Quænam sit cognitio propriè quidditatiua.

2. Confirmatur, non habet minorem vim species propria & quidditatiua obiecti recte excitata in ordine ad præmissas, ad eliciendum immediate assensum circa obiectum conclusionis, quam circa obiectum præmissarum, igitur species propriæ, & quidditatiuæ, non sunt illatiuæ discursus. Antecedens probatur; quoniam species quidditatiua eadem in eodē intellectu cum de se sit immediata, & quidditatiua, debet immediate repræsentare obiectum ad quod directe fertur, & non ex vi alterius, & consequenter non pendet formaliter à medio præmissarum, quia omnis conclusio de se est formaliter tendentia mediata, & minus clara, & euidens quam præmissæ, quia non ita immediatè attingit obiectū. Nos per actus pēdentes à phantasia elicimus discursum, quo à notioribus procedimus ad minus notū, & species præmissarum deseruiunt ad efficiendam conclusionem, vel illæ species impressæ, quæ concurrunt ad apprehensiones terminorum, qui reperiuntur in conclusione simul cum specie correspondente apprehensioni identitatis; hoc autem prouenit ex ipsarum specierum imperfectione, quæ cum quidditatiuæ non sint, primo deseruiunt ad solas apprehensiones, postea vero ad iudicium, & positis præmissis ad conclusionem, quia cùm deriuentur per sensus, qui solum modo apprehensiuo percipiunt obiecta primo deseruiunt non ad exprimendam quidditatem, quæ non exprimitur nisi per iudicium, sed ad simplicem apprehensionem obiecti, quæ imitatur modum quo per sensus apprehendimus eadem obiecta. At species quidditatiuæ ex propria vi primo quidditatem exprimunt per notitiam quæ non solum rem cognoscit vt in se est sed illam sufficienter distingunt ab omni alia, & ideo quemadmodum species non quidditatiuæ, quæ efficiunt præmissas, pariter vim habent ad causandum mediatè conclusionem, ita species quidditatiuæ, quæ stricte loquendo dicuntur immediatæ, vi pollent exprimendi primo quidditatem in seipsa, & nunquam exprimendi formale obiectum nostrarum præmissarum, quin immediate & quidditatiue exprimant obiectum nostræ conclusionis, quia illæ species parem habent vim repræsentandi immediate, & quidditatiue obiectum conclusionis, & obiectum præmissarum. Nam sicut quia quidditatiuæ sunt, non sunt solummodo apprehensiuæ, sed per se primo quidditatiuæ, enuntiantes quidditatem, ita in ordine ad cognoscendum obiectum conclusionis, quoties cognoscitur obiectum præmissarum, debent speciali virtute potiri, qua non pollent nostræ præmissæ per se pendentes à phantasia, neque species effectiuæ harum præmissarum: hæc autē vis & perfectio peculiaris in ordine ad obiectū conclusionis obiectiuæ quotiescunque cognoscūtur præmissæ obiectiuæ, alia esse nequit prręter vim cognoscēdi immediate obiectum conclusionis, vti immediate cognoscitur obiectum præmissarum, & cum eadem claritate.

3. Noster discursus ex præmissis, & speciebus earumdem causatiuis elicit conclusionem minus euidentem, quam præmissas, nam maior claritas est, quæ discursu non indiget, & attenta præcise claritate conclusionis non apparet veritas, quia ibi non quiescit intellectus. At species quidditatiua semper talem efficit notitiam vt vi illius appareat quidditas repræsentata, & ideo non efficiunt species quidditatiuæ per se discursum, quia semper repræsentant quidditatem vti nobis repræsentatur veritas primi principij; non enim indiget alia claritate vt possideatur illa quidditas: hoc enim proprium est quidditatiuæ notitiæ, quæ de se est euidentior, & clarior abstractiua, non autem esset clarior, seu euidentior si esset conclusio deducta per discursum; quoniam euidentior esset propositio immediata abstractiua per se nota, hæc enim non indiget aliena luce vt possideat veritatem conclusio vero indiget veritate præmissarum vt possideat veritatem illam obiectiuam; non enim quiescit intellectus in obiecto conclusionis, quia semper ad possessionem illius veritatis nititur præmissis, quoniam aliter non quiescit intellectus, & quo maior fuerit indigentia præmissarum, nimirum plurium, eo quod conclusio sit deducta ex alia conclusione, eo minus clara est conclusio cæteris paribus, & ratione illius minoris claritatis minus possidetur ab intellectu illa veritas: species autem quidditatiua, & cognitio quidditatiua ita repræsentant obiectum vt cognoscens vi cuiusuis notitiæ quidditatiue quiescat in obiecto enuntiato per actum, quia sicut cognitio quidditatiua nequit esse purè apprehensiua ita non potest non præstare vt per ipsam non quiescat intellectus in illa veritate, nam ideo nequit esse simplex apprehensio, aut confusa notitia (vt probaui disp. 63.) quia per ipsam debet intellectus quiescere in illo determinato obiecto quod attingit, & exprimere sufficienter quidditatem illius.

4. Confirmatur amplius.

Quidditatiua species quemadmodum habet perfectiorem modũ tendendi in obiectum, ita & euidentiorem, & ex genere suo modoque tendendi maiorem determinationem ad veritatem, & per se expellit perfecte formidinem: at conclusio orta ex præmissis euidentibus (quæ non attingit intrinsece obiectum præmissarum, vt in Philosophia dicebamus) non pellit formidinem perfecte ratione proprij modi tendendi præcise, sed ratione exigentiæ, quam habet de existentia præmissarum, & iuuatur à præmissis, quas essentialiter exigit, vt pellatur perfecte formido. Cæterum quælibet quidditatiua cognitio ratione sui præcise, & directe excludit formidinem, alioqui posset esse quidditatiua cognitio, quæ non redderet Angelum cognoscentem omnino securum de existentia Angeli cogniti, quemadmodum aliqua cognitio intuitiua, illa nimirum per quam vides illam albedinem: non reddit te metaphysice securum de existentia obiecti, quia potest diuinitus conseruari illa notitia non existente obiecto Quo fieret vt Angeli non cognoscerent euidentia mataphysica illa obiecta vt existentia, quæ contingenter existunt: igitur cognitio quidditatiua est mataphysice infallibilis. At non apparet cur debeat omnis cognitio quidditatiua esse mataphysice infallibilis potius, quam ratione sui præcise reddere intellectum perfecte possidentem illam veritatem, & illi independenter ab alia innitentem; ac proinde non erit minus clara quam illa, quæ respectu nostri dicuntur prima principia.

5. Inde etiam est vt quidditatiua cognitio non possit vnum obiectum cum alio confundere; aliàs posset quidditatiue, & intuitiue cognosci Deus confundendo ipsum cum creatura, ita vt Deus discerni non posset à creatura, & hoc posset fieri per vires naturæ, quia non distingueretur ens supernaturale à naturali, sed potius quidditatiue attingeretur ratio præscindens ab ente supernaturali, & naturali; consequens est à veritate alienum; nam virtus naturalis sufficiens attingere intuitiue, & quidditatiue rationem aliquam communem potest perfectiori specie intra illum ordinem attingere rationes particulares: alioqui possibilis esset potentia visiua attingens rationem coloris non distinguendo albedinem à nigredine, quæ non posset virtute naturali distinguere colores illos inter se, neque percipere rationem albedinis. Ob hanc causam sæpius dixi nos non cognoscere quidditatiue nostros actus supernaturales, sed abstractiue, nimirum per species, quæ nostros actus repræsentant ad modum rei corporeæ, licet in se sint spirituales, & immediate cognoscantur. Sic etiam vbicationem, & durationem cognoscimus per species immediate repræsentantes vbicationem, & durationem, quia spatium temporis, aut loci, durationem aut vbicationem non cognoscimus per discursum, vt multis probaui in Philosophia. Et licet illæ species non sint ad percipienda illa obiecta per sensus externos, quia non auditur vbicatio, aut duratio, neque videtur, tamen percipiuntur illa obiecta immediate per species petentes dimanare ab speciebus quæ percipiuntur per sensus, quatenus modificatæ sunt species, quæ immediate deriuantur in externos sensus per peculiares vbicationes, & durationes, vi cuius modificationis producunt diuersas species in sensum internum quæ repræsentant immediate vbicationem, & durationem ad modum rei quæ auditur, aut videtur, quasi videremus figuram, & audiremus vnde veniat sonus, & ideo illæ species nõ sunt quidditatiuæ. Nobisque apparet oculis videri figurã circuli, aut quadrati, & quasi deludimur, & ideo illæ species non sunt quidditatiuæ, quia non exprimunt quidditatem vt in se est. Nostrique actus supernaturales voluntatis, quos aliqua ratione experimento cognoscimus per se procedunt à cognitionibus pendentibus per se à phantasmatibus, & ideo cognoscuntur illi actus etiam vt existentes ad modum rei corporeæ; quia illi actus non habent vim immittendi species quidditatiuas sui in animam corpori immersam, sicuti ipsum animum nostrum non cognoscimus quidditatiue quia propter vnionem ad corpus impeditur ne concurrat ad cognitionem quidditatiuam sui. Neque actus supernaturales quos Angeli eliciebant in via immittebant species quidditatiuas per quas euidenter cognosceretur supernaturalitas, quia illi actus per se pendebant (loquimur de actibus voluntatis) à cognitione supernaturali fidei, & est in potestate loquentis occultare ex parte obiectum, quod ex parte reuelat, ac proinde locutionem Dei non cognoscebat quidditatiue: cognitio autem quæ non est quidditatiua obiecti neque relinquit speciem quidditatiuam vt cognoscatur ipsa; quando eadem ratio propter quam occultatur obiectum procedit etiam in cognitione, nimirum vt supernaturalia sint occulta cognoscenti. Quare licet vnus Angelus velit alteri manifestare actum supernaturalem quem habet non manifestando illi supernaturalitatem actus, pariter efficit vt non cognoscat quidditatiue illud obiectum, sed speciem, quæ non sit potius repræsentatiua huius obiecti supernaturalis, quam alterius naturalis. Similesque erunt species, quas immittent actus supernaturales, quoties actus supernaturales ex se suppo

Cur cognitio quidditatiua nequeat vnũ obiectum cũ alio confundere.

Qualiter à nobis cognoscatur modus durationis, & vbicationis, & quibus speciebus.

Actus supernaturales quos Angeli eliciebant in via non immittebant species quidditatiuas sui.

supponunt Deum velle occultare supernaturalitalitatem cognoscenti. Et illæ species dicuntur alienæ, quia non sunt potius huius obiecti quam alterius naturalis, & sunt in eodem ordine cum alio obiecto, & ideo simul cum aliis eiusdem ordinis deseruire possunt vt distincte percipiatur immediate obiectum aliud, scilicet naturale, qua tale est, non vero vt percipiatur supernaturale.

6. Cur Angeli non discurrant circa obiecta quidditatiue cognita.

Ex hucusque expositis intelligitur causa cur Angeli discurrere nequeant circa ea, quæ quidditatiue cognoscunt, quia scilicet per eundem, vel per eosdem actus quibus attingunt obiecta præmissarum, pariter attingunt conclusionis obiectum Cæterum quamuis actus deberent esse diuersi, adhuc non esset locus discursui; quia omnes illi actus deberent esse immediati. Etenim dum illæ species, aut vnica species excitatur vt immediate attingat obiecta præmissarum, pariter excitatur vt per cognitionem immediate attingat obiectum conclusionis. Si enim species nostræ non quidditatiuæ, quæ efficiunt præmissas, pariter sufficiunt ad eliciendam conclusionem in signo sequenti, non mirum si species quæ in Angelo sufficit ad eliciendam in Angelo cognitionem circa obiecta præmissarum nostratum, sit satis ad eliciendam immediatam cognitionem circa obiectum nostræ conclusionis. Quod autem dicamus esse vnicum actum in Angelo vel plures, parum refert in rem hanc, quoniam Angelus eadem specie impressa potest vti ad cognoscenda obiecta per vnicum actum, aut per diuersos actus; sicut eadem specie impressa potest vti adæquate, vel solum inadæquate. Apprehendimusque omnes intellectum Angelicum tantæ efficacitatis ad penetranda obiecta, quorum species habet quidditatiuas, vt stante excitatione speciei non indigeat mora aliqua reali, aut ordine signorum rationis, aut causalitatis vt adæquet per cognitionem speciem. Et ideo si recte excitetur species ad cognoscenda obiecta nostratum præmissarum, inseruiatque eadem species ad cognoscendum obiectum conclusionis non erit cur non habeat Angelus necessario sufficientem virtutem vt pro eodem signo immediate attingat obiectum nostræ conclusionis, vti nos dum discurrimus per easdem species præmissarum expedimur vt in sequenti signo post præmissas eliciamus assensum conclusionis. Idque existimamus prouenire ex perfectione speciei quidditatiuæ, quæ cum ex genere suo sit longe perfectior; quam non quidditatiua, petit etiam in modo agendi, & claritate attingendi obiectum valde superare speciem non quidditatiuam; qui excessus conuenientissime taxatur iuxta modum à nobis explicatum, variisque rationibus confirmatum. Sic etiam habitus fidei Theologicæ propter maximam ipsius certitudinem non vtitur discursu, sed efficit assensum fidei immediatum super omnia imperatum per se à pia affectione, & vtitur reuelatione, & cognitione primæ veracitatis tanquam conditionibus, per quas mysterium reuelatum fit credibile euidenter. Licet reuelatio, & prima veritas in dicendo dicantur obiectum formale, quia præcedunt cum connexione syllogistica metaphysice infallibili, vt suo loco accuratius dicetur. Quod si scientiæ per se infusæ non repugnaret discursus, neque id repugnans esset scientiæ beatæ, ac proinde Beatus videns in Deo deberet omnem perfectionem non inuoluentem imperfectionem reperiri in Deo ipso, & esse idem cum diuina natura vel virtualiter distinctam à natura, & pariter videns intelligere & amare se ipsum esse perfectionem sine imperfectione, posset discursum colligere intelligere & velle se ipsum esse virtualiter distinctum, aut indistinctum à natura Dei, & illa conclusio esset, & non esset visio beatifica, vt alibi plenius dicetur.

7. Mens D. Thomæ.

Sed vrgent aduersarij existimantes docuisse S. Thomam hanc scientiam infusam esse discursiuam, nam hoc art. 3. negat necessitatem discursus in Christo per scientiam infusam, & concedit possibilitatem discurrendi pro libito. Sunt non pauci qui hac in re refragentur D. Angelici. Verum facile explicatur de scientia infusa in tota sua latitudine, quæ comprehendit scientiam per se infusam, & per accidens: nam licet necessarium non fuerit vt discurreret per scientiam per accidens infusam, potuit tamen per illam discurrere. Colligendaque est hæc expositio non vnica coniectura. Nam primum art. 2. asserebat licet potuerit Christus per scientiam infusam intelligere independenter à phantasia, simul etiam habuisse potestatem conuertendi se ad phantasma: quod solum potest intelligi de scientia infusa in tota sua latitudine, nam per scientiam per se infusam de qua modo loquimur, non poterat Christus vti propria conuersione propter independentiam huius scientiæ à corpore, quæ exercebat suos actus saltem sicut scientia Angelica prorsus independens à corpore: alioqui etiam per scientiam beatam vteretur Christus conuersione ad phantasma. Secundo quia S. Tho. inde probat Christum per scientiam infusam potuisse intelligere cum conuersione ad phantasma, quia sensus in illo non erant frustra, quæ ratio solum probat per aliquam scientiam potuisse intelligere cum conuersione ad phantasma; ac proinde potuit per aliquam scientiam infusam cognoscere cum conuersione illa ad phantasma, quia aliqua scientia infusa erat per se comparabilis per sensus. Denique quia in hoc art. 3. probat potestatem discurrendi in Christo per scientiam infusam ex illo Matth. 17. *Ergo liberi sunt filij*, quod fundamentum probat duntaxat Christum potuisse per aliquam scientiam discurrere, & potuisse per aliquam scientiam infusam, nam illi fuit per accidens infusa scientia, quæ per sensus acquiri poterat.



DISPVT. LXIX.

De Christi scientia, tam per accidens infusa, quam per se, & de acquisita scientia.



NOMINE scientiæ per accidens Christo Domino infusæ comprehendimus etiam illam ex parte quæ cum esset naturalis ordinis non est propria hominis ante statum separationis animæ à corpore, sed potius animæ separatæ, & non solum illam quæ ministerio sensuum comparari potest: sed illam quæ independenter à sensibus naturaliter acquiri potest.

SECT. I.

An fuerit in Christo scientia naturalis infusa propria animæ separatæ?

1. FVisse in Christo Domino hanc scientiam, (quã aliqui vocant per se infusam, quamuis naturalis sit,

sit,& debita animæ separatæ,& nos cũ aliis appellamus infusam per accidens, quia debetur animæ separatæ, & acquiri potest saltem ex parte) passim pronunciant Theologi eo maximè ducti fundamento, quia Christo non solum viatori, sed etiam comprehensori, & filio Dei concedi oportebat modum cognoscendi, quem naturaliter habent animæ separatæ, quemque retinebunt cum regrediantur ad corpus. Quare hæc scientia in Christo non latius habet obiectum, quam in aliis animabus separatis, & species non sunt magis vniuersales, nisi quis existimet animam Christi Domini esse indiuidualiter perfectiorem animabus aliis, & ratione illius maioris perfectionis intra eandem speciem deberi ipsi in statu separationis aliquantulum vniuersaliores.

2. Dixi hanc scientiam ex parte dici per accidens infusam; quia ab obiectis saltē spiritualibus posset animus illam haurire per propinquitatem, & plura obiecta quæ simul indistarent, possent confluere in productionem vnius speciei, quemadmodum integer mons per modum vnius agentis eandem producit speciem in aëre vel pupilla, repræsentantem totum montem. Infunditurque per accidens illa species, quæ naturaliter posset in euentu possibili comparari ratione motus localis per quem anima appropinquaret obiecto. Est etiam satis probabile illas species in statu separationis fluere ab ipsa substantia animæ quasi per modum proprietatis; non quia animus exigat determinate potius has species quam illas, sed quia exigit actiue concurrere ad species illas, sicuti etiam exigit concurrere ad indiuiduum effectuum, licet Deus sit; qui determinat vt existat potius hoc indiuiduum, quam aliud.

Species animæ separatæ à quo efficiantur.

. Neque ex continentia quam habet in hac sententia Angelus, aut animus rationalis respectu illarum specierum licet colligere potuisse Angelum, aut animum rationalem cognoscere illa obiecta absque speciebus: nam iuxta probabilissimam sententiam etiam Angelus, & animus continent suas potentias, quin propterea possit efficere operationes vitales absque potentiis, & grauia continent impulsum, quo grauitant, & descendunt in centrum,& non possent sic descendere in centrum absque illo impulsu, & propria grauitate, & similiter ignis continet calorem cum quo in probabili sententia concurrit ad producendam substantiam, quin habeat potestatem illam producendi sine calore, & voluntas continet actum qui est causa habitus, quin possit voluntas efficere habitum sine actibus, idemque est de speciebus impressis memoratiuis, quæ procedunt ab actibus; nam actus continent illas species, quas nequit intellectus efficere independenter ab actibus & homo continet impulsum medio quo proiicit alia corpora, neque potest illa proiicere absque impulsu impresso corporibus, quæ violenter mouentur, neque se ipsum potest homo mouere sine impulsu, quamuis contineat illum impulsum, idemque est de virtute per quam vnus Angelus potest detinere alium inferiorem aut violenter trahere, quo pacto dæmones animas trahunt ad inferos. Ex quibus perspicue innotescit nullius esse efficacitatis, quæ contra hanc virtutem producendi species obiicit Albertinus tom. 1. corollariorum quæst. 8.

3. Neque omnia quæ Angelus debet producere in primo instanti debent esse à natura determināta: Nam iuxta probabilem opinionem Angelo debetur in primo instanti suæ creationis cognitio sui, & adhuc probabiliter dici potest Angelum habere potestatem ratione nimiæ attentionis ad alia obiecta remittendi aliquantulum cognitionem sui, & habendi cognitionem minus perfectā in sua quidditate, cum posset habere non hanc sed aliam perfectiorem. Instatique potest argumentum contra P. Soarium lib. 1. de Angelis cap. 7. n. 11. quoniam supponit species esse debitas Angelo pro primo creationis instanti, ita vt sine miraculo, & violentia ipsi denegari non possint. Etenim illa quæ sic debentur pro primo creationis momento non minus debent esse determinata, quam quæ fluunt à natura. Imo sub lite est an passiones dimanent in primo instanti à natura illas recipiente, à generante, & quamuis à natura fluant, adhuc Deus determinat ad hanc numero potius, quam aliam. Neque video cur virtus actiua pro primo instanti debeat respicere determinatum terminum potius, quam determinatus appetitus innatus habendi rem pro primo instanti tanquam sibi congenitam. Præsertim cum Deus in producendis illis speciebus non solum gerat munus causæ vniuersalis, sed etiam particularis inadæquate determinantis actiue nomine obiecti, quia obiecta quando existunt exigunt vt à Deo conseruentur illæ species nomine ipsius obiecti.

Neque etiam obstat quod Soarius num. 10. opponit, nimirum species intelligibiles requiri ex parte obiecti, non autem ex parte potentiæ: hoc non probat non effici inadæquate à potentia. Imò idem Author lib. 4. de anima cap. 2. docet nostrum intellectum efficere species spirituales, & ad illas causandas solùm dispositiuè determinari à phantasia. Communiterque Philosophi docent solum intellectum actiuè conseruare species absque iuuamine phantasmatis, & adhuc non admittunt intellectum solum absque specie posse efficere cognitionem, vt supra aduerti, & ostendi exemplo actuum intellectus, & voluntatis, qui proueniunt ab intellectu, & voluntate, & relinquunt species ad cognitionem illorum actuum, quin intellectus contineat immediatè & sine specie. Idemque est in sententia communi docente phantasma continere immediatè inadæquatè speciem impressam; non verò expressam dimanantem ab impressa. 4.

Existimo tamen nusquam intellectum continere species vt causam particularem adæquatam, quoniam potentia semper exigit concursum obiectiuum distinctum ab ipsa; alioqui posset dari potentia creata, quæ non egeret speciebus distinctis, cuius oppositum supra ostendimus; quoniam Angelus v gr. magis proportionatus est ad cognoscendum se ipsum,& præstandū concursum obiectiuum respectu sui, quam sunt alia obiecta respectu eiusdem Angeli vt obiectiuè concurrant ad cognitiones ipsius; nam ipse respectu sui est summe intimus, per summam communicationem identitatis, & ideò maiores vires habet vt se ipsum cognoscat quam alia obiecta, ac proinde licet respectu sui præstet concursum potentiæ & obiecti; tamen respectu aliorum obiectorum nequit gerere munera speciei, & obiecti, & consequenter non continet adæquatè speciem impressam per modum causæ particularis, neque potest dari potentia Angelica, per quam vnus Angelus cognoscat alium absque specie impressa, quia substantia Angeli solùm continet concursum obiectiuum respectu sui propter maiorem proportionem, quam habet ad se ipsum cognoscendum, quam reliqua obiecta, vt explicui disp. 61. sect. 2. num. 4. Quo fit vt Deus nomine obiecti determinet ad productionem speciei, & determinata repræsentatio huius obiecti reperta in cognitione correspondeat speciei vt procedenti à Deo per modum causæ particularis, qui attendit ad exigentias obiectorum, quæ postulant sui cognitiones 5.

An intellectus adæquate efficiat species intelligibiles.

gnitiones

gnitiones procedere, quoties immediatè eiusmodi obiecta concurrere nequeunt à qualitate, cuius munus sit concurrere, quia obiectum non potest, quæ primario ordinetur ad efficiendam repræsentationem obiecti.

6. An scientia propria animæ separatæ fuerit infusa Christo per accidens, an per se?

Cum igitur communis sententia supponat has species impressas proprias animæ separatæ, illique connaturales, fuisse infusas Christo Domino, quoniam illud miraculum, quem vocant quoad modum Deo tribuunt non humanitati Christi physicè agenti, licèt postea connaturaliter illas conseruet, eisque vtatur, dicendum est fuisse infusas per accidens, quia anima potest de se illas efficere. Quod si anima nusquam illas efficit, etiam in statu separationis, dicentur per accidens infusæ modo miraculoso, quia licet per se debeant esse infusæ, tamen per accidens fuit, vt infunderetur supernaturaliter quoad modum, vel animæ nondum à corpore abiunctæ. Scientia autem per se infusa supernaturalis, de qua in præcedenti disputatione loquebamur, neque quoad modum dicitur infusa miraculosè per accidens, quia illa supernaturalis scientia est veluti proprietas dimanans ex beatitudine essentiali, & vnione hypostatica.

7. Sunt qui negent animæ Christi ante separationem à corpore omnem scientiam distinctam à beata, & acquisita, quia per scientiam beatam cognoscebat Christus perfectius cuncta, quam posset cognoscere per alias scientias, ac proinde aliæ scientiæ præter beatam, & acquisitam videntur superfluæ. Acquisitam tribuunt Christo Domino ne sensus essent otiosi. Et hanc scientiam propiam animæ separatæ illi tribuunt in statu separationis à corpore, & deinceps; quia non conceditur ex indigentia ad cognoscendum obiecta modo perfecto, sed quia ad perfectionem cuiusque potentiæ spectat vt reducatur in actum proprium quoties eius munus in proprio genere, & ratione propter quam exigitur non suppletur perfectè per aliam formam, atqui potentia animæ Christi non exigebat reduci in illum actum ante separationem à corpore, igitur non est ante destructionem vnionis animæ Christi cum corpore concedenda Christo hæc scientia. Neque discrepant Alensis, Durandus, Gabriel, Bonauentura quos sequitur Faber hic disp. 26. & 27. dum Christo renuunt concedere scientiam obiectorum naturalium distinctam à beata, & acquisita. Minime tamen est putandum modo Christum carere hac scientia naturali independente à phantasmatibus, quia illa scientia est propria animæ separatæ, & illam non amittent animæ beatorum per reunionem ad corpus.

8. Qualiter probent aliqui fuisse in Christo hanc scientiam.

Probant nonnulli assertionem nostram, nimirum fuisse in Christo hanc scientiam naturalem propriam animæ separatæ, quoniam frustra dicitur esse potentia, quæ non reducitur ad actum. Sed contra est, quia in natura Christi Domini conceditur virtus efficiendi propriam subsistentiam, quæ nusquam reducetur in actum. Potuitque Christus præfiniri primum impassibilis, & gloriosus, & tunc potentia nutritiua nusquam posset reduci in actum. Neque potentia generatiua est frustranea in pueris beatis licet in illis nusquam potuerit reduci in actum.

9. Alij aiunt has scientias esse perfectiones valde diuersas etiam ex modo tendendi, & ideò non denegandas esse Christo. Sed adhuc est difficultas quoniam ipsi docent ex natura rei deficere humanitati Christo propriam personalitatem, licet diuinitus, (inquiunt,) possint simul terminare eandem humanitatem Christi, quin semel terminata humanitate per subsistentiam Verbi superfluit propria; quoniam altiori modo subsistit humanitas per propriam subsistentiam, sed etiam Christus altiori modo cognoscit obiecta per scientiam beatificam, igitur superflua foret hæc scientia propria animæ separatæ. Dicat quis personalitatem creatam, & increatam per ordinem ad munus terminandi humanitatem solum se habere per modum terminationis magis vel minus perfectæ absque modo diuerso terminandi: scientias verò diuersas Christi Domini pariter habere diuersos modos tendendi, & ideo posita terminatione humanitatis per subsistentiam Verbi superfluere subsistentiam creatam, quia munus in quem destinatur subsistentia creata perfectissimè suppletur per subsistentiam diuinam.

Hæc videtur idonea responsio; quam confirmo exemplo præsentiæ naturalis Christi Domini, quæ non superfluit, eo quod Christus existat in loco per præsentiam supernaturalem definitiuam: quia modus existendi in loco per præsentiam illam naturalem est longe diuersus, à modo existendi in loco per præsentiam naturalem. Imo quamuis Christus esset circumscriptiuè in loco per præsentiam supernaturalem, non ideò præcisè diceretur superflua præsentia naturalis; siquidem per vnam præsentiam corresponderet huic loco, & per aliam alteri. Dicetur tamen superflua præsentia naturalis ex vi finis in quem destinatur naturalis exigentia præsentiæ naturalis; quia solum exigit præsentiam circunscriptiuam aliquam corpus ipsum vage, vt sic quælibet pars corporis correspondeat diuersæ parti loci; quare si per præsentiam supernaturalem præstetur hoc munus satiatur appetitus corporis, qui ex modo appetendi, & finis intenti abstrahit à præsentia naturali, aut supernaturali. Sic etiam si effectus natura sua generabilis producatur per creationem censetur superflua naturalis eductio: quoniam actio generatiua non exposcitur propter se, sed propter existentiam termini, & ideo si terminus sufficienter existat ex vi alterius perfectioris actionis superfluit naturalis actio. Qua etiam ratione superflua censeri potest propria subsistentia naturæ humanæ, (licèt à nobis sit etiam ostensa implicatio terminationis simultaneæ humanitatis per propriam subsistentiam, & alienam,) quando terminatur per diuinam eadem humanitas; quia propria subsistentia ideo exigitur, vt per illam reddatur natura immediatè incommunicabilis deinceps substantiæ extraneæ, quod munus præstatur per subsistentiam diuinam terminantem humanitatem. At scientia illa naturalis propria animæ separatæ exigitur ab anima separata, vt perfecto illo modo tendendi sibi peculiari percipiat obiectum, & ideo solum censebitur superflua illa scientia, quando simili modo tendendi per aliam scientiam eadem anima percipiat obiectum. 10. Cur hæc scientia non sit superflua in Christo.

Consequenter ad hæc asseritur neque nos habere simul actum naturalem, & supernaturalem pendentem à phantasmate, & tendentem in idem obiectum eodem modo. Consequenterque putandum est supernaturales actus, quos in via elicimus, charitatis v. gr. aut temperantiæ producere habitus naturales facilitantes, & species naturales, quoniam peccator amissis virtutibus charitatis, aut temperantiæ per se infusis, manet facilis & expeditus ad eliciendos actus naturales. Quare licet concedenda sit Christo Domino scientia supernaturalis similis in modo tendendi scientiæ naturali animæ separatæ; non eliciet simul actum vtriusque scientiæ circa idem obiectum; quia præsente actu supernaturali superfluus esset naturalis actus. Oppositum tamen vt mox dicam etiam est probabilissimum. 11. Actus supernaturales producunt habitus naturales.

Potest præterea existimari ideo diuersitatem illarum 12.

Duplex sciẽtia in Christo naturalis & supernaturalis cum eodem modo tendendi in vi repræsentandi cur superflua nõsit

tum scientiarum non esse in Christo superfluam, quia conducebant ad eliciendos actus voluntatis diuertiæ honestatis, & sic augebatur laudabilitas moralis in Christo Domino; nam eius opera laudabilia in genere moris licet essent valoris simpliciter infiniti, & valor intensiue non cresceret multiplicatione actuum, quoniam quilibet actus Christi de se, & quoad sufficientiam promeretur omne præmium possibile; tamen non sunt summe honesta, & laudabilia, quoniam actus ipsius Dei sunt honestiores, & laudabiliores. Quo fit vt potuerit Christus habere simul cum eodem modo tendendi circa idem obiectum materiale & formale scientiam naturalem & supernaturalem, quia conducebant ad maiorem laudabilitatem moralem intensiuam in diuersis ordinibus. Et Christus Dominus qui perfectissime distinguebat actum naturalem à supernaturali poterat omisso actu naturali eligere actum supernaturalem.

13. *Lugus.* Lugus vero disp. 20. sect. 1. n. 7. late contendit debuisse poni in Christo Domino aliquam scientiam supernaturalem proportionatam cum modo cognoscendi naturali, quem habet anima separata; quia actus supernaturales debent esse cum naturalibus proportionati, & ideo illa scientia in claritate erat inferior scientia Angelica, quia erat omnino accommodata naturali modo cognoscendi, quem habet anima separata. Et nihilominus idem Autor sect. 2. num. 28. probat non posse in Christo, aut in nobis reperiri simul duos actus naturalem, scilicet, & supernaturalem adeo similes in modo tendendi, sicut nequit simul habere duas vbicationes quarum vna sit naturalis, & alia supernaturalis. Vnde colligit ponendam esse differentiam aliquam inter illam scientiam infusam, & scientiam naturalem vel ex parte obiecti, vel in motiuo, vel in modo attingendi illud obiectum, aut dicendum esse scientiam infusam non terminari ad cuncta obiecta naturalia quæ alias attingebantur per scientiã naturalem independentẽ à phantasia. Consequenter docet scientiam infusam Christi differre à naturali ex parte obiecti, quoniam ad plura se extendebat, quam scientia naturalis, & ex modo attingendi eadem obiecta, quia multo clarius, & distinctius attingebantur per scientiam infusam, quam per naturalem.

14. Non tamen videntur cohærentia, quæ in illis diuersis sectionibus docet. Neque ad vitanda incõmoda opus erat recurrere ad diuersitatem scientiæ infusæ, & naturalis animæ separatæ, tam ex parte obiecti, quam ex modo tendendi: nam posset dari supernaturalis scientia similis omnino illi naturali, non solum ex parte obiecti, sed etiam ex modo tendendi, licet simul esse non possent actus vtriusque scientiæ; sic enim vitantur omnia incommoda. Deinde in Christo simul esse possent illi duo actus in modo tendendi ad obiectum adeo similes, quia constituunt laudabilitas diuersi ordinis, & intensiue crescit laudabilitas multiplicatione illorum actuum, vt nuper dicebamus. In nobis autem non inueniuntur simul duo actus adeo similes in modo tendendi; quoniam vterque esset liber, & posset effici vnus non causato alio, quod aliunde nobis est impossibile, quia non cognoscimus differentiam inter actum naturalem, & supernaturalem, & ideo non possemus eligere vnum præ alio.

15. *Obiectio.* Obiici etiam potest hanc scientiã impedire perfectum vsum aliarum scientiarum, quæ necessario admittendæ sunt in Christo; nam vires animæ sunt limitatæ, & non possunt non extenuari per attentionem ad tot obiecta, & elicientiam tot actuum. Respondent aliqui elicientiam aliquotum actuum non extenuare vires ad eliciendos alios, sed quodam modo augere: quoniam volitiones eo perfectiores existunt, quo perfectiores cognitiones præcessere, sicut nobiliores præmissæ excellentiorem generant conclusionem, & simplices apprehensiones, & complacentiæ præstantiores mouent ad iudicia perfectiora, & efficaces actus præstantiores, igitur idem euenire potest in cognitionibus concomitanter se habentibus. Rationem reddunt, quia anima pollet vi communicandi simul pluribus actibus totam perfectionem, quam seorsim singulis communicare potest, quia continentia perfectionis vni actui communicandæ est diuersa à continentia perfectionis communicandæ alteri.

An perelicientiam aliquorum actuum minuantur vires potentiæ ad eliciẽdos alios.

Hæc responsio neque communibus principiis, neque propriis ipsius respondentis congruit, neque veritati. Primum constat: nam & hi qui existimant non repugnare infinitum in actu minime docent potuisse Angelum simul efficere infinitos actus, quia virtus eius est finita, & limitata, & conatu præstito in varios actus minuuntur vires ad alios, ideoque Sol in efficienda luce habet sphęram limitatam quia productione lucis extenuatur virtus. Quod si non extenuaretur virtus idem efficeret exiguum luminosum, & aliud maximum. Ideo etiam in Angelis perfectioribus ponuntur species vniuersaliores, quia simul possunt ad plura attendere quam inferiores. Nemoque concedit Angelo virtutem eliciendi simul actus non tot quin plures: quamuis loquamur de actibus diuersi generis, aut virtutem imprimendi maiorem, & maiorem impulsum in infinitum in corpus, vel spiritum. Secundum probatur; quoniam aduersarij non concedunt Christo infinitos actus, per quos cognoscat omnia futura, sed vnicum, quia maiores vires requiruntur ad efficiendum tot actus, quam vnicum dearticulate & clare repræsentantem omnia illa obiecta, ergo falso nunc aiunt animam habere vires ad communicandum simul pluribus actibus totam perfectionem quam singulis seorsim communicare potest. Illud principium nimium recedere à vero ex dictis colligi potest; quoniam ideo datur terminus certus in multitudine actuum quos naturaliter potest efficere Angelus, aut anima separata, & in multitudine specierum, quas obiectum distans emittere potest; Quare licet vnus actus possit disponere, vt perfectior alter efficiatur, hoc non est quia non minuatur virtus per exercitiũ actus perfectioris; sed quia sufficiens virtus est ex parte potẽtiæ ad vtrumque, quamuis virtus per exercitiũ extenuetur. Potestque accidere vt excitetur per cognitionem præuiã perfectior species, quæ cum æquali conatu ex parte potentiæ sufficiet, vt causetur perfectior actus. 16.

17. *Respondetur.* Nos aliter obiecto occurrimus asserentes tale esse adiutorium supernaturalium habituum Christi Domini vt exhibente intellectu aut voluntate Christi modico conatu possint actus esse perfectissimi, & innumeri: voluntas namque humana potest per se ipsam parum, vel nimium conari, & ratione comprincipij supernaturalis potest actus esse infinite perfectior, licet conatus voluntatis sit multo minor, vt fusius dixi in controuersia de gratia habituali Christi, & Deiparæ, quæ dicitur semper fuisse operata adæquando virtutem habitus supernaturalis & gratiæ habitualis, in quo plures difficiles excitari possunt quæstiones; quas ex propriis principiis curaui expedire. Sic enim corpus aliquod lucens ex parte sui æqualiter conatur, quando in aliquo passo à nullo alio agente adiutum producit

ducit lumen vt tria, quam quoties ope alterius agentis superuenientis producit in passo illo lumen vt sex; quoniam paris actiuitatis est producere tanquam partem alterius æqualis concausæ lumen vt sex, & producere absque illo adiutorio lumen vt tria. Quare licet intellectus duorum beatorum sint æquales æqualiterque conentur, si lumen gloriæ sit inæquale, visio erit inæqualis, quoniam actio totius causæ propter concursum alterius maioris virtutis cooperantis est maior. Falsumque existimo, quod nonnulli docent, nimirum intellectum, qui melius videt Deum, magis conari, & qui minus videt minus conari.

An intellectus clarius vidēs Deum, magis conetur.

18. Inquiri potest an illis speciebus naturalibus propriisque animæ separatæ vteretur Christus, dum viator esset citra miraculum independenter à phantasia. Quidam docent miraculum quidem esse respectu viatoris, vt intelligat independenter à phantasia; quoniam eius corpus non est perfectè subditum animæ. Cæterum respectu viatoris, simulque comprehensoris, nullum fore miraculum; quoniam qui permanenter est beatus, corpus habet perfectè subditum animæ. Aiuntque dependentiam à phantasia obuenire ex praua organizatione, qualitatibúsque corporeis, quæ aduersantur potestati intellectiuæ. Hæc tamen absurde dicuntur, quoniam inde fieret ex vi organizationis humanitatis Christi, quamuis non esset vnita Verbo, neque haberet visionem beatam, ipsam humanitatem futuram potentem intelligere independenter à phantasmatibus, & Deiparam ex vi suæ organizationis in ætate perfecta, secluso quouis alio dono gratuitò potuisse intelligere independenter à phantasmatibus. Impeditur quidem anima per vnionem ad corpus ne accipiat species independentes à sensibus; quia intellectus, & phantasia sibi mutuo deseruiunt, atque etiam sunt impedimento; quia dum animus acquirit statum comparandi species per sensus, amittit proportionem comparandi species independentes à sensibus. Neque hi videntur considerasse Deiparam habuisse appetitum perfectè subiectum rationi, licet nonnulla sit diuersitas inter Theologos quoad tempus in quo fomes fuit illi omnino extinctus. Cæterum licet miraculum sit in infusione specierum deseruientium ad operationes independentes à phantasmatibus: tamen vsus illarum specierum infusarum naturalis erit. Nisi quis contendat nullum interuenisse miraculum in infusione illarum specierum in humanitate Christi, quia illa perfectio ex natura rei debebatur humanitati Christi. Attamen Deiparæ miraculosè concessæ fuerunt in via species omnino independentes à phantasmatibus; speciebus tamen infusis debitus omnino erat illarum vsus.

An Christus in via citra miraculum vteretur speciebus propriis animæ separatæ.

19. Obiicies etiam positis speciebus independentibus à phantasmatibus esse miraculosum illarum vsum, dum anima vnitur corpori; quoniam anima intra corpus habet speciem sufficientem ad cognoscendam se ipsam independenter à phantasmatibus cognitione quiddatiua, & intuitiua; atqui propter vnionem ad corpus nequit vti illa specie, ergo etiam post infusionem illarum specierum est miraculosus illarum vsus dum anima non seiungitur à corpore. Respondetur animam per vnionem ad corpus impediri ne producat speciem ad se cognoscendam intuitiuè, & in statu separationis illam producit. Indiget anima specie ad intuitionem sui, quia cum sit obiectum de se indifferens vt sit proportionatum, vel improportionatum ad sui intuitionem, indiget aliquo determinatiuo ratione cuius fiat obiectum proximè proportionatum, quod determinatiuum est species.

Obiectio.

Diluitur.

Secundò respondetur animæ non deberi concursum ad cognoscendam se ipsam intuitiuè donec habeat statum idoneum ad cognoscenda quidditatiuè, & intuitiuè alia obiecta spiritualia; quia dum acquirit statum comparandi species per sensum priuatur proportione aliter percipiendi obiecta, quousque acquirat statum in quo debeantur illi species independentes à sensibus, & constituitur in ratione obiecti proportionati per abiunctionem à corpore, vel per speciem relictam ab actu quo se intuitiuè cognouit in statu separationis, posita tamen illa specie intuitionis sui redditur ipsa anima obiectum proportionatum licet vniatur corpori, quia intentionaliter, seu in specie habet statum separationis. Quare quoties anima habuerit speciem independentem à phantasia poterit connaturaliter vti illa specie absque dependentia à phantasia, quia intentionaliter habet respectu illius obiecti anima statum separationis. 20.

SECT. II.

De scientia Christi per se acquiribili, dependente in vsu a phantasia.

Loquitur de scientia quam homines ministerio sensuum instructione, & labore possunt adquirere, quam fuisse in Christo docent communiter Theologi. Nam sicut in ipso fuerunt cæteræ operationes humanæ Viatoris propriæ, vt crescere, augeri dependenter ab alimento, loqui in ætate idonea, moueri cum corporis defatigatione; ita & intelligere dependenter ab organis, & sensibus cum labore, & consumptione spirituum. Concertatio inter Theologos est an hæc scientia fuerit Christo habitualiter per accidens infusa, sicut infusa fuit Protoparentibus, & Salomoni? 1.

Fuerit ne hæc scientia infusa Christo.

Christus accepit hanc scientiam per infusionem. Conclusio.

Hæc assertio est contra P. Vasquez disp. 55. Metracium disp. 30. Petrum Hurtado disp. 56. illam tamen protegunt P. Suarez disp 30. sect. 1. Bernal disp. 37. sect. 1. Lugus disp. 22. sect. 1. Gaspar Hurtado disp. 8. difficult. 22. num. 82. Qui non negant Christum habuisse scientiam experimentalem propriis actibus comparatam & colligitur ex illo Heb. 5. vers. 8. *Cum esset Filius Dei didicit ex his, quæ passus est, obedientiam,* quia scilicet experimento nouit, quam graue sit obedire vsque ad mortem, & mortem crucis. Simile est illud Hebr. 4. v. 15. *Non habemus Pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris tentatum autem per omnia.* Et licet prima intuitio intellectualis & experimentalis non sit scientia, quia non cognoscebat iudicatiuè, sed purè apprehensiuè, si acti per sensus apprehendimus obiecta; tamen iudicium certum, & euidens propriè & strictè est scientia; quoniam Deus strictâ scientiâ seipsum cognoscit, & futura cognoscit in se ipsis per strictam scientiam. Quare propria scientia non debet solum accipi pro cognitione euidenti conclusionis deducta ex alia principiorum cognitione, vt accipi solet à Philosophis cum eam volunt diuidere contra intellectum, sapientiam, prudentiam, artem. In Christo etiam erat scientia experimentalis discursiua, quia vti nos per species deriuatas per sensus discurrimus, ita & Christus. 2.

Hebr. 5.

Hebr. 4.

Hanc conclusionem probat primo Bernal cum aliis; quia Christus saltem *factus annorum duodecim,* habuit vniuersas & singulas scientias, & artes naturales; 3.

Probatur à P. Bernal.

turales, atqui non potuit propria industria intra illud tempus acquirere, cum vix sufficiat vnius hominis vita ad vnam scientiam perfecte adquirendam, igitur in adquirendis scientiis adiutus fuit Christus speciali Dei prouidentia, & concursu extraordinario indebito, igitur non est cur negetur Deum illas scientias infudisse; quoniam non potuit vitæ decursu Christus sibi acquirere species omnium rerum. Non videtur admodum efficax hoc fundamentum, quoniam respondebunt aduersarij non oportuisse Christum per hanc scientiam cognoscere omnia, sed multo plura, quamuis alius homo naturaliter cognoscere posset ob præstantiã sui ingenij, quo perspicacius ex vnico principio plures conclusiones, & ex vno effectu melius causam penetrabat. Neque probat aduersarius Christum ab anno ætatatis duodecimo perfectissime omnes scientias habuisse, si loquamur de his scientiis, quæ ministerio sensuum acquiri possunt, licet omnes illas veritates per aliquam scientiã nouerit.

Non satis efficaciter.

3. Secundo respondetur potuisse Christum breui tempore illas scientias, & artes comparare; quoniam ex notitia comparata per sensus, & alia notitia scientiæ per se infusæ poterat elicere conclusionem, & quia per scientiam infusam omnia obiecta naturalia illi erant oblata, potuit mira celeritate ex notitiis comparatis per sensus, & notitiis scientiæ infusæ plurimas conclusiones elicere, seu conclusionem vnicam quæ æquiualeret plurimis. Præsertim cum à notitia infusa semper iuuaretur, ne falsum pro vero assumeret, & ingenij perspicacitas esset maxima.

4. Arguit præterea cum aliis idem author. Virtutes naturales morales, seu per se acquiribiles Christo Domino fuerunt infusæ, ergo etiam virtutes intellectuales naturales. Dices, antecedens esse falsum quia virtutes morales naturales sunt idem cum speciebus impressis, ac proinde cum scientiis naturalibus, de quibus controuertitur. Vel si ab speciebus impressis differunt, erit eadem vtrarumque ratio. Sed contra opponit, antecedens communiter tradi à Theologis, quod rursus confirmat disp. 31. sect. 2. n. 30. quoniam Adamus eo quod esset caput morale nostrum eas virtutes accepit ex infusione, ergo Christus potiori iure illas habuit infusas etiam à primo momento incarnationis suæ. Addit parum philosophicum esse existimare virtutes naturales voluntatis identificari cum speciebus impressis seu habitibus scientiarum.

Alia eiusdem probatio.

5. Neque nimium vrget hoc argumentum, quia licet virtutes intellectuales vt pure intellectuales & quatenus differunt ab speciebus per actus voluntatis comparatis differant à virtutibus moralibus: tamen virtutes morales acquisitæ, iuxta sententiam, quam multis roboraui in Philosophia non differunt ab speciebus ex crebra repetitione actuum voluntatis orta; nam ex frequentatione actus virtuosi generantur species repræsentantes modo viuido illos actus, & ipsorum obiecta, & ab speciebus dimanãt illæ apprehensiones viuidæ & complacentiè inclinantes in illos actus nusquamque immediatè inclinamur in actus liberos nisi à cognitionibus & complacentiis, quia pondus nostrum est amor noster, & trahit sua quemque voluptas. Quo etiam pacto per diuinam gratiam iuuamur, & trahimur ad consensum. Propter hæc non asserimus Christo non fuisse infusas virtutes etiam naturales morales, quæ propriæ sunt animæ separatæ, quoniam infusæ fuerunt illi species, quæ modo illo viuido inclinant in actus huius, aut illius virtutis: non autem species, quales deriuantur per actus virtuosos, & inclinant in actus similes mediis cognitionibus, & complacentiis, quemadmodum passiones animi inclinant in actus prauos, & illustrationes, & affectiones immissæ ab Spiritu Sancto pertrahunt animum in consensum honestum.

Inualida.

Virtutes morales acquisitæ non differũt ab speciebus relictis ab actibus virtutis.

Alij vero aliter respondent argumento concesso antecedenti, & negata consequentia, assignantque discrimen quoniam scientia acquisita exerceri nequit absque ordine ad phantasmata, & ideo non debuit illa scientia infundi in ætate infantili in qua organum phantasiæ nondum est idoneum ad efformanda phantasmata: At virtutes acquisitæ exerceri possunt etiam absque ordine ad phantasmata regulatæ per scientiam infusam, quæ non pendet à phantasmate. Quare iuxta hanc responsionem non præcisè infusæ sunt virtutes morales Christo Domino propter suam perfectionem, sed quia in modo operandi non habebat Christus impedimentum in infantia supposita infusione scientiæ infusæ naturalis, & propriæ animæ separatæ: at illa scientia acquisita non erat idonea exercere suos actus in illa ætate infantili. Et licet infusio illarum virtutum moralium naturalium non fuerit debita humanitati Christi secundum se, tamen supposita infusione illarum simul cum infusione prædictæ scientiæ propriæ animæ separatæ vsus illarum virtutum erat connaturalis, & sic vitantur nonnulla incommoda, quæ obiicit Bernal supra. 6.

Nonnulla tamen sunt, quæ hanc responsionem difficilem reddunt. Etenim quemadmodum in Christo Domino ponitur duplex scientia naturalis altera independens à phantasia, altera ab illa pendens, ita duplex genus virtutum moralium naturalium in ipso videtur admittendum; nam scientia per se pendens à phantasmate dirigit ad actus voluntatis per se etiam pendentes à phantasia, & sciẽtia independens à phantasia dirigit ad actus voluntatis minime pendentes à phantasmatibus. Sic etiam actus scientiæ spiritualis non dirigit nisi ad amorem spiritualem, & cognitio materialis ad amorem materialem, sicuti cognitio supernaturalis non dirigit ad amorem naturalem, neque naturalis cognitio ad supernaturalem amorem; quia sicut cognitio impellit ad amandum, ita ad amorem sibi proportionatum. Omnisque vitalis dispositio quæ immediate impellit ad actum alium vitalem, non dirigit, aut impellit nisi ad actum vitalem eiusdem ordinis: alioqui apprehensiones materiales dirigerent ad spirituale iudicium, & naturales ad supernaturalem amorem, & amor naturalis rei absentis causaret supernaturale desiderium illius, & supernaturale gaudium. Petunt igitur tendentiæ vitales, quæ inter se seruant aliquam immediatam subordinationem, vt sint intra eundem ordinem; alioqui simul & semel materiale gaudium causaretur ab amore spirituali, & alio materiali, & spirituale gaudium à materiali amore, & alio spirituali, & supernaturalis actus procederet à duplici cognitione, naturali, scilicet, & supernaturali & idem amor simul procederet à scientia naturali independente à phantasmate, & altera naturali per se pendente à phantasmatibus. 7.

An sicut sit Christo datur duplex genus scientiæ naturalis debeat quoque dari duplex genus virtutum naturalium.

Cognitio supernaturalis non dirigit ad amorem naturalem.

8. Hæc procedunt quando vnus actus vitalis ratione sui adæquate mouet & impellit ad alium actum vitalem, qui tendat ad rationem formalem repræsentatam per priorem actum, aut amatam: secus si non sit ratio sufficienter mouens, aut solum determinet sub alia ratione formali. Etenim ex vna præmissa naturali, & altera supernaturali oritur naturalis conclusio, & actus imperij supernaturalis poterit efficaciter imperare naturalem actum honestũ respicientem aliud motiuum intrinsecum; quia tũc imperiũ ita determinat ad illum actum, sicuti aliud imperium

imperium immediate determinat ad actum exteriorem, quia non determinat mouendo voluntatem vt amplectatur alio modo bonitatem amatam per imperium, & ideo non determinat mouendo, sed necessitando, vti aliæ causæ non vitales necessitant ad actum externum, verbi gratia, impulsus ab alio agente immissus necessitat ad motum localem. Attamen licet voluntas supernaturalis recte imperare possit modo dicto actum naturalem; non tamen econtra naturalis actus potest imperare actionem supernaturalem, quoniam imperium illud est in ordine inferiori. Ratio est quia virtus naturalis non concutit ad aliquid supernaturale nisi eleuetur; imperium autem non eleuatur in genere imperij; quia se ipso absque alio iuuamine præstat munus imperij. Ideo etiam præmissa naturalis non concutrit ad actum supernaturalem, licet supernaturalis præmissa simul cum alia naturali concurrat ad actum naturalem. Quod si naturalis actus posset imperare actum supernaturalem, in illo naturaliter cognosceretur euidenter ab Angelo aliquid supernaturale, quia naturaliter ipse, & efficacia ipsius cognosceretur. Similiter etiam ex præmissis naturalibus posset colligi conclusio supernaturalis vt talis, si quis naturali cognitione sciret se in hoc instanti eliciturum aliquem actum supernaturalem, & alio actu naturali cognosceret, se solum habiturum tres actus, & eliciturum conclusionem ex præmissis, statim inferret conclusionem supernaturalem reflectentem supra se.

Non tamen econuerso.

9. Tertio probant nostram conclusionem non pauci, & cum ipsis præfatus Auhor quoniam scientia hæc, de qua differimus infusa fuit Adamo, ergo & Christo. Respondetur negando consequentiam; quoniam Adamus non habuit aliam scientiam à qua iuuari posset ad rite pro tunc obeundum munus suum: Christus vero habuit alias scientias. Conditusque fuit Adamus in ea ætate, cui prædicta scientia debita erat vt rite obiret munus suum, ad quod statim fuit electus tanquam huius vniuersi Dominus, & Monarcha.

Tertia aliorum probatio. Inermis.

10. Melius probatur conclusio; quoniam ideo conceditur illi scientia naturalis propria animæ separatæ; quoniam Christus non solum erat viator, sed etiam comprehensor, & illa perfectio est propria comprehensoris: at ratio ista æque probat infusam fuisse Christo Domino hanc scientiam per se adquiribilem, quoniam in comprehensoribus reperitur, qui habent scientias naturales cum omni perfectione connaturali, & proportionata intellectui cuiusque, sicut habent scientiam propriam naturalem animæ separatæ. Christus etiam licet non habuerit beatitudinem corporis dum viator esset, habuit beatitudinem animæ, ac proinde debemus considerare beatitudinem animæ omnium bonorum aggregatione perfectam nisi aliunde propter finem nostræ salutis consideremus illi statui defecisse aliqua bona, vt sacra pagina, Patres, & rationes suadent, sed potius plura suadent non defuisse Christo hanc perfectionem, sicut illi non defuit scientia propria animæ separatæ. Ea vero quæ obiici possunt in sequenti §. commodius diluemus, vbi hanc doctrinam iterum confirmabimus.

Legitima probatio.

Ab instanti suæ conceptionis accepit Christus hanc scientiam per infusionem.

Conclusio hæc est etiam contra Lugum supra docentem hanc scientiam fuisse à Deo infusam non ab exordio suæ conceptionis, sed in adulta ætate non totam simul, sed temporis decursu, iuxta dispositionem organi phantasiæ, quæ ad vsum huius scientiæ concurrere debebat: sic enim in qualibet ætate Christus habuit scientiam omnium earum rerum, quæ in tali ætate homini inesse poterat, & consequenter intelligitur Christum in hac scientia vere profecisse, sicut vere profecit in ætate iuxta illud Luc. 2. *Iesus proficiebat sapientia, & ætate.* Nunquam tamē fuit in tali dispositione vt ab aliqua creatura in hac scientia doceri potuerit: quoniam in nulla ætate fuit capax alicuius incrementi huius scientiæ, quod non fuerit illi diuina virtute infusum. 11.

Lugus.

Huic cognitioni opponit Bernal disp. 37. sect. 1. num. 9. quia non est cur potius Christo fuerit infusa ab instanti conceptionis scientia animæ separatæ, quam hæc scientia hominis viatoris. Respondebit tamen hic author, dum aliunde non restauratur impugnatio, scientiam propriam animæ separatæ licet miraculose fuerit infusa, tamen facta suppositione infusionis, connaturaliter exercuisse suos actus in ætate illa infantili: at vero scientiam hanc, quam versamus, non potuisse connaturaliter habere proprium vsum post infusionem sed spectandum fore, donec organa phantasiæ dispenerentur, quemadmodum neque ambulabat donec haberet crura grandiuscula, & idonea ad gressum. Multa videtur obiicere Bernal contra hanc responsionem, quæ illam non expugnāt. Et quamuis ipse non semel doceat Deum corroborasse phantasiam Christi, vt in illa tenera ætate eliceret operationes per se pendentes à phantasia, tamen neque illam confortationem phantasiæ explicat, neque negat adhuc facta infusione scientiæ illius habitualis, vsum illius seu scientiam actualem esse miraculosam quoad modum, & falso supponit vsum illius scientiæ naturalis propriæ humanæ separatæ esse miraculosum quoad modum etiam supposita infusione scientiæ habitualis. 12.

Bernal.

Nos insistendum censemus prædictæ paritati scientiæ naturalis propriæ animæ separatæ, quam aduersatius admittit infusam Christo à suæ conceptionis exordio, & contendimus etiam scientiam istam pendentem à phantasmatibus à momento suę conceptionis debere Christo infundi, quia facta suppositione infusionis illius, vsus siue actualis scientia non erat Christo Domino miraculosa. Pro huius declaratione suppono scientias naturales hic acquisitas perseuerare in patria in animabus separatis vt cum communi sententia Theolog. probat Salas to. 1. in 1. 2. tract. 2. disp. 6. sect. 8. docens species intelligibiles, licet in sua productione pendeant à phantasmatibus, secus in conseruatione, & minime pendere etiam in vsu connaturali illarum nisi in statu coniunctionis cum corpore corruptibili; ac proinde posse connaturaliter in statu beatitudinis illas species, aut etiam habitus reduci in actum secundum. Sed neque vnio ad corpus corruptibile erit impedimentum ad vsum illarum specierum independenter à phantasmatibus, quia sicut per dotē agilitatis disponitur organū potētię loco motiuæ ad obedientiā, ita per dotē luminis glorię disponitur intellectus ne indispositio organi phantasiæ 13.

Conclusionis probatio.

Scientiæ acquisitæ in Via permanent in Patria.

Kk impe

impedimento ſit vſui ſpecierum, vel ſaltem poſſibilis erit qualitas id muneris præſtans, quæ debita ſit lumini gloriæ, ita vt poſito illo dono poſſint ſpecies, quæ non generantur niſi dependenter à phantaſmatibus, prorumpere in actum ſecundum, quamuis phantaſia ſit incapax eliciendi ſuas operationes. Sic etiam plures dicunt Adamum in ſtatu Innocentiæ ſupernaturali dono veluti aureo freno continuiſſe rationi ſubiectam partem inferiorem, & putant nonnulli fomitem fuiſſe in B. Virgine extinctum per qualitatem inhærentem exigentem naturâ ſuâ extrinſecam Dei prouidentiam impedientem inordinatos motus appetitus. Quare veriſimile eſt ipſam vnionem hypoſtaticam ratione ſui exigere actualem concurſum illarum ſpecierum, etiam pro tempore, pro quo phantaſia nequit operari; quoniam ſpecies illæ, vt dixi, in vſu non pendent à corpore, & corpus non valet illarum vſum impedire, quando ſuppoſito ratione ſui debentur aliæ excellentiores cognitiones independentes à phantaſmatibus, & quia huic homini conſtituto ex humanitate iſta, & perſonalitate diuinâ conſiderato ſecundum ſe debetur excellentiſſima notitia obiectorum independens à phantaſmatibus, etiam debetur vt ſpecies infuſæ per ſe acquiribiles, quæ de ſe poſſunt operari non operante phantaſia, operentur quamuis anima vnita ſit corpori, in quo organum phantaſiæ nondum erat perfectè diſpoſitum ad generandas notitias, quæ diſponunt ad perfectas cognitiones intellectuales.

15. Impedit læſio phantaſiæ rectum vſum specierum, quas quis comparauit, prius quam in amentiam incidiſſet, quoniam praua diſpoſitio phantaſiæ efficit vt intellectuales ſpecies nuſquam rectè excitentur, quemadmodum neque idoneæ excitantur per ſomnium. At non obſtante illa tenera ætate Chriſti, ratione cuius organum phantaſiæ nondum erat perfectè diſpoſitum ad functiones humanas mediis quibus gignuntur ſpecies ſufficientes ad iudicium & diſcurſum, habebat in ſua poteſtate Chriſtus rectè excitare illas ſpecies, & per ſuam voluntatem determinare illas vt tali modo tenderent in obiecta: nam per ſcientiam beatam, & infuſam etiam naturalem, propriamque animæ ſeparatæ cognoſcebat illas ſpecies & modum quo poſſent excitari, ſeu applicari ad concurrendum, quamuis per phantaſiam non excitarentur, & ideo poterat vti illis ſpeciebus, quamuis phantaſiæ organum nondum eſſet idoneè diſpoſitum ad præfatas operationes.

16. Hæc ſi vera ſint, efficaciſſime probatur aſſertio ex ſcientia propria animæ ſeparatæ, quàm Chriſti anima exercuit in infantili corpore; nam ſtatus animæ ſeparatæ diſtantior erat tunc quoad tempus, & hoc non obſtante conceditur animæ Chriſti ab initio incarnationis Verbi operatio propria ſolius animæ ſeparatæ: ergo non eſt cur Chriſto negemus ab exordio ſuæ conceptionis operationem propriam ſolius ætatis adultæ.

Aliquam ſcientiam acquiſiuit Chriſtus proprio labore & induſtria.

17. Vt id explicem ſuppono Chriſtum non habuiſſe à primo inſtanti ſuæ conceptionis intuitiuas ſpecies per ſe acquiribiles pendentes à phantaſmate, & immediatas ſine diſcurſu adquiribiles illorum ſingularium obiectorum, in quorum intuitionem per actus ſenſuum externorum poſtea venit. Ratio eſt quia ſi Chriſtus miniſterio ſenſuum non comparaſſet illas ſpecies inferretur vis multis cauſis naturalibus, ne ſenſus externi, & interni ſua munia exequantur. Etenim ſicuti naturale eſt vt præſente obiecto ſenſibili deriuetur ſpecies in ſenſum externum, vt ſic exterior ſenſus ſenſationem eliciat, ita quoque connaturale, vt per externam ſenſationem tranſmittatur ſpecies in ſenſum internum, & tandem media interna ſenſatione phantaſiæ tanquam diſpoſitione producatur ſpecies intelligibilis, igitur ſi de nouo producitur illa ſpecies intellectualis non erat alia omnino ſimilis in eodem intellectu antea producta: alioqui poſtea ſimul eſſent duæ ſpecies, & duæ ſcientiæ eiuſdem rationis de eodem obiecto, & conſequenter alterutra erit ſuperflua propter rationem ſupra traditam, non quia repugnent ſimul duo accidentia ſolo numero diſtincta in eodem ſubiecto, (quoniam in eodem medio inueniuntur ex. gr. quatuor ſpecies intentionales ſolo numero diſtinctæ, quarum ſingulæ repræſentant ſingulas albedines horum quatuor parietum,) ſed quia in idem obiectum tenderent illæ ſcientiæ, & eodem modo, quin deſtinarentur ad diuerſa munia in modo tendendi, quemadmodum diuerſum eſſet munus duplicis ſpeciei impreſſæ eiuſdem obiecti ſi duo ſpecula è regione opponantur.

Hoc poſito aſſerimus cognitiones has intuitiuas deriuatas per ſenſus ſimul cum aliis cognitionibus ſcientiæ per ſe infuſæ, aut per ſe adquiribilis cauſam fuiſſe plurium concluſionum, quas Chriſtus decurſu temporis eliciebat, & ex illis principiis diſcurrebat iuxta perſpicacitatem ſui ingenij in tali ætate, & ſic iuxta varia ætatis incrementa, varia quoque habuit incrementa diſcurſuum, quæ ſingulis ætatibus correſpondebant, & ſic exponimus illud Luc. 2. *Ieſus proficiebat ſapientia, & ætate*: vbi eodem modo dicitur profeciſſe ſapientia, & ætate, vt notat lib. de Incarnationis Domini Sacramento cap. 7. Hoc ſignificat Cyrillus Alexandrinus lib. 10. Theſaur. cap. 7. inquiens: *Naturalis quædam lex facit vt non ſubito, nec in breui tempore, ſed paulatim ſecundum profectum corporis, in ſapientia etiam, omnique virtute homo proficiat. Verbum igitur Dei quod factum caro deſcribitur, quamuis ſapientia, & virtus perfecta Patris ſit; tamen quoniam ſe verè factum hominem oportebat oſtendere, non præter naturam hominum, ſed ſecundum naturam paulatim creſcente corpore, paulatim quoque ſapientior videbatur*, quia ſcilicet in ſapientia aliqua creſcebat poſtea; quoniam propter ætatem non erat organum idoneum tali tempore, ad tot, & tam ſubtiles ſpecies deriuandas ad diſcurſus efficiendos, & incremento ætatis reddebatur Chriſtus magis diſpoſitus ad plures, ſubtilioreſque diſcurſus eliciendos attenta diſpoſitione organi phantaſiæ, quia per ſenſus ſpecies poſtea deriuabantur magis proportionatæ ad illos diſcurſus. Quo etiam ſenſu aiebat Athanaſius lib. 4. contra Arianos circa finem: *Non ſapientia quatenus ipſe ſapientia eſt, progreſſus fecit; ſed humanitas in ſapientia profecit, tranſcendens paulatim humanam naturam, deificata nimirum, & organum ſapientiæ facta.* Vbi ſupponit humanitatem paulatim profeciſſe in ſapientia. Magis tamen rationem explicat Hieronymus ad illa verba Lucæ 2. *Ieſus proficiebat ſapientia & ætate*, ſub verbis iſtis: *Vt ſecundum hominem crederes dictum. Ætas enim non Diuinitatis, ſed corporis eſt, ergo ſi proficiebat ætate hominis, proficiebat ſapientia hominis. Sapientia autem ſenſu proficit, quia à ſenſu ſapientia.* Quibus poſtremis verbis expreſſit cauſam cur per incrementa ætatum profecerit ſapientia; quia ſcilicet *à ſenſu ſapientia*, & organum ſenſus incremento

18.

Qualiter Luc. 2. dicatur quod Ieſus proficiebat ſapientia.

Cyrill.

Athan.

Hieron.

mento ætatis disponebatur vt ab illo sensu dimanaret sapientia. Augustinus lib. 3. contra Maximum cap. 23. docet Iesum *cum ætate & sapientia profecisse.* Secundumque hanc scientiam aliquid in infantia nesciebat, quia plura obiecta nouo modo postea cognouit, vt optime declarat Fulgentius lib. 1. ad Trasimundum cap. 8. inquiens; *Anima igitur humana, quæ rationis capax naturaliter facta est, bonum, malumque in infante Christo nescire dicitur, quæ secundum euangelicam veritatem, in puero Iesu sapientia, & gratia profecisse narratur.* Qui sic tandem ex euangelicis verbis concludit: *Nam sicut carnis est ætate proficere: sic animæ sapientia, & gratia profecisse.* Quare fatendum est etiam profecisse gratia, quoniam paulatim habuit supernaturales habitus, seu species inclinantes ad actus virtutum moralium supernaturales, & pendentes à phantasia. Legantur etiam S. Laurentius Iustinianus lib. de casto connubio Verbi, & animæ, Beda citatus à Glossa in prædictum locum Luc. 2.

August.

Fulgent.

19. Conformisque est hæc veritas Conciliis. Nam Ephesinum in 1. part. in quadam oratione Cyrilli Alexandrini de recta fide ad Reginas admittit in Christo humanæ sapientiæ profectum. Quem etiam admittit in 3. part. in quoddam Scholio Cyrilli de vnigeniti Incarnatione cap. 13. fine, *Ergo corporale,* (inquit,) *est augmentum: & profectus gratiæ & sapientiæ humanitatis magis mensura conuenit.* Neque possunt hæc verba exponi de sola manifestatione externa scientiæ; non verò de vero scientiæ incremento, vt constat ex eodem Cyrillo in lib. posteriori de recta fide ad Reginas cap. 3. his verbis: *Nihilominus non dicimus quod ignorauerit, sed quod præexistente diuina cognitione etiam per ipsam experientiam voluit discere.* Si ergo ipse Christus discere voluit, ergo quoad se nouam adquisiuit scientiam. Quod apertissimè declarat translatio nostri Theodori Peltani, qui tom. 1. Concilij Ephesini cap. 6. ita scribit. *Neque tamen dicimus, ante quicquam omnino eorum omnium ignorasse, sed scientia diuina quam obtinebat, eam quoque notitiam, quam affert experientia accessisse,* vbi docet accessisse hanc scientiam prout illam adfert experientia.

Conc. Eph.

20. Ita primo intelligendi sunt Patres qui Christo tribuunt ignorantiam, vt Ambrosius lib. de Incarnat. Domin. Sacramento cap. 7. dicens: *Quod adhuc non didicit ignorat:* nam his verbis non tribuit Ambrosius ignorantiam simpliciter animæ Christi; hoc enim lib. 5. de fide cap. 7. negat, sed solum negat carentiam scientiæ ortum trahentis à sensu. Quo etiam sensu aliqui Patres admisere in Christo ignorantiam iudicij id est carentiam scientiæ per quam alios docere posset, licet P. Vasquez disput. 51. cap. 1. existimet Cyrillum lib. 9. Thesauri cap. 4. & aliis in locis, Athanasium serm 4. contra Arianos in ea fuisse sententia, vt negarent humanitati Christi scientiam diei iudicij. Verum alienos esse hos Patres ab illa sententia constat ex eodem loco Athanas. vbi pag. 127. colum. 2. ita loquitur: *Atque ipsa series lectionis ostendit filium Dei illammet horam probe scire, vbi enim dicit, ne filius quidem; ibi discipulis recenset ea, quæ diem illum antecedunt, dum dicit ista, & ista futura sunt, iam qui ea, quæ diem illum antecedunt eloquitur, omnino in cognitione sua diem habet, quæ post res pronunciatas subsequutura est.* Cum igitur Christus secundum humanitatem illa loqueretur, & sciret signa antecedentia, etiam qua homo erat sciebat diem iudicij. Eodem modo loquitur Cyrillus lib. 9. Thesauri. Sic etiam explicandi sunt Damascenus lib. 3. cap. 21. & Nazianzenus orat. 36. dicentes Deum

Exponuntur PP. tribuentes Christo ignorantiam.

Ambros.

D. Athanasius scientiã diei iudicij humanitati Christi non negauit, vt falsò putat Vasq.

assumpsisse naturam ignorantem, & Augustinus, qui 1. de peccat. meritis cap. 57. ponit in Christo infante aliorum puerorum ignorantiam, id est carentiam naturalis scientiæ, quæ nititur experimentis.

In subsidium nostræ assertionis refert P. Salas tom. 1. in 1. 2. tractat. 2. disput. 6. sect. 9. num. 32. Ambrosium 2. de fide ad Gratianum cap. 3. & cum eo VI. Synodus Act. 8. non longè à fine dicentem illis verbis Matth. 26. *Pater si possibile est,* Christum vt hominem dubitasse. Hoc tamen nequit nobis patrocinari; quia certum Christum non ignorasse ante beneplacitum Patris, aut futura, vt monstrant verba Pauli ad Hebr. 10. vers. 5. 6. & 7. ex Psalm. 39. *Ideò ingrediens in mundum dicit: Hostiam, & oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi. Holocaustomata, & pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi: Ecce venio: in capite libri scriptum est de me, vt faciam Deus voluntatem tuam,* quæ verba de Christo in primo Incarnationis momento intelligit D. Angelicus, cum aliis tam scholasticis, quam expositiuis. Idem confirmant cuncta alia quibus postea ostendemus Christo innotuisse præceptum Patris de subeunda morte in redemptionem humani generis, vt illud Ioann. 10. vers. 18. *Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eam à me ipso, &c. Hoc præceptum accepi à Patre meo.* Sed neque potest esse dubium eo quod sit defectus vnius scientiæ, si per aliam scientiam euidentissimè cognoscatur obiectum. Quare verba Ambrosij, & Concilij non exiguam difficultatem præ se ferunt. Verba Concilij sunt: *Vt homo igitur dubitat, vt homo turbatur.* Et postea actione 10. *Quando autem dixit si potest fieri transeat a me calix iste, &c. Non sicut ego volo, sed sicut tu: nihil aliud ostendit nisi quia carnem verè indutus est timentem mortem. Mortem enim timere, & dubitare, & anxiari illius est.* Respondeo ex his verbis Concilij non exiguas vires accipere argumentum quo toties probaui pro signo illo, quo Christus intelligebatur orationem illam fundens: *Pater si possibile est,* præscindi ex parte intellectus Christi Domini ab absoluto beneplacito Patris: Christus namque illud cognoscens nusquam de eius adimpletione dubitauit, non igitur pro illo signo positiuè illud nouit, sed ab illo præscindebat, & ideo locus fuit vt debitare possit an beneplacitum Patris esset, vt absolutè poneret animam pro nobis, necne. Si enim certo nouisset Deum velle vt vitam effunderet in redemptionem humani generis, non diceret *Pater si vis transfer calicem istum,* nam qui certo nouit conditionem non esse ponendam non petit aliquid sub illa conditione. Præcisio autem à certa notitia beneplaciti Patris locum præbet dubitationi, quamuis in illo instanti reali pro signo sequenti intelligatur positiuè scientia, quæ incompossibilis esset cum illo dubio si pro signo priori positiuè intelligeretur, & quæ in omni alio instanti reali pro quo primo intelligatur illa scientia, non poterit non impedire existentiam illius dubij.

21. Christus vt homo nunquam dubitauit positiuè.

Psalm. 39.

Ioann. 10.

Explicatur locus difficilis VI. Synodi.

Qualiter Christus Patrem orans, de eius beneplacito dubitauerit.

Non posse dubitationem illam, seu hæsitationem versari circa eligendam, vel non admittendam mortem ex suppositione notitiæ diuini beneplaciti, & præcepti de non declinanda morte est certo certius: quoniam illa dubitatio circa executionem rei magis Deo placentis esset imperfectio, & esset etiam peccaminosa, quatenus vel dubius hærebat animus erga adimpletionem, vel non adimpletionem præcepti; quemadmodum peccat quicunque dubitat de committendo, vel non committendo aliquo peccato; nam illud dubium includit aliquam voluntatem, qua quis vult 22.

KK 2 non

non se determinare ad carentiam illius peccati, quia peccatum illud aliquo modo ipsi placet, & quasi in æquilibrio ponitur actualis affectio voluntatis circa peccatum, vel carentiam peccati, estque valde dissimile hoc genus dubitationis, præcipuè spectantis ad effectum voluntatis, alteri dubio purè intellectuali, quo quis reflexe iudicat se neutri parti posse assensum præbere cum sufficienti fundamento.

23. *August.* Ex his etiam colligi potest responsio ad alia verba Augustini in id Psalmi 21. *Quare dereliquisti me?* asserentis Christum locutum fuisse vt ignorantem causam suæ derelictionis; non quia illam non nouerit absolutè, sed quia pro signo aliquo, pro quo intelligebatur proferre illa verba præscindebatur à tali scientia, quæ præcisio non est propriè ignorantia, sed quia locum præbere potuit dubitationi dicitur ignorantia secundum quid.

24. *Christus proprio labore & industria discurrebat?* Neque solum ætatis incremento acquisiuit de nouo Christus scientiam illam experimentalem quoad prima principia, & intuitiones immediatas obiectorum, sed positis principiis mira celeritate propter ingenij sui acumen discurrebat. Non enim est negandum Christum exercuisse operationes intellectuales, quas alij viatores exercent, & non sunt incompossibiles cum statu comprehensoris, quem simul Christus habebat. Præsertim cum & alij beati post resurrectionem non sint priuandi exercitio horum operum, qui exercebunt actus sensus interni, & appetitus sensitiui, eo quod mediis sensibus exterioribus adquirent species ad vsum sensus interni, & appetitus, vt notat P. Salas tom. 1. in 1. 2. tract. 2. disp. 14. sect. 14. Qui etiam disp. 6. sect. 9. docet connaturalius esse vt beati propriis actibus hos habitus scientificos acquirant cum inæqualitate orta ex cuiusque capacitate. Et quamuis in beatis post resurrectionem, non admitteretur hic discursus, & modus acquirendi scientiam, deberet concedi Christo Domino; quoniam non solum erat comprehensor, sed etiam viator, ac proinde debuit in hoc assimilari viatoribus, sicut etiam paulatim disponebatur organum phantasiæ.

25. Confirmatur, quoniam vt magis appareret veritas naturæ humanæ Christus tristabatur eratque non solum in appetitu, sed etiam in voluntate ille affectus tristitiæ, ergo etiam vt magis appareret veritas naturæ humanæ oportebat vt discurreret modo humano, & præberet indicia huius discursus, & ideò indicium præbuit sui discursus, vt quando *Matth. 17.* Matth. 17. ipso interrogante, à quibus reges terræ tributum acciperent, à filiis propriis ne, an ab alienis? & respondente Petro ab alienis: discursiue conclusit Christus, *ergo liberi sunt filij*. Neque tunc simulabat, aut fingebat se discurrere, sed verè discurrebat. Licèt ad profectum mirabilem in discursu non solum iuuaretur perspicacitate ingenij, sed etiam scientia infusa, ratione cuius sibi ipsi fuit magister ad acquisitam. Et ideò cum esset duodecim annorum iam omnes scientias, & artes acquisitas habebat in magna perfectione. Vnde non oportet dicere cum Caietano 3. p. quæst. 12. art. 1. ministerio Angelorum omnes res sensibiles propositas fuisse Christo in deserto vt omnium experientiam haberet, quod fictitium est, & Christo indecorum. Neque apparet qua ratione id præstare possent Angeli nisi infundendo species, quibus ingenerarentur phantasmata, illarum rerum, vel adsportando species, quæ miraculosè conseruarentur, vt sic concurrerent ad alia efficienda mediis quibus resultarent in phantasia Christi illa phantasmata, quod indecorum etiam erat Christo. Neque Angeli potuerunt afferre species indiuiduorum, quæ postea erant futura, aut illorum quæ iam præterierant, & nonnullæ rerum species vt lapillorum sunt intra terram absconditæ quin possint immittere & speciem.

Opponi nobis possunt aliqui Patres qui præcitata verba Luc. *Iesus proficiebat sapientia & ætate*, exponunt de incremento scientiæ secundum apparentiam & opinionem hominum. Ita Bernardus homil. 2. super *Missus est*, circa medium: *nam quod de sapientia, & gratia*, (inquit,) *hic dictum est, non secundum quod erat, sed secundum quod apparebat intelligendum est: non quia, videlicet, aliquid ei nouum accederet, quod non haberet, sed quod accidere videretur, quando volebat ipse vt videretur.* Quod etiam sensisse videtur Cyrillus Alexandrinus lib. 1. in Ioann. cap. 17. fine Athanasius lib. 4. contra Arianos longe post medium, Anselmus lib. 1. *Cur Deus homo*, cap. 9. vbi explicans locum illum Pauli, *Didicit ex his quæ passus est obedientiam*, ita fatur: *Verbum quod propositum est*, didicit, *duobus modis intelligi potest. Aut enim*, didicit *dictum est pro eo, quod est, alios, discere fecit: aut quia, quod per scientiam non ignorabat experimento didicit.* Nazianzenus orat. in laudem Basilij scribit: *Ille vt ætate, & sapientia: & gratia proficiebat, non quod hæc in illo incrementum caperent, (quid enim illo, quod à principio perfectum est, perfectius esse potest,) sed quod paulatim patefierent, & elucerent.* Nec dissentire videtur Hieron. 31. Ieremiæ in illa verba: fœmina circundabit virum. 26. *Exponuntur PP. qui apparentem solum in sapientiâ progressũ Christo tribuere videntur. Bernard. Anselm. Nazianz.*

Respondetur Patres ideò negasse Christum profecisse sapientia, quia simpliciter loquendo proficere sapientia est modo aliquid scire, quod ante non sciebatur, vel saltem non ita perfectè. Quod in Christo non fuit repertum; quoniam omnia illa, quæ postea experimento nouit, perfectius per alias scientias iam nouerat ab exordio suæ conceptionis. Sic etiam Patres qui dixere Christum aliquid ignorasse nequeunt intelligi de propria ignorantia, sed de carentia alicuius scientiæ pro aliquo tempore. Loquebanturque Patres de scientia quæ absolutè faciat discere, & sic rectè asserunt Christum non habuisse scientiam de nouo, quæ ipsum absolutè discentem redderet nisi secundum apparentiam. 27.

Colligitur hæc expositio ex eisdem Patribus; quoniam qui in vno loco negant profectum scientiæ in Christo, in alio illum admittunt, vt Bernardus de gradibus humilitatis cap. 2. Hieronymus in illud Isai: *antequam sciat puer vocare patrem suum.* Nam ille ait Christum, *carnis miserias scire cœpisse, illo dumtaxat modo cognitionis quem docet defectio carnis*, vbi loquitur de inceptione post primum instans conceptionis; quoniam ab illo exordio suæ conceptionis alio modo sublimiori scire cœpit; agebatque de scientia experimentali; quia scilicet Hieronymi expressa verba scripsimus supra. Anselmus etiam postea in 5. cap. ad Hebr. docuit illum scientiæ profectum, dicens: *Non enim scire potest afflictorum labores, qui afflictionis experimentum non habuit.* Recognoscantur etiam quæ adduxi num. 9. ex Cyrillo Alexandrino. Similiter Ambrosius qui lib. 5. de fide cap. 8. negasse videtur hunc scientiæ profectum, lib. de Incarnationis Domini Sacramento explicans illa verba Lucæ scribit cap. 7. *Quomodo proficiebat sapientia Dei? doceat te ordo verborum. Profectus ætatis, & profectus sapientiæ, sed humana est, ideo ætatem ante præmisit*, (sic enim ipse legit, *Iesus proficiebat ætate, & sapientia*, non vt cum Hieronymo vulgata vertit, *sapientia, & ætate*,) *vt secundum hominem crederes dictum. Ætas enim non diuinitatis sed corporis est, ergo si proficiebat ætate hominis proficiebat sapientia hominis.* 27. *Hieron. Anselm. Ambros.*

Ideoque

28. Ideoque non solum sapientia, sed etiam gratia Christum diximus profecisse; gratia nimirum, quæ comparabatur operibus sanctis, & iustis quia quotidie per bona opera reddebatur de nouo humanitas amabilior extensiuè, & bona opera ingenerabant species inclinantes ad illa bona opera supernaturalia, quæ species in se supernaturales, dicuntur supernaturales virtutes, vt ex supradictis constare poterit.



CONTROVERSIA XIII.

De impeccabilitate, & libertate Christi Saluatoris.



EFECTVS innoxios animæ afflictiuos à Christo assumptos proposui in controuersia de virtutibus Christi. Modo disputandum est de defectibus, qui assumi à Christo non potuerunt.



DISPVT. LXIX.

An humanitas Christi reddatur à sanctitate increata impeccabilis etiam diuinitus in sensu composito vnionis hypostaticæ?

1. Petr. 2. CHRISTVM non peccasse est fide certum vt patet ex 1. Petri 2. *Qui peccatum non fecit.* Paulo ad Hebr. 4. *Pro similitudine absque peccato.* Certum est etiam Christum peccare non potuisse, definiturque hæc veritas in VI. Synodo Act. 8. longe post medium, vbi statuitur Christum habuisse naturam humanam impeccabilem. Quo supposito conueniunt Theologi humanitatem Christi ratione beatitudinis, quam ab exordio suæ conceptionis accepit, non potuisse peccare. Concertatio tamen est an natura humana Christi præcisâ beatitudine, sine, qua, aiunt, potuisse Verbum assumere humanitatem; peccare potuisset.

SECT. I.

Pars affirmans à sanctitate increata humanitatem Christi reddi impeccabilem, munitur authoritate, & inde ratione.

1. Sententiæ negantis authores. NOn reddi naturam humanam Christi à sanctitate Verbi formaliter impeccabilem putarunt Durandus in 3. dist. 12. q. 2. Rubio q. 1. art. 1. corol. 1. post 3. conclus. Mayro dist. 5. q. 1. ad finem, Gabriel dist. 1. q. 2. art. 1. in fine, Marsilius q. 3. art. 2. p. 4. conclus. 3. & q. 9. art. 3. conclus. 5. Quam sententiam tanquam probabilem approbasse videtur Heruæus in 3. dist. 1. q. 1. ad argumenta circa finem. Colligitur etiam idem placitum ex doctrina Scoti in 3. dist. 2. q. 1. & dist. 12. q. vnica asserentis Christi humanitatem non esse impeccabilem vi vnionis, sed beatitudinis. Idemque cum aliis Scotistis sentit Faber in 3. dist. 27. n. 9.

2. Affirmatiua sententia communis. Opposita sententia est communissima, & verissima. Affirmatque Capreolus in 3. dist. 12. q. vnica in fine art. 3. priorem illam sententiam esse hæreticam blasphemam, piarum aurium offensiuam ex qua deducitur hæc alia propositio erronea, videlicet Deū posse damnari. Nihilominus aliqui ex aduersariis cum Marsilio loc. cit. negant in casu quo Christi humana natura peccaret Deum denominatum iri peccatorem, eo quod non omnia prædicata humanatis possint per cōmunicationem idiomatum Deo attribui; nam si Verbum assumpsisset humanitatem quæ antea peccasset nō diceretur Verbum peccasse, & quamuis humanitas postea dimitteretur à Verbo, & peccaret, licet antea diceretur peccatura, non diceretur Verbum peccaturum. Plures tamen fatentur, & inter illos reliqui ex citatis pro prima sentētia vltro fatentur Deum in illo casu denominandum fore peccatorem. Palatius etiam in 3. dist. 12. disp. 2. sententiam illam appellat Iudaicam, & Pharisaicam hæresim. P. Soarius 3. p. q. 15. art. 1. vocat illam impiam, & temerariam P. Vasquez ibidem nota aliqua dignam, Cabrera disp. vnica conc. 2. scandalosam, & dignam maxima temeritatis nota, Ragusa disp. 114. temerariam. Illam ego appello impiam, viro Theologo indignam.

3. Probatur authoritate Conc. Franco. Communem sententiam probo authoritate Cōciliorum, ac Patrum. Primo ex Concilio Francofordiensi, vbi supponitur fuisse impossibile vt Christus peccata nostra tolleret, si ipse peccatum haberet. Ait enim Adrianus: *Credatur ergo quod dici nefas est, particeps etiam nobis in causa peccati: nam sicut peccata nostra non tolleret, si ipse peccatum haberet, ita adoptionis gratiam nobis non tribueret, si ipse propter hominem, quem assumpsit sine sorde peccati, necessario eguerit vt gratiam adoptionis acciperet.* Si autem Christus posset in sensu composito vnionis peccare, posset etiam mereri existens in peccato remissionem nostrorum peccatorum: nam adhuc illius opera essent valoris simpliciter infiniti, quia procederent à persona infinita. Finge Christum Dominum diuinitus destitui visione beata, & de facto peccare, adhuc illa persona esset filius Dei, & eius opera essent infinite meritoria, quia persona satisfaciens esset infinite excellens.

4. Neque obstaret status peccati mortalis: nam etiam opera elicita à peccatore Deo placent, & pro dignitate personæ valorem reciperent, licet non intelligeretur humanitas sanctificata, vt si rex offendisset regem, posset satisfacere pro offensa, licet non iniret amicitiam cum altero rege. Neque hoc negare poterunt Scotistæ, qui licet supponant neque Diuinitatem, aut personalitatem sanctificare humanitatem Christi, sentiunt nihilominus meritum Christi ex circunstantia suppositi habuisse congruitatem, vt acceptaretur pro infinito, & hoc modo explicant testimonia S. Scripturæ. Confirmatur efficaciter primo; quoniam prædictum Francofordiense Concilium admiratur magis, reprehenditque grauius Elipandum, quod Christum appellauerit seruum, quam filium adoptiuum, & quasi per irrisionem obiicit Elipando aliud impossibile, & plus deducens Christum, inquiens: *Credatur ergo quod dici nefas est particeps etiam nobis in causa peccati.* Sicut ergo concilium putauit ex terminis afferre secum maiorem absurditatem appellare Christum, seruum, quam filium adoptiuum, ita ex terminis ipsis maius putauit absurdum Christo potuisse inesse seruitutem peccati. Confirmatur primo.

5. Secundo. Sit & altera confirmatio, Christum esse filium Dei adoptiuum repugnat ex terminis etiam in

ordine ad potentiam Dei absolutam iuxta Concilium Francofordiense, ergo & peccare. Probatur consequentia, quia seruitus est damnata vt magis indecora Christo, & seruitus peccati damnatur vt

Ratio filij adoptiui Christo repugnat. magis pudenda. Hæc sunt verba Adriani in Epistola ad Episcopos Galleciæ, & Hispaniarum ante Synodum Francofordiensem, volumine 3. Conciliorum

Adrian. ad medium Epistolæ. *Adoptiuum eum filium, quasi purum hominem calamitati humanæ subiectum, (& quod pudet dicere,) seruum eum impij, & ingrati tantis beneficijs liberatorem nostrum non pertimescitis venenosa fauce susurrare? cur non veremini obtrectatores Deo odibiles illum seruum nuncupare, qui vos de seruitute diaboli liberauit?* Sentit ergo Adrianus seruitutem esse magis repugnantem Christo, quam adoptionem, & seruitutem peccati esse maximè repugnantem. Eâque propter Concilium ibi varias refert seruitutes Christo repugnantes, & putat esse magis pudendum ponere in Christo seruitutem peccati.

6\. Tertiò. Tertiò confirmatur, Concilium in sua epistola ita explicat de Christo seruitutem metaphoricè, vt maximè conetur excludere à Christo dignitatem pœnæ. Quod confirmari posset illis verbis: *Et si eum Propheta seruum nominasset, non tamen ex conditione seruili, sed ex humilitatis obedientia.* Vbi conditio seruitutis videtur accipi pro conditione peccati; non solum, quia seruitus significatione petantiqua aliquid pœnale denotauit, sed quia affertur ibi in confirmationem Leo Papa serm. 3. de Natiu. dicens:

Leo. *Assumpta est de matre hominis natura non culpa, creata est forma serui sine conditione seruili.* Videtur namque Pontifex nouis vocibus, quod prædixerat, nempe *assumptam esse de matre hominis naturam, non culpam,* denuo proposuisse illis verbis, *creata est forma serui sine conditione seruili.* Tamen hæc omittamus, fortassis enim eo loci alia erat mens Concilij. Illud certum omnino est, Concilium varias enumerasse seruitutes, non quod omnes illas Elipandus admitterit, sed vt à sufficiente partium enumeratione seruilem conditionem excluderet à Christo, vt illi omnino repugnantem, & ideo sic arguit. Si Christus esset seruus, vel esset seruus ratione peccati, aut seruus alicuius hominis, aut Angeli, aut Patris æterni, sed nihil ex his dici potest, igitur non est seruus. Deinde singulas partes minoris propositionis probat Concilium singillatim, & late excludit seruitutem peccati vt aperte repugnantem Christo.

7\. Hinc est vt nonnulli dicant Pontificem non damnasse in Christo seruitutem naturæ fundatam in conditione naturæ, sed pœnalem contractam ex peccato, quam ex prima sua significatione importare videtur hoc nomen *seruitus.* Idque colligunt ex illis verbis Concilij multo post medium: *Sed & hoc volumus à vobis audire, an Adam primus humani generis pater, qui de terra virgine creatus est, liber est conditus, siue seruus? si seruus quomodo tunc imago Dei? si liber, quare Christus quoque non ingenuus de*

Quam seruitutē damnauerit in Christo Conc. Francofor. *Virgine.* Certum autem est, Adamum etiam ante peccatum fuisse seruum seruitute fundata in ipsa conditione naturæ. Dicendum tamen est Concilium, & Pontificem negasse in Christo omnem seruitutis speciem ex quacunque radice ortam, inter quas etiam negat eam, quæ ex peccato contrahitur. Et licèt non sit verosimile hanc seruitutem, Elipandum Christo impegisse, tamen hanc etiam voluit Concilium relegare enumerando omnes seruitutes vt ab illa enumeratione, & exclusione seruitutum à Christo constaret non potuisse Christum dici seruum iuxta primæuam, & strictam significationem seruitutis, vt postea dicemus.

8\. Imò Bernal disp. 58. à num. 78. latè probare nititur Felicem, & Elipandum nomine serui intelligere peccati seruum, quia serui nomine vilius aliquid, & fœdius intelligebant, quam adoptiuum, & humanæ calamitati subiectum: atqui per subiectum humanæ calamitati aliud non intelligebant nisi peccati compotem, seu peccabilem, ergo cum per seruum aliquid vilius intelligerent, intelligebant peccato infectum saltem originali, quæ verè fuit humana calamitas. Et num. 109. contendit, quod supra nos insinuauimus, nempe Leonem illis verbis: *Assumpta est de matre, hominis natura non culpa: creata est forma serui sine conditione seruili,* idem dicere in priori membro, ac in sequenti, quoniam loquitur de seruitute peccati. Hoc tamen quatenus affirmat Concilium damnasse solum seruitutem ortam ex peccato admittendum non est; quoniam si solam seruitutem ex peccato contractam Pontifex à Christo exclusisset, non definisset, omnia veteris Testamenti oracula in quibus Christus dicitur seruus intelligenda esse tropicè, si quidem de vera seruitute, inspecta etiam primæua significatione deberent plura intelligi. Vnde Concilium ait absolute: *Et si eum Propheta seruum nominasset non ex conditione seruitutis, sed ex humilitatis obedientia.* Quare vniuersaliter ibi definitur denominationem serui esse impropriam, quia Christus non habuit propriè conditionem seruitutis, attenta scilicet primæua significatione huius vocis seruitus, vt postea dicam. Quod si Elipandus admisisset in Christo peccatum facillimè à Concilio reijceretur ex verbis Ioann. 8. vers. 46. *Quis ex vobis arguet me de peccato,* & Pauli ad Corinth. 5. *Eum qui non nouerat peccatum,* & omnibus Patribus & Concilijs in quibus statuitur in Christo peccatum esse non potuisse.

Quid nomine serui Felix & Elipandus significauerint.

Ioann. 8. ad Cor. 5.

Secundò probatur assertio ex VI. Synodo Act. 8. longè post medium in qua de Christo dicitur: *Habuit humanam voluntatem impeccabilem.* Etenim impeccabilitas non modo negat actum peccati, verum & ipsam peccandi potentiam, & contradiceret Concilio qui diceret, humana Christi voluntas est peccabilis. Neque Concilium solum loquitur de potentia ordinaria, sed etiam de absoluta: quoniam Act. 17. aliàs 18. & Synodo VIII. seu Florentina post sectionem vltimam in institutione Armenorum §. *tertiò definitionem.* refertur, & approbatur sententia S. Gregorij Nazianzeni orat. 36. quæ est. 4. de Theologia ita de Christo loquentis, *illius enim voluntas cum tota deificata sit, Deo proculdubio non aduersatur.* Vbi affertur ratio quæ probat neque diuinitus potuisse humanitatem peccare; nam si in sensu composito deificationis posset de potentia absoluta peccare, non satis ostenderetur cur ex natura rei peccare non posset: efficacia namque illius rationis consistit in repugnantia deificationis humanitatis simul cum culpa eiusdem humanitatis: nam aliter non sufficienter elidebatur argumentum hæretici si possibile esset humanam voluntatem aduersari diuinæ. Et ideo etiam hanc impossibilitatem peccandi refert ad regimen quo Verbum humanitatem gubernabat, quod regimen deberet esse idem etiam inspecta potestate absoluta Dei, si enim diuinitus fieri posset vt humanitas Christi peccaret, non esset metaphysicè infallibile attenta illa ratione Christum non peccasse. At Patres Concilij metaphysicam infallibilitatem nobis commendant: supponunt enim esse diuinâ maiestate indignum permittere peccatum humanitatis Christi, vt significat Basilius epist. 65. dicens: *Christum abiecisse omnes prauas affectiones, tanquam diuina maiestate indignas.* 9. VI. Synod. Naziancz. Basil.

Neque potest dici Concilium tribuisse humanitati impeccabilitatem, non ratione vnionis, sed beatitudinis. 10.

tudinis. Tum quia ibi expresse agitur de impeccabilitate proueniente eo quod duæ naturæ in vnam personam diuinam sint copulatæ,& ideo ex vi vnionis duarum independenter à beatitudine supponitur non potuisse humanitatem peccare quia ex vi vnionis Deus illam regere tenebatur. Vnde concludit testimonio Nysseni *Quemadmodum nostrum corpus regitur, & ornatur atque ordinatur ab intellectua i & rationali anima nostra, ita & in Domino Christo tota humana euis conspersio* (scilicet natura) *ab eiusdem Verbi diuinitate semper, & in omnibus mota à Deo mobilis erat*. Tum etiam, quia carentiam peccati tribuit Concilium humanitati Christi ex vi vnionis: *Quoniam vero* (inquit) *alteram personam* (intellige creatam) *& post humanationem vnus sanctæ Trinitatis non assumpsit, propter hoc nec aliquid peccati dicimus eum assumpsisse*.

Nyssen.

11. Eandem rationem petitam ex regimine quo Verbum naturam humanam gubernabat Tradunt alij ex Patribus, vt Epiphanius in Anchorato non longe à fine dicens contra Apollinarem. *Quia verbum virtute sua frænabat inferiorem naturam ab omni inutili, & carnali turba, & remittebat ad decentes ipsius Deitatem corporales necessitates*. Quasi supponens non potuisse Verbum non regere humanitatem, quia ipsum peccatum dedeceret ipsam Deitatem. Haud aliter Ambrosius lib. de Incarnationis Dominicæ sacramento cap. 7. respondet Apollinari, non esse pertimescendum ne anima Christi peccaret: *Nam qui alios regebat* (nempe Verbum) *multo melius se regere poterat*.

Epiphan.

Ambros.

12. Supponitque Synodus Florentina, quæ est. VIII. generalis omne velle Christi necessario propter vnionem ad Verbum fore Deificatum. Nam sess. vltima in decreto vnionis pro instructione Armenorum dixit: *Humana eius voluntas deificata, non est perempta; saluata est autem magis secundum Deiloquum Gregorium dicentem: Nam velle illius, quod in saluatore intelligitur, nihil est contrarium Deo, deificatum est totum*. Volebatque infringere argumentum hæreticorum, qui vnicam voluntatem in Christo solummodo admittebant, ne Christus peccare posset, & aduersari diuino beneplacito, ac proinde statuit Christum etiam diuinitus peccare non posse, quoniam si in Christo admitteretur potestas peccandi de potentia Dei absoluta, statim arguerent hæretici non fore magnum inconueniens admittere in Christo de potentia ordinaria potestatem peccandi, si quidem illa potestas non erat Deo indigna, quandoquidem licet daretur illa potestas peccandi per absolutam Dei potestatem, nihil fieret Deo indignum. Hanc potestatem peccandi in Christo esse Deo indignam significare etiam voluit Augustinus libro de Correptio. & gratia capite 11. ante medium sub his verbis *Neque enim metuendum erat, ne isto ineffabili modo in vnitatem personæ a Verbo Deo natura humana suscepta, per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ipsa susceptio talis esset vt natura hominis à Deo ita suscepta nullum in se motum malæ voluntatis admitteret*. Vbi expresse affirmat susceptionem ipsam siue vnionem humanitatis cum Verbo talis esse naturæ, vt cum ea nequeat consistere motus malæ voluntatis. Quòd etiam apertissime edocuit in Enchiridion cap. 4. affirmans per donum illud, quo factum est vt filius Dei esset filius hominis, naturam humanam factam fuisse impeccabilem. Consentit etiam Hilarius lib. 10. de Trinitate multo ante medium; statuens Christum qua Christus est non potuisse amittere quod Christus esset. Atque ita docent alij ex Patribus, qui videri possunt apud Vasquez disp. 61. Soarium disp. 33. Atque ita merito dicitur hic communis sensus Pattum, cum nullus oppositum indicet.

Synod. Florent.

August.

Hilar.

13. Rationem insinuat supra Synodus Florentina dicens velle ipsius Christi deificari à Verbo, quatenus, scilicet, opus Christi dicitur opus diuini Verbi, & personæ infinitæ: nam cum dicimus *hæc persona esurit*, aut cum diceremus, *hæc persona peccat*, non solum per communicationem idiomatum, sed immediate verificaretur de persona Verbi. Diceretur per communicationem idiomarum, *Deus peccat*, quia nomen *Deus* exprimit naturam diuinam, & ideo solum per idiomatum communicationem Deus dicitur mori, esurire. At *persona diuina esurit, moritur* non tantum per communicationem idiomatum, sed immediatè, & per se verificaretur de persona Verbi constituente formalissimè hunc hominem, & hoc suppositum, cui immediatè tribuuntur operationes illæ, licet non tribuantur ratione illius personalitatis diuinæ, sed ratione ipsius humanitatis. Sic etiam cum dico *Petrus esurit* toti supposito tribuitur operatio quæ exercetur ratione humanitatis. Idemque esset de peccato, si Christus peccaret. Sic etiam hic homo, qui Christus est dicitur filius Dei naturalis qua homo est, vt postea dicemus, licet qua homo est non sit Deus, quamuis per communicationem idiomatum homo sit Deus, & Deus sit homo. Similiter hic homo qui Christus est, etiam in quantum est hic homo constitutus ex natura humana & personalitate Verbi adoratur cultu latriæ. Neque dicitur hic homo latriâ adorari solum per communicationem idiomatum, sicut per hanc communicationem idiomatum dicitur cœlum creasse; quia Christus in quantum est hic homo in intrinseco suo conceptu, & non solum per concomitantiam dicit compositum ex natura humana & personalitate; naturam verò diuinam solum dicit per concomitantiam, ratione connexionis, & identitatis, quam habet diuina personalitas cum natura diuina.

Ratio ex Synod Florent.

Peccante humanitate, persona Verbi propriè & immediatè diceretur peccare; Deus autem solum per communicationem idiomatum.

14. Indeque fit casu quo Verbum assumeret naturam, quæ prius subsistens propria subsistentia peccasset falsam fore hanc propositionem, *hæc persona peccauit*, quia hæc persona significat expresè personalitatem diuinam: in illo autem casu persona, quæ peccasset, esset alia, ac proinde hæc non diceretur peccasse. Quare non rectè intelligitur, quod docet Soarius disp. 63. §. *sed inquiri, &c.* dicens casu quo natura assumpta vsque ad instans assumptionis extitisset in peccato habituali potuisse in natura assumpta manere reatum pœnæ, licet persona tunc non foret rea pœnæ. Hoc inquam vix percipitur: nam sicut natura patiente consequenter etiam Verbum dicitur pati, sic si natura esset pœnæ obnoxia, etiam Verbum dici deberet obnoxium pœnæ.

Illatio.

Quamuis natura ante assumptionem peccasset, non posset assumpta manere cum reatu pœnæ.

Sect. II.

Exponitur ratio qua Patres vtebantur ad probandam impeccabilitatem Christi ortam ex regimine Verbi.

1. Dixi in præcedenti sect. audiendos non esse qui putant vnionem hypostaticam seclusa visione beatifica non repugnare peccato, & adduxi Patres expresè referentes impeccabilitatem Christi in vnionem hypostaticam, & Concilia, quæ vtuntur verbis Nazianzeni orat. 9. de Theologia: *illius enim voluntas*, (nempe Christi,) *cum tota diuinitate persusa sit Deo proculdubio non aduersatur*. Quoniam vt inquit Cyrillus lib. contra Antropomorphitas

Nazianz.

cap. 13. Christus peccare non potuit nisi desineret esse Deus, ac proinde implicat omnino Christum esse Deum & peccare. Idque Cyrillus accepit ex Athanasio lib. de Incarnat. Verbi. Eandemque rationem posuit Anselmus lib. 1. cur Deus homo cap. 1. & Hilarius lib. de Trinitate.

2. Plenius tamen rationem explicarunt Concilia & Patres dum hanc impeccabilitatem referunt ad regimen, quo Verbum naturam assumptam gubernabat; quorum testimonia recognosces in præcedente sect. Et ideo non mirandum si plures Theologi dixerint oppositam sententiam dignam esse graui censurâ, quamuis de facto plures Scotistæ adhuc his temporibus illam tueantur, existimantes esse de mente Scoti. Quibus in hoc contradicit Pitigianus 3. part. dist. 12. q. vnica art. 4. in dubio appendice, nec sine probabili fundamento. Rationem indicatam à Patribus proposuit optime Soarius disp. 34. sect. 2. post Paludanum, & Capreolum apud ipsum, sic arguens. Si Christus peccaret, Verbum ipsum non solum denominatiuè, sed etiam formaliter diuina voluntate peccaret, eo quod ageret contra dictamen rectæ rationis, si permitteret peccatum humanitatis; quia ipsi incumbit eam præseruare à peccatis, vt id præstare debent maritus vxori, & parentes filiis, aut sicut humana voluntas tenetur cohibere motus inordinatos appetitus sensitiui, aut anima tenetur regere manum sibi vnitam. Eandem rationem tradit Valentia disp. 1. quæst. 15. punct. 2. & insinuatur à Molina 1. p. quæst. 14. art. 13. disp. 18. memb. 4.

Conficitur ratio.

3. Cæterum contra hanc rationem plura difficilia opposuit Lugus disp. 26. sect. 1. quem imitantur nonnulli ex modernis. Ac primo solent labefactari paritates, quia licet in humanis teneatur dominus impedire culpas seruorum, & parens filiorum: Deus tamen non tenetur non permittere culpas serui, seu filij adoptiui; ergo non rectè arguitur ex obligatione hominis ab obligationem Dei. Secundo arguunt contra exemplum humanæ voluntatis; nam hæc obligatur si commode possit cohibere inordinatos motus appetitus, licet hi non sint formaliter liberi, neque culpabiles respectu appetitus, ergo & Verbum tenetur refrænare inordinatos motus humanitatis, quamuis essent naturales, & necessarij respectu humanitatis, quod minime admittunt plures ex aduersariis. Item quia voluntas debet ita regere appetitum, vt ex motu ipsius non sequatur damnum proximi; Verbum autem non tenetur sic regere naturam assumptam; alioqui si assumeret naturam ignis, deberet cohibere naturam ignis, ne segetes combureret.

Impugnatur à Lugo.

4. Afferuntur rursus causæ disparitatis ob quas desit Verbo talis obligatio. Primo, quia non quæcumque coniunctio parit obligationem regiminis, sed illa ex qua dimanat dependentia vnius ab alio. Etenim dependentia fundat in vno superioritatem, ratione cuius superior tenetur regere inferiorem. Hinc est vt dominus teneatur regere seruos, & voluntas appetitum; quia ex coniunctione, & dependentia habent dominus, & voluntas potestatem, & imperium in cæteras potentias. At vero coniunctio reperta inter duas naturas; quia in vno supposito copulantur, non præbet vni illarum potestatem in operationes alterius; quia non plus poterit alteram cohibere, vel dirigere, quam si esset in alio supposito. Etenim si homo vniretur hypostaticè naturæ Leonis, non plus posset frænare naturam Leonis, quam si vnitus non esset. Tradunt secundum discrimen, quia supremus dominus, & moderator propter excellentiam sui dominij potest pro suo beneplacito permittere lapsus subditorum, quamuis posset pro suo libito impedire culpas. Ideoque licet ex coniunctione personali Verbi cum humanitate consurgeret in Verbo aliqua noua potestas cohibendi, seu regendi operationes naturæ humanæ, non inde consurgeret in Deo obligatio ita regendi naturam assumptam, vt non eliceret motus inordinatos. Postremum discrimen adhibent; quoniam voluntas tenetur regere operationes aliarum potentiarum. Tum propter periculum consentiendi, quod prudenter semper aliqualiter pertimescitur, indeque consurgit grauis, aut leuis obligatio, & ideo nonnulli videntur sentire nullam esse obligationem etiam sub veniali, secluso quouis periculo ad reprimendos hos motus. Tum etiam quia si conceditur inesse voluntati aliquam obligationem impediendi hos motus secluso etiam quocumque periculo, hoc prouenit, quia ordinata gubernatio exigit non tantum arcere subditos à culpis, sed ipsorũ functiones dirigere, vt inseruire possint fini principali totius. At leges quæ homines obligãt, non obligant Deũ, non ergo Deus tenebitur humanitatem ita regere.

Hæc in speciem non parum impellunt deserere propositam rationem. At si diligentius illam scrutemur, facile, & responsiones parantur, & ipsius non modica vis aperitur. Vt nostrum discursum detegamus, primo instituemus rationem in principiis aduersariorum, vt tandem sese prodat veritas. Aiunt aduersarij discrimen esse inter adorationem, & amorem, quatenus adoratio est cultus exterior indiuisibiliter exhibitus toti supposito, quia in ipsa apertione capitis, ex. gr. non diuidimus ita vt sit minor cultus respectu corporis, quam animæ, neque tituli excellentiæ, celsitudinis, maiestatis, &c. diuiduntur, quia totum hominem alloquimur, & veneramur: amor vero non fertur ita indiuisibiliter ad singulas partes. Nam qui Petrum amat plus diligit animam, quam corpus, & Deus diligens iustum magis amat animam iustam, quam corpus ipsius, quia gratia plus decorat animam, quam corpus. Quia vero amor est affectus internus tendens in bonum, magis fertur ad ea, quæ magis participant bonitatem, quæ mouet. Affectus etiam internus adorandi aliquem, habere potest inæqualitatem in modo volendi, non verò in re amata; quia non volumus diuersum cultum, sed omninò eundem omnibus partibus. Cæterum, quia amor sonat præcisè affectum, & hic est inæqualis, adoratio vero sonat cultum, quia est æqualis respectu partium, inde est vt adoratio dicatur æqualis respectu omnium partium; amor vero non ita. 5.

Fulcitur prædicta ratio vendicaturque ab obiectionibus.

Ex his nos colligimus contra aduersarios in Verbo esse obligationem regendi humanitatem, circa operationes morales, quia peccante humanitate redderetur ipsum Verbum dignum cõtemptu, & vituperio ratione vnionis ad humanitatem, quia culpa redderet humanitatem dignam inhonoratione, irreuerentia, & vituperio, sicut faceret illam Deo obibilem, neque posset humanitas reddi digna irreuerentia, seu contemptu, quin ipsum Verbum dignum esset tali contemptu, & irreuerentia: quoniam contemptus externus, quo digna esset humanitas tenderet indiuisibiliter in totum suppositum. Est namque eadem ratio de adoratione ac de cõtemptu, seu irreuerentia, vt patet ex illo principio, quia non loquimur cum sola natura, sed cum toto supposito, & insuper ex illo quod proponit Lugus disput. 16. sect. 3. nimirum adorationem esse cultum exteriorẽ, qui indiuisibiliter exhibetur toti supposito: nam si inde colligit humanitatem Christi participare eundem honorem, & coadorari cum diuinitate 6.

Diuinitate etiam econuerso tituli inhonorationis tribuerentur toti supposito, & personalitas diuina simul cum humanitate contemneretur. Ex his non obscure intelligitur in Verbo obligatio regendi humanitatem circa operationes morales; quia peccante humanitate redderetur ipsum Verbum dignum irreuerentia, & vituperio ratione vnionis ad humanitatem, quia culpa redderet humanitatem dignam inhonoratione, irreuerentia, & vituperio, sicut faceret illam Deo odibilem; neque posset humanitas reddi digna irreuerentia, seu contemptu; quin ipsum Verbum dignum esset tali contemptu, & irreuerentia.

7 Quare sicut prædictus author disp. 35. sect. 3. vt probet non posse humanitatem Christi licite adorari hyperdulia, aut latria imperfecta, arguit exinde fieri posse vlterius præscindi humanitatem Christi à donis omnibus supernaturalibus, & vt sic præcisam contemni verbisque contumeliosis affici. Sic nos à fortiori colligimus non potuisse humanitatem assumptam à Verbo peccare, quia ipsa contemptu esset digna, & consequenter ipsum Verbum contemneretur: nam vt inquit ipse, inhonoratio fertur indiuisibiliter ad totum suppositum.

8. Confirmatur; quoniam hic author disp. 16. sect. 1. n. 8. concedit, casu quo humanitas existens in peccato assumeretur hypostatice ab Angelo sancto, adhuc reddi honorabilem; seu cohonorabilem, non vero amabilem, quia amor, cum sit affectus internus potest præscindere, & ferri ad Angelum, non vero ad humanitatem, quæ magis reddit se odibilem sua malitia, quam reddatur amabilis à bonitate residente in Angelo: honoratio vero non præscindit, sed terminatur ad totum suppositum. Atqui negari nequit in illo euentu talem humanitatem reddi contemptu dignam. Sicut enim redditur magis odibilis sua malitia, quam amabilis à bonitate residente in Angelo, ita necesse est reddatur contemnenda potius ob propriam malitiam, quam honoranda ob excellentiam Angeli, ergo suppositum Angelicum redditur tunc dignum cōtemptu; quia exterior inhonoratio fertur ad totum suppositum, ergo Verbum in nostro casu contemtemneretur, si humanitas, nimirum assumpta à Verbo peccaret, igitur tenetur Verbum regere humanitatem, ne peccet.

9. Tamen principia huius authoris nobis non arrident, & ideo aliter declaranda est ratio Patrum. Displicent nobis illa principia quæ offerunt illud discrimen inter amorem, & adorationē. Primo quia falso sumitur adorationem semper (si hoc intendat responsio (importare cultum externum, quoniam adoratio, & contemptus reperiuntur pure interna: Angeli etiam adoratione pure interna Deum adorant, & sicut in hominibus est duplex ad Deum locutio. vna spiritualis, quæ interius consummatur, altera, quæ dicitur vocalis, quæ internum actum, & externum includit, ita quoque duplex adoratio interna, & externa admittenda est; quoniam adoratio definitur iuxta Damascenum orat. de imaginibus paulo post principium. *Summissionis, & humilitatis nota*, seu vt dicebat orat. 3. *animi cedentis submissi atque humilis significatio*: (quam definitionem communiter suscipiunt Theologi) Atqui inueniri potest illud iudicium animi submissi absque actu externo, si semel potest esse locutio cum Deo pure interna, non igitur necessarius est actus externus ad veram adorationem. Minor est certa quoniam locutio est manifestatio, ac proinde locutio pure interna potest esse manifestatio, igitur & potest esse manifestatio animi submissi pure interna

An adoratio afferat semper cultum externum.

Adorationis definitio ex Damasco.

quoniam per actus mere spirituales manifestare potest Angelus sanctitate inferior suam inferioritatem, & existimationem quam de alio habet, tanquam excellentiori, & hoc concedit Lugus disp. 23. n. 19. Si autem non loquatur dum offert illud discrimen de omni adoratione, sed de aliquas non satis explicatur differentia inter amorem, & adorationem vniuersim, quam ipse explicandam suscepit disp. 16. sect. 1. n. 8. dicens esse discrimen inter honorem, & amorem, quoniam honor non est affectus, sed cultus exterior, & sect. 3. n. 68. ponit absolute differentiam inter adorationem, & amorem, quoniam adoratio est cultus exterior, qui indiuisibiliter exhibetur toti supposito.

An omnis adoratio feratur indiuisibiliter & æqualiter ad totum suppositum.

Secundo; quoniam necesse non est vt adoratio feratur indiuisibiliter, & æqualiter ad totum suppositum secundum omnes partes: omnis namque adoratio includit internum affectum exhibendi notam submissionis, & externa submissio manifestatio est internæ, & restat inquirendum an per externam illam submissionem, manifestetur summa submissio interna, vel non; si manifestatur summa submissio interna respectu humanitatis Christi non est cur non possit terminari ad ipsā summus amor; si autem non manifestatur summa submissio interna per externam, neque ipsa externa erit submissio summa. Ipseque exterior cultus qui exhibetur Christo, exhibetur Verbo propter Verbum; & humanitati propter Verbum, significatque externus cultus adorationem internam cum diuersitate obiecti materialis & formalis, igitur potest externa adoratio significare internam; quæ maior sit respectu humanitatis. 10.

Quare aliter explicandum est fundamentum Patrum pro Christi impeccabilitate. Ratioque supra insinuata est quoniam operationes tribuuntur supposito non solum per communicationem idiomatum, sed immediate, ita vt peccante natura humana non posset Verbum non reddi dignum contumelia, quamuis non esset dignum contumelia æquali. Sic etiam, & si sola anima, prout à corpore differt libertate polleat, & bene aut male operetur, tamen ratione sanctitatis, aut culpæ eius corpus etiam post separationem ab anima dignum redditur veneratione aut contumelia. 11.

Exponitur fundamentum PP. pro impeccabilitate Christi

12.

Illaque maxima coniunctio Verbi cum humanitate non potest non parere obligationem regendi humanitatem: quoniam est maxima coniunctio physica cum Deo, non minor quam coniunctio animæ cum corpore, ex cuius coniunctione nascitur obligatio in anima regendi corpus; quemadmodum per coniunctionem ad animam sanctam redditur corpus dignum veneratione. Neque ex hac ratione fit Deum teneri impedire peccata filij adoptiui, quia obligatio fundatur in coniunctione physica vel morali: atqui Deus licet non minus coniungatur physice per vnionem hypostaticam animæ Christi, quam anima corpori, tamen non habet cum filiis adoptiuis moralem coniunctionem quæ sufficit ad inducendam talem obligationem, quia semper Deus infinite distat à creatura, in qua infinita distantia fundatur carentia illius moralis propinquitatis, quæ secum affert illam obligationem impediendi peccata proximorum. Hinc est vt adoptio respectu Dei non destruat seruitutem respectu eiusdem: secus inter homines vt habetur §. vltimo *Institutione de adoptionibus*: nam adoptatus apud homines habetur loco filij naturalis legitimi in ordine ad hæreditatem, honoremve adoptantis.

Cur Deus nō teneatur nō permittere peccatum filij adoptiui.

Duplicem rationem ortam ex eodem principio insinuaui. Quarum prima est non posse naturam humanam 13.

humanam Christi peccare in sensu composito vnionis, quin Verbum dignum esset aliquo contemptu, quemadmodum corpus propter improbitatem animæ sibi vnitæ dignum est contemptu. Non asserimus æqualem contemptum terminari debere ad Verbum, & humanitatem, quia licet Verbum contemneretur propter culpam naturæ humanæ posset minus contemni, non enim contemptus debet indiuisibiliter eodem modo ferri ad totum suppositum; sicut licet ametur natura humana propter sanctitatem increatam minus amatur à Deo, quam increata sanctitas, quia subiectum non potest reddi dignum tanti amoris, ergo licet è contrà odio haberet naturam propter culpam, necesse non esset vt æquali odio, aut contemptu prosequeretur personalitatem diuinam. Ratio est, quia humanitas contemneretur propter prauitatē suam, illi formaliter liberam, Verbum vero solum contemneretur propter prauitatem humanæ naturæ. Cæterum asserimus dignitatem aliquam contemptus non posse in illo casu non redundare in Verbum, quemadmodum redditur corpus dignum adoratione propter excellentiam animæ: Quare licet Verbum non esset necessario contemnendum, vt mox dicam, esset dignum contemptu aliquo, quia ratione substantialis vnionis ad humanitatem denominatio peccantis caderet supra personam diuinam; omne autem id supra quod descendit immediate denominatio peccantis, & non solum per communicationem idiomatum, est dignum aliquo contemptu; sicut enim dicitur peccans ratione humanitatis, ita ratione illius debet persona dici digna contemptu, sicut propter eandem rationem tota natura, & non solum anima dicitur digna contemptu. Posset quidem anima contemni, quin contemptus redundaret in Verbum ipsum, sicut per aliquam adorationem posset adorari humanitas non adorato ipso Verbo, non tamen posset Verbum non esse dignum aliquo contemptu: bonitas enim aut malitia reperta in natura, est decorosa, aut probrosa personæ; præsertim si persona potuit impedire malum illud impediens ne ipsa persona reddat humanitatem Deo gratam.

Contēptus non fertur indiuisibiliter, & æqualiter ad omnes partes suppositi.

14\. Confirmatur natura humana eo ipso quod assumitur arctissime Deo coniungitur in vnitatem personæ: atqui personæ potenti constituere simul cum humanitate filium Dei naturalem, (ita vt Christus, qua homo est, sit etiam filius Dei naturalis,) probrosum est permittere impedimentum illius filiationis secundum effectum formalem filij in Christo, vt homine, aut simul posita filiatione denominante Christum, qua homo est filium Dei naturalem permittere peccatum, nam dum constituit simul cum humanitate personam, si permittit impedimentum effectus formalis filij, permittit quid sibi ipsi probrosum: est nāque dedecorosum Verbo facere vt ex personalitate, & filiatione diuina & humanitate resultet persona, quæ cum diuina sit non sit filius Dei naturalis, & secundum integrum constitutiuum illius personæ venerabilis: si autem constituat simul cum humanitate filium Dei naturalem dedecorosum erit ipsi Verbo, si talis persona sic constituta non sit veneratione digna secundum omnia constitutiua personæ, quoniam filius Dei naturalis qua talis, debet secundum naturam esse dignus hæreditate paterna, illique non potest non esse dedecorosum si natura constituens personam illam non sit digna hæreditate patris.

15\. Secunda ratio magis explicat obligationem ex parte Verbi regendi humanitatem ne peccet; (vt statim dicam) ex hoc tamen capite aliqualiter proponitur eadem obligatio; quoniam, vt dixi probrosum esset Verbo peccatū humanitatis sibi vnitæ, quia peccatum impediret resultantiam dignitatis honoris in humanitate, quo digna esset ratione personalitatis sibi vnitæ, si non peccaret. Si enim dedecorosum est patri crimen filij, quando crimen impedit ne nobilitas patris descendat in filium, à fortiori erit dedecorosum personæ vnitæ humanitati peccatum humanitatis impediens eximium honorem, quod deriuandum foret ab ipsa persona diuina physice immediate vnita illi humanitati: quoniam illa vnio & intimitas in genere physico est maxima præter identitatem.

Attamen, vt dixi, aliunde etiam agnoscitur obligatio in Verbo regendi humanitatem ne peccet, quia & ipsum Verbum in se formaliter peccaret, vt mox declarabo. Supra diximus Verbum futurum dignum contemptu aliquo peccante humanitate: nam quemadmodum in aliqua familia maiori afficitur infamia persona illa, quæ magis est coniuncta peccanti, vt filius peccantis magis quam frater, & hic maiore quam cognatus, &c. quæ vera sunt etiam tunc quando alij peccatum huius non potuerunt impedire. Ita licet consideraremus per impossibile Verbum non potuisse impedire peccatum humanitatis, esset Verbo, physice immediate vnito humanitati, illud peccatum valde probrosum. Quemadmodum propter bonas operationes animæ dignum est corpus maximo honore & speciali adoratione. 16.

Sect. III.

Ex obligatione Verbi regendi humanitatem, & Patris æterni operationes naturales sui filij naturalis ostenditur impeccabilitas humanitatis Christi.

INsinuaui præcedenti sect. humanitatem Christi vnitam Verbo non potuisse peccare, quia 1. inde fieret Verbum ipsum in propria natura peccare, quoniam ex quo per vnionem fecit suam naturam humanam tenebatur illam regere vt suam in omnibus actibus, ac proinde si in aliquo deficeret, defectus imputaretur Verbo, & Verbum ipsum faceret contra debitum rationis: quoniam intima illa coniunctio cum potestate regendi partem inferiorem parit obligationem illam regendi; non minus quam Dominus tenetur in creatis impedire peccata seruorum, & pater filiorum; quoniam maior est illa coniunctio humanitatis cum Verbo, & non est causa deobligans ipsum Verbum, licet etiam Deus non teneatur impedire peccatum sui filij adoptiui, quoniam illa filiatio non reddit hominem perfectè propinquum Deo, quoniam quæuis illa vnio moralis cum Deo infinitè distat à Deo, nec illa filiatio reddit filium æqualem sede, aut honore cum patre; sed infinite distanti. At vnio hypostatica in genere physico vnitiuo reddit Verbum humanitati summe propinquum, & humanitas adoratur latria, simulque cum Verbo constituit personam dignam summo honore, licet humanitas non ratione sui sed ratione Verbi terminet adorationem, quæ dicitur latria; tamen respectu humanitatis non est latria suprema, sed proxima, siue immediata latriæ supremæ, quia nequit mediare alia maior, & consequenter humanitas vnita Verbo non solum in genere propinquitatis per vnionem physicam, est Verbo propinqua, sed etiam in sanctificatione, & dignitate honoris. Adoptiuus autem filius semper est remotissimus,

&

& nulla ratione immediatus in sanctificatione & dignitate honoris respectu filij naturalis diuini, quia nulla est respectu Dei adeo perfecta adoptio, vt non sit possibilis alia maior constituens hominem dignum alia maiori adoratione.

2. *Cur seruitus seclegetur ab ab humanitate Christi.* Ideo cum adoptione diuina componitur stricta seruitus, vt postea dicemus etiam considerata primæua significatione seruitutis: secus autem cum vnione hypostatica; quia participatio non solum in eadem maiestatis sede, & honoris excellentia, sed etiam in immediatâ sede maiestatis, & honoris excellentia excludit conditionem prædictæ seruitutis. Alij perplures ex Modernis ideo excludunt seruitutem non solum à Christo, sed etiam ab humanitate, quia personalitas Verbi euehit humanitatem ad eandem maiestatis sedem cum Deo: quoniam humanitas simul cum Verbo adoratur latria suprema, vt statuunt Concilia, & Patres. Dicendum tamen est licet eadem adoratione Christi humanitas & Verbum adorentur, non tamen ferri æqualiter & super omnia adoratione ad humanitatem ipsam. *Qualiter adoretur humanitas Christi.* Sic licet eodem actu ametur Petrus, non tamen æquè, aut eodem modo amatur corpus, & anima, sed principalius amor fertur in animam. Quod etiam discitur in amore quò Deus diligit humanitatem Christi propter sanctitatem increatam Verbi: plus enim amat Verbum ipsum, quam humanitatem propter Verbum. Concilia autem solum aiunt eadem adoratione latriæ adorari totum Christum, non tamen aiunt illam adorationem latriæ æqualiter siue eodem modo ferri ad omnes partes; sed potius oppositum ostendunt Epiphanius in Anchorato fol. 8. Damas. lib. 3. de fide c. 8. & lib. 4. cap. 3. & orat. 1. de imaginibus paulo post principium, Augustinus serm. 58. de Verbis Domini, afferentes exemplum Regis purpurati, cum quo simul adoratur purpura, quæ minime adoratur æqualiter cum ipso Rege. Expressiusque Epiphanius ibi non æqualiter adorari corpus Christi & Verbum ipsum. Consentitque Damascenus orat. 1. de imaginibus, præsertim illis verbis: *Materiam tamen per quam salus mihi parta est, colere non desinam; non tamen vt Deum: absit.*

3. *Illatio.* Ex hac & præcedenti ratione colligitur casu quo Angelus assumeret naturam humanam hypostatice teneri ipsum facere, quod per Angelicam voluntatem posset ne humana voluntas prolaberetur in culpam, vt etiam fatetur Soarius disp. 34. sect. 2. Secundo colliges Verbum licet assumeret naturam ignis non teneri illam regere ne comburat domum; quia Verbum cum sit supremus dominus non tenetur impedire damnum proximi, cum potius vteretur re sua citra iniuriam alterius. Alij putarunt in eo casu Verbum teneri cohibere naturam ignis, ne sua combustione damnum inferret. Sed melius id negatur propter causam nuper insinuatam.

4. Consequenter existimo casu quo Verbum assumeret naturam Leonis non teneri illius motus inordinatos impedire, quia inordinati illi motus non sunt dispositio aliqua ad prauum liberum consensum, sicuti ad illum disponunt inordinati motus nostri appetitus.

5. *Exponitur alia via obligatio Verbi regendi humanitatem.* Est & alia via probandi obligationem in Deo regendi humanitatem Christi ne peccet, quam sic expono: Christus etiam vt homo est filius Dei naturalis, vt multis ostendemus infra, & nequit esse persona extranea Deo (Quod vltimum sufficit ad ostendendam efficacitatem argumenti) debet ergo Pater æternus regere hominem illum ne delinquat in Deum, sicuti in humanis tenetur parens impedire culpas filiorum, maritus vxoris, Prælatus subditorum, aut veluti proximus tenetur ex charitate impedire peccatum proximi. Etenim naturalis Dei filius ob specialem illam coniunctionem, quam habet cum patre nequit non fundare obligationem aliquam in patre; ne permittat peccatum illi. Neque modo loquimur de obligatione strictè sumpta; quoniam potest aliquis contendere illam non esse proprie obligationem; sufficit namque nostro argumento si Deus natura sua necessitetur non permittere peccatum naturæ hypostaticè vnitæ Verbo, quia illa permissio Deum dedeceret, quemadmodum Deus natura sua necessitatur vt non mentiatur.

Erit qui respondeat cum recentioribus sect. præcedenti commemoratis, ideo Patrem teneri in humanis regere filium, & Dominum seruos, quia ex coniunctione aut dependentia consurgit in patre, aut Domino potestas imperandi, quam habet Deus erga humanitatem Christi independenter à coniunctione per vnionem hypostaticam. 6. *Excluditur responsio.* In contrarium tamen erit, quoniam independenter à potestate imperandi nascitur obligatio impediendi peccata aliorum: si quidem tenentur omnes charitatis lege quoties absque graui incommodo possunt, vitare peccata proximorum, & titulus coniunctionis independenter à potestate imperandi specialem inducit obligationem, vt filius strictius obligatur ad corrigendum patrem, si speret vtilem patri futuram correctionem; sicut etiam arctius obligatur ad eleemosynam corporalem, & similiter frater speciali titulo tenetur impedire peccatum fratris, & sic pro sanguinis coniunctione proximiori, vel remotiori tenemur arctiori vinculo subuenire consanguineis, quam alienis, quod testantur vel feræ ipsæ.

Respondebis ea quæ obligant hominem non obligare Deum. 7. Etenim potest Deus permittere hominum scelera, quæ posset facillime deuitare. Sed contra erit, quia Deus caret obligatione vitandi peccata hominum alteriusve puræ creaturæ ratione sui supremi dominij, & principatus, & strictæ seruitutis creaturarum, & propter infinitam distantiam inter Deum & puram creaturam, & quia natura creata, nisi sanctificetur per sanctitatem increatam nusquam redditur adeo amabilis Deo, vt reddi non possit amabilior. Hæc autem non procedunt respectu filij naturalis Dei, qui est persona infinita, & maxime Deo coniuncta, neque respectu humanitatis Christi vt supra ostendi.

Explico discursum. Propter hanc coniunctionem cum Deo ratione cuius Christus vt homo est filius Dei naturalis, excluditur Christus vt homo etiam de possibili à seruitute Dei, si hanc vsurpes in sua propria, ac primæua significatione, & à conceptu filij adoptiui: quin possit Christus vlla ratione constitui seruus, aut adoptiuus, ergo neque poterit Deus in sensu composito vnionis hypostaticæ permittere peccatum in humanitate Christi: 8. *Explicatur discursus.* nam per peccatum contraheret ille homo viliorem seruitutem vt sect. 1. probaui ex Concil. Francofordiensi, & Adriano. Antecedens (vt postea fusius dicam) colligitur ex prædicto Concilio Francofordiensi in Epistola ad Præsules Hispaniæ, & ex Adriano I. in Epistola ad Episcopos Hispaniæ, vbi Concilium multis excludit à Christo non solum seruitutem ortam ex peccato; aut seruitutem respectu hominum, & Angelorum, sed etiam respectu Patris æterni. Loquiturque de Christo vt homine: nam Adrianus admittens Christum esse minorem Patre, negat esse seruum, & tamen solum est minor secundum humanitatem. Id etiam

vel

vel ex eo liquet quod Elipandus (quem repudiabat Adrianus) nusquam asseruit Christum esse seruum ratione Deitatis, sed solum ratione humanitatis, vt cernere est in ipsius confessione.

9. Cur etsi Deus possit Christum destruere, non tamen eius peccatũ permittere.

Fatemur nihilominus humanitatem Christi esse sub perfecto Dei dominio sumpto dominio pro facultate faciendi ex creatura, vel in creatura quidquid sibi placuerit: (licet hoc non sufficiat ad seruitutem, vt postea ostendetur) seruus vero, aut filius non ita fit constitutus in humanis sub potestate Domini, aut Patris. Tamen hæc potestas destruendi Christum neutiquam efficiet vt possit Deus permittere peccatum Christi. Possuntque plures causæ assignari. Prima sit; quoniam illa potestas destruendi Christum exigendive operas fundatur in productione humanitatis Christi, & in humana ipsius generatione ad quam Deus vt causa principalis concurrit: potestas autem permittendi peccata prouenit non tantum ex hoc, sed ex extraneitate personæ; quoniam intima coniunctio filiationis naturalis fundat obligationem aliquam saltem permittendi culpam. Itaque ratione concursus Dei nascitur in Deo potestas destruendi rem productam, & exigendi fructus entitatis à Deo productæ: peccatum autem vt tale neque causatur à Deo, neque est fructus entitatis à Deo productæ Quod si coniũctio filij cum patre creato tantam inducit obligationem non permittendi damna filij, tametsi peccata non sint, ita & coniunctio Christi vt hominis cum patre æterno inducit obligationem ne Pater æternus permittat peccatum filij naturalis; nam peccatum illud vergeret inde dedecus ipsius Patris æterni, & illa permissio culpæ Deum dedeceret; quid enim rationi magis dissonum, quam Deum permittere vt Filius suus naturalis fiat pessimus, & dignissimus contemptu. Rursus, consurgit disparitas, quia per peccatum humanitatis Christi redundaret, vt vidimus supra contemptus aliquis in personam Verbi, & consequenter in personam summe coniunctam Patri æterno. At vero per destructionem Christi non consurgit destructio personalitatis diuinæ, aut diuinæ naturæ aliquid ve probrosum personalitati diuinæ. Hinc est vt æternus Pater teneatur impedire peccatum, ne redundet contemptus in principium sibi coniunctum, & identificatum cum natura Patris, non tamen tenetur impedire destructionem illius hominis, quia inde non sequitur destructio principij coniuncti & identificati cum natura Patris, neque quid probrosum tali principio coniuncto.

10. Cur non repugnet Deo in natura assumpta mori secus autem peccare.

Quo fit vt vulgari illi argumento: Non repugnat Deo in assumpta natura mori, ergo nec peccare, cum non minus Deo secundum se repugnet vnum quam aliud. Responderi possit post negatam consequentiam offerendo discrimen quatenus ex morte naturæ assumptæ non sequitur mors in natura propria; at ex peccato naturæ assumptæ sequitur peccatum in natura propria; non enim est obligatio in Deo impediendi mortem naturæ assumptæ, quia mors est malum pœnæ, non culpæ, & ideo illud malum mortis humanitatis Christi non est vnde sit Deo dedecorosum, quia potest ob iustas causas à Deo amari, & ipsa natura humana honestissime se obligauit soluere pœnas alienis peccatis debitas.

11. An Verbum assumere potuerit humanitatem persistentem in peccato.

Non tamen videtur hoc principale argumentum sufficienter ostendisse Verbum non potuisse assumere humanitatem peccatricem; quia in illo euentu ille homo non diceretur Filius Dei naturalis; nam filius Dei naturalis essentialiter importat esse sanctum, & Deo amabilem secundum naturam; ac proinde non esse peccatorem; nam esse iustum importat carentiam peccati. Respondetur nihilominus etiam ostendi illo discursu non potuisse à Verbo assumi naturam permanentem cum peccato habituali mortali, aut veniali. Nam primo in illo casu sequeretur vtraque pars contradictionis nimirum illam humanitatem manere sanctam, dignam amore, & vita æterna, & simul non manere sanctam &c. Maneret, inquam, sancta quoniam sanctitas ac dignitas, quam à Deitate sibi vnita accipit est maior, quam sit malitia peccati; sicut bonitas actionum Christi est sine comparatione maior malitia quorumcumque peccatorum. Deinde non maneret sancta, quia illa natura existeret in peccato mortali, & consequenter esset Deo odibilis. Rursus, satis esset ne Pater æternus posset permittere peccatum etiam veniale illius humanitatis, aut assumere naturam peccatricem non dimisso peccato habituali; quod ratione illius vnionis filiationis naturalis Dei cum humanitate, quæ de se sufficit ad constituendum cum humanitate filium Dei naturalem tenetur Pater æternus impedire peccatum illud: nam sicut tenetur impedire peccatum Filij naturalis, ita tenetur omnino impedire peccatum personæ non minus sibi coniunctæ, quam filius naturalis; quoniam coniunctio (vt supra ostendi) parit obligationem illam. At in illo casu non posset ex humanitate, & personalitate Verbi, quæ humanitatem redderet subsistentem non resultare persona diuina (non enim esset persona humana: alioqui Christus de facto non esset persona diuina) igitur esset in Patre æterno obligatio impediendi peccatum illius humanitatis non solum actuale, sed etiam habituale, quod Pater æternus facillime posset auferre ab illa persona diuina sibi coniuncta.

12. Corollariũ

Infertur ex dictis casu quo Verbum assumeret naturam alicuius feræ, verbi gratia, leonis potuisse Patrem æternum permittere vt natura Leonis deuoraret ouem hominis iusti, & innocentis, & hoc posse velle, quia inde non fieret Deum vlla ratione peccare. Imo posset Verbum ipsum, ex iusto fine naturã illam Leonis ad hoc instigare sicuti aliã ferã.

Inordinatus motus appetitus Christo repugnans.

Neque inde infertur potuisse in Christo diuinitus esse fomitem, seu inordinatum motum appetitus sensitiui repugnantem rationi, seu inclinantem ad malum, quia illa est praua dispositio ad malum, & Christi sanctitas debet perfectissime illum segregare à peccatoribus, & ab his quæ homines sancti in se sentientes erubescunt propter inclinationem ad malum. Vnde S. Augustinus lib. contra duas epistolas Pelag, cap. 11. docet sanctos optare potius *hanc concupiscentiam non habere, quam domare*. *August.* Imo visio beatifica essentialiter impedit illum inordinatum motum appetitus, quia ita viuaciter apprehendit Dei bonitatem, & pulchritudinem virtutis, vt non relinquat locum apprehendendi sub ratione boni quidquam Deo aduersum, & rectæ rationi propter vehementem horrorem ad ea omnia, & petit perpetuam aduertentiam, ne talis motus per inaduertentiam subrepat. Quare non potuit Christi humanitas ignorare etiam inuincibiliter ea, quorum cognitio est necessaria vt nihil contra rectam rationem operetur: quia huiusmodi ignorantia maxime dedecet naturam rationalem, & ideo tenemur eam; quantum possumus vitare, & coniungitur cum multis peccatis materialibus, & ideo illam à Deipara sequestrant Theologi, & consequenter essentialiter releganda est ab humanitate Christi. Neque obstat Christum potuisse assumere naturam bruti; in qua non fuisset huiusmodi cognitio, quia non est naturæ bruti hæc scire, aut secundum rectam rationem viuere.

Sect.

Sect. IV.

Examinatur & protegitur alia ratio post insinuationem alterius.

1. PRobauimus nos naturam humanam Christi non potuisse peccare, quia humanitas esset digna contemptu, & contemptus aliquomodo redundaret in ipsum Verbum. Alij vero potius inferunt peccatum in illo casu fore venerabile, quod implicat: igitur repugnat naturam à Verbo assumptam peccare. Sequelam probant, quia peccatum esset vnitum humanitati assumptæ à Verbo, ac proinde propter illam vnionem mediatam cum Verbo non posset non esse dignum aliqua veneratione. Hanc rationem impugnant aliqui quos sequitur Bernal disputat. 45. sect. 1. num. 7. quoniam quod alioqui ob diuinam excellentiam posset coli, dum habeat conditionem aliquam Deo inuisam, nequit honeste coli, vt labia proditoris osculantis faciem Christi, & manus ministri, qui alapam impegit, igitur cum peccatum Deus maxime detestetur, licet esset in humanitate Verbo vnita non esset dignum adoratione. Sic etiam aiunt licet in humanitate Christi potuerit esse error, non tamen idcirco error erit veneratione dignus, & licet possit assumere naturam equi, non ideo hinnitus erit veneratione dignus.

2. Sed contra est, quia eo ipso quod peccatum positiue repugnet venerationi, debet quoque censeri repugnans vt etiam mediatè dicatur assumi à Verbo, quoniam repugnat venerationi eo quod essentialiter sit contemptibile, & reddat naturam contemptibilem, & contemptus redundaret in Verbum, vt diximus supra. Hinc etiam probabiliter colligi potest non potuisse in humanitate Christi reperiri inordinatum motum appetitus sensitiui, quia motus ille non posset reddi veneratione dignus ob positiuam repugnantiam, quia scilicet est res digna contemptu, ac proinde dum ita resistit venerationi etiam est incapax vt à Verbo assumatur. Non enim repugnat sanctitas adeo perfecta, quæ essentialiter exigat reddere veneratione digna omnia quibus vnitur etiam mediatè, ac proinde non poterit vniri etiam mediatè entitati omnino incapaci vt per talem vnionem ad sanctitatem reddatur venerabilis. Confirmatur; nam ideo licet Verbum possit immediatè, (vt multi docent,) assumere accidens, non potuit assumere immediatè opus prauum, quia opus illud non potest reddi veneratione dignum; implicat autem non reddi veneratione dignum quidquid Verbum diuinum immediate assumit. At non apparet cur simili modo non philosophemur de his quæ mediate assumuntur à Verbo diuino: hoc enim videtur pertinere ad perfectionem eximiæ sanctitatis Verbi, licet venerabilior sit res eo quod immediate assumatur.

Alia ratio, cur inordinatus motus appetitus repugnet Christo.

Quidquid à Verbo assumitur etiam mediatè, veneratione dignum esse debet.

3. Quo fit vt omnes admittunt Verbum potuisse assumere naturam equi, consequenter dicere teneantur hinnitum mediate à Verbo assumptum fore dignum veneratione, sicut licet daremus Christum secundum humanitatem plorasse aut risisse priusquam peruenisset ad vsum rationis, risus, & ploratus essent maxima veneratione dignissimi. Indeque probabiliter probari potest non potuisse in Christo esse positiuum errorem, quia error nequit esse venerabilis eo quod de se inducat periculum loquendi falsum, & committendi materiale peccatum. Semperque considerare opus erit quid possit Verbum ipsum immediate assumere, & quid reddi per ipsum Verbum venerabile; quoniam hoc solum poterit mediate assumi, si Verbum possit immediate assumere accidens. Etenim imperceptibile videtur Verbum posse immediate assumere aliquid quod per Verbum ipsum non reddatur veneratione dignum, & in hac immediata assumptione instantur argumenta, quæ aduersarij multiplicant contra rationem supra expositam numer. 1.

Positiuus error cur Christo repugnans.

4. Melius adhuc munitur assertio vulgari hoc, ac solido fundamento, Christi humanitas sanctificatur à sanctitate infinita quantum fieri potest in genere sanctitatis participatæ, & summe iuxta capacitatem puræ creaturæ. At non repugnat creaturam ita sanctificari à sanctitate Dei vt in sensu composito vnionis ad talem sanctitatem repugnet humanitati quoduis peccatum etiam leuissimum, sicut iuxta communem sententiam etiam in sensu composito gratiæ habitualis nequit animo inesse peccatum mortale etiam diuinitus, igitur vnio hypostatica essentialiter resistit peccato.

Alio fundamento stabilitur impeccabilitas humanitatis Christi.

5. Vim huius argumenti tentat labefactare Petrus Hurtado disp. 49. à §. 39. conceditque verum esse non repugnare sanctitatem incompossibilem diuinitus cum peccato veniali in subiecto, cui communicatur sanctitas per identitatem; talis namque est, (inquit,) substantia supernaturalis, si est possibilis: negat vero esse possibile hoc genus sanctificationis per vnionem distinctam; quia compositio cum peccato non proueniret ex imperfectione gratiæ, sed modi quo communicatur. Quare reiecto hoc fundamento aliud quærit, vt tueatur conclusionem, & affirmat humanitatem in concreto esse infinite sanctam in omni genere, quod nos fuse reiecimus in controuersia de gratia Christi.

6. Persto tamen in ratione adducta, quia licet humanitas sanctificetur per vnionem distinctam, longe perfectius sanctificatur, quam substantia illa creata, quæ se ipsa esset sancta, & vnio distincta non impedit effectum formalem, si aliunde subiectum est capax, & ideo licet daremus substantiam, quæ per se ipsam intelligeret aliquod obiectum absque intellectione distincta, si alia substantia intellectiua exigeret intellectionem æque clare repræsentantem obiectum, vtraque substantia æque clare perciperet illud obiectum. Quod si daretur duplex gratia habitualis, quarum vna se ipsa vniretur absque vnione distincta, & altera longe perfectior indigens vnione distincta ad sanctificandum; hæc nihilominus perfectius sanctificaret subiectum, quia communicatio media vnione non impedit effectum formalem, cuius subiectum est capax, vt latius probaui disserens de sanctificatione humanitatis Christi. Et licet modus communicandi sanctitatem per identitatem sit cæteris paribus perfectior, tamen excessus sanctitatis communicatæ est infinitus respectu sanctitatis, quam haberet substantia creata, quæ per se ipsam esset sancta. Et quamuis subiectum creatum sit incapax vt reddatur æque sanctum, ac Deus ipse; non tamen est incapax vt sanctificetur meliori modo excogitabili infra Deum. Neque creatura est incapax illius effectus formalis; siquidem, iuxta ipsum, ille effectus est communicabilis creaturæ, scilicet substantiæ supernaturali, quam ipse admittit.

Explicatur.

Perfectius sanctificatur humanitas à Verbo, quã substantia supernaturalis per se ipsam sancta fit.

7. Confirmatur præcedens discursus; quia nequit humanitas vt vnita Verbo non esse obiectum congruum

Confirmatur. congruum diuinæ dilectionis excludentis displicentiam, quam infert peccatum veniale: etenim sicut à personalitate Verbi communicatur valor operibus maximus, qui excogitari possit in opere creato etiam substantiæ supernaturalis, ita debet humanitas sanctificari summè, prout creatura sanctificari potest, & reddi obiectum congruum diuinæ dilectionis, quin possit aliud obiectum creatum, quanuis esset substantia supernaturalis reddi dignum maiori dilectione, ergo ita redditur obiectum diuinæ dilectionis, vt non sit obiectum diuinæ displicentiæ ratione peccati. Nam sicut de ratione sanctitatis est reddere subiectum dignum amore Dei, & indignum displicentia ratione culpæ, ita de ratione sanctitatis perfectissimæ est reddere subiectum, videlicet, humanam naturam amabilem perfectissime infra Deum, & nulla ex parte dignum displicentia ratione culpæ.

8. Hoc argumento suscipient aduersarij onus, quo nos grauare curant. Sicut enim ipsi argumentantur, quia non apparent duo contradictoria sub his terminis *Deus peccat* per communicationem idiomatum, sicuti nullam imbibit contradictionem hæc propositio *Deus moritur*, ita nos quoque ipsis obiicimus. Non repugnat talis sanctitas, quæ ita sanctificet humanitatem vt incompossibilis sit talis sanctificatio, aut vnio sanctitatis ad humanitatem, cum quouis peccato etiam veniali, igitur vnio hypostatica est incompossibilis cum peccato etiam veniali. Antecedens probatur exigendo ab aduersariis repugnantiam illius generis sanctificationis. Hac eadem ratione postea ostendemus neque diuinitus potuisse vnionem hypostaticam amitti per peccatum. Ait nihilominus Bernal. disp. 43. n. 9. hanc rationem, qua vtitur P. Vasq. disp. 61. cap. 6. Moncæus disp. 9. c. 2. Lugus disp. 26. sect. 2. n. 19. non vrgere dum aliunde non probatur repugnantia sanctitatis cum peccato, quæ repugnantia difficulter monstratur. Cum enim peccatum actuale, habituale sit quid morale nequit intelligi qua nam ratione habeat physicam repugnantiam cum gratia, quæ est forma physica in subiecto creato de se capaci peccandi. Obiicit præterea subiectum peccati iuxta Scotistas esse solam voluntatem Verbo immediate non vnitam, & ideo vnionem hypostaticam non posse physice pugnare cum peccato, aut ægre nimis hoc percipi nisi alia ratione monstretur. Vnde ait potuisse respondere aduersarios infinitam sanctitatem non exigere, vt quamlibet naturam, sed suam propriam reddat impeccabilem, sicut de conceptu non est summæ vitæ, vt quamlibet naturam cui coniungitur reddat viuentem, aut immortalem.

8. Qualiter forma physica opponi possit cum peccato, quod est forma moralis, licet illa in anima, & hoc in voluntate recipiatur. Hæc non eneruant argumenti vires; licet enim peccatum tam actuale, quam habituale sit quid morale, & in voluntate receptum, poterit forma physica essentialiter impedire potentiam proximam peccandi, & exigere remissionem peccati habitualis: alioqui visio beatifica non impediret potestatem peccandi. Omnesque fateri debent non potuisse humanitatem etiam diuinitus simul esse sanctam per sanctitatem increatam, & pariter peccare mortifere, aut esse in peccato habituali mortali: quoniam illi effectus formales sunt virtualiter contradictorij, alioqui illa natura simul esset amica, & inimica Deo, quod nullus admittit. Nos autem contendimus nullam esse repugnantiam sanctitatis essentialiter exigentis præbere effectum formalem sancti subiecto de se capaci, & essentialiter auferentis impedimentum sanctificationis, videlicet peccatum. Sic etiam cognitio certa de assequenda remissione peccati si adsit contritio, simul cum contritione essentialiter pugnat cum peccato mortali, licet cognitio illa sit in intellectu & peccatum in voluntate, quia illa cognitio essentialiter petit vt obiectum existat, sicuti enunciatur per ipsam, & cognitio certa de remissione peccati vt extitura pro signo posteriori pugnat essentialiter cum tali peccato, quia per se essentialiter reddit effectum incompossibilem. Quare in nostro casu repugnantia erit physica ex parte gratiæ, quæ secundum suum esse physicum independenter à quauis moralitate exigit essentialiter præbere illum effectum formalem contradicentem effectui formali peccati. Licet ex parte peccati non intelligatur repugnantia pure physica, Cur autem Dei immortalitas non reddat humanitem Christi immortalem, satis superque declaraui in controuersia de sanctificatione humanitatis Christi.

Sect. V.

In examen aduoco alium discursum.

Hvrtadius Salmanticensis disputatio. 49. probat impeccabilitatem humanitatis Christi quodam argumento superius insinuato, quo etiam alij Recentiorum vtuntur. Christus (inquiunt) etiam quà homo est, neque diuinitus potuit esse filius Dei naturalis; etenim per filiationem diuinam Christus, etiam vt homo, constituitur persona diuina, & consequenter non extranea Deo, & filius Dei naturalis: implicat autem peccatum reperiri in filio Dei naturali; quoniam Dei naturalis Filius nequit non maxime placere Patri, igitur nequit esse peccatum in Christo. Confirmant, Christus quà homo est Filius Dei naturalis, ergo infinitè sanctus, & consequenter peccati incapax. Respondet Bernal pro aduersariis dupliciter accipi filium Dei naturalem, nimirum secundum naturam vel per assumptionem, & filium Dei per naturam peccare non posse, quia essentialiter est infinite Deo charus; filium vero non per naturam, sed per assumptionem, vel per vnionem hypostaticam posse Deo inuisum esse, vel simpliciter ratione peccati mortalis, vel saltem secundum quid ratione venialis: nam si filius per adoptionem id potest frequenter ex natura rei, cur is qui esset filius naturalis ratione vnionis hypostaticæ non poterit vlla ratione aliquod veniale peccatum committere. 1. Proponitur. Responsio.

Sed contra est quoniam Filius Dei naturalis, cuiusmodi est Christus etiam vt homo nequit non esse maximè charus Patri æterno, vti est maximè coniunctus, & natura humana redditur per filiationem naturalem maxime propinqua Deo in sede maiestatis & honore; filius autem adoptiuus nunquam est Deo propinquus (vt supra late diximus) in dignitate honoris; quia semper mediat alia perfectior adoptio in infinitũ. Hinc est vt filius adoptiuus possit pariter esse seruus; secus vero filius Dei naturalis: quia adoptiuus respectu Dei non habetur loco filij naturalis, neque dignus est vt sedeat ad dexteram Patris, sicuti sedet etiam humana natura Christi. Confirmat hoc Hurtadius; quia non potuit humanitas ratione vnionis non habere proximum ius ad beatitudinem quantum est ex parte personæ, & prærequisitorum. Si enim 2. Cur filius adoptiuus Dei possit pariter esse seruus, non autem naturalis.

enim opera humanitatis vnitæ Verbo, quia supernaturalia sunt, & meritoria nulla ratione possunt intelligi, quin sint valoris simpliciter infiniti, qua ratione fieri posset vt ipsa humanitas ratione vnionis non intelligatur proximè capax beatitudinis? ergo nequit intelligi cum peccato etiam veniali actuali, vel habituali: nam vt sic non esset proximè capax beatitudinis.

3. Difficultas prædicti discursus sic propositi. Non admodum ista premunt nisi denuo roborentur. Etenim non eo quòd Christus esset persona Deo non extranea colligere licebit esse Filium Dei naturalem. Si enim per impossibile esset in peccato mortali, licet esset persona non extranea, non deberet dici Filius Dei naturalis: quia Filius Dei naturalis nequit esse quin habeat ius ad hæreditatem, nempe ad visionem Dei perfectissimam, quod ius impeditur per peccatum mortale. Quod patet in filio Dei adoptiuo, qui non potest intelligi absque iure ad hæreditatem, & quin humanitas sanctificetur per filiationem. Licet enim in humanis filius patri iniurius & exosus possit habere ius ad hæreditatem, non sic respectu Dei filius naturalis, vel adoptiuus: nam hæreditas est summa fœlicitas, quæ importat carentiam peccati. Vnde nemo admittit posse aliquem eo quod habeat gratiam habitualem simul denominari filium Dei adoptiuum & peccatorem mortifere, licet plures doceant gratiam, & peccatum posse diuinitus simul existere in eodem subiecto. Quod si nequit intelligi filius Dei adoptiuus, quin sit Deo gratus & amicus, à fortiori non poterit intelligi filius Dei naturalis quin sit Deo gratissimus. Et quemadmodum qui docent gratiam habitualē, & peccatū mortale posse per potentiam Dei absolutam esse simul, aiunt denominationem filij adoptiui constitui in obliquo per carentiam carentiã peccati mortalis, ita respondere possent filium Dei naturalem constitui quoque in obliquo per carentiam tam peccati venialis, quam mortalis, quoniam Filius Dei naturalis est infinite sanctior, quam adoptiuus, & humanitas debet sanctificari in superiori ordine. Rursus, sicut nequit homo intelligi filius Dei adoptiuus quin sit dignus maximo honore, & veneratione, qua filius adoptiuus est, & pariter humanitas constituens hominem illum debet esse digna maximo honore, ita nequit aliquis homo, qua homo est constitui filius Dei naturalis, quin humanitas digna sit maximo honore in ordine superiori ad honorem omnem fundatum in excellentia creata; & sicut humanitas puri hominis filij Dei adoptiui, vt sit digna illo honore indiget carentia peccati mortalis, quia per talem carentiam constituitur digna tanto honore, eo quod per peccatum mortale reddatur digna contemptu, ita humanitas filij Dei naturalis vt esset digna illo honore, & vt simul cum filiatione Dei constitueret filium Dei naturalem indigeret carentia peccati tanquam constituente illam dignitatem honoris ex parte humanitatis, & illum effectum formalem filij Dei naturalis Christi vt hominis.

Cur in humanis filius exosus patri possit habere ius ad hæreditatem, non autem respectu Dei.

4. Neque est omnino expers difficultatis quod in confirmationem argumenti subsumitur. Supponitur namque ratione vnionis ita constitui Christum Filium Dei naturalem vt protinus debeatur illi hæreditas paterna, quin possit esse titulus iustæ dilationis: quoniam supponunt nonnulli casu quo Deus assumeret naturam, quæ antea extitisset in peccato potuisse post assumptionem manere in illa humanitate reatum pœnæ, quæ impediret visionem beatificam. Si enim Christus potuit obligari soluere pœnas alienis peccatis debitas, cur non etiam ad soluendam pœnam temporalem debitam peccato, quod antea in prædicto euentu illa natura assumpta commisisset. Quamuis enim illa natura maneret dignissima cui omnis pœna remitteretur; tamen Deus non necessitaretur eam ipsi remittere, sed posset habere iustam causam exigendi solutionem pœnæ.

5. Aliter efficacia discursus detegitur, & proponitur. His non obstantibus efficax censeri debet illud fundamentum: quoniam sicut admittimus in filio Dei naturali non posse reperiri etiam diuinitus peccatum mortale vel veniale, ita neque inueniri potest persona non extranea Deo, sed illi maxime coniuncta; qualis nequit non esse etiam diuinitus persona resultans ex humanitate Christi, & personalitate diuina; quia, existente vnione hypostatica nequit ex natura humana, & personalitate non resultare persona diuina, & consequenter persona non extranea, sed maxime coniuncta Deo. Quare sicut filius Dei naturalis, etiam quà homo, nequit non esse maxima veneratione dignus etiam secundum humanitatem, ita persona diuina, summe Deo coniuncta per personalitatem nequit secundum humanitatem constituentem talem personam non esse maxima veneratione, & amore digna: nam filius naturalis ideo est tanto amore, & adoratione dignus, quia est persona adeò coniuncta patri; atqui in illo casu illa persona coalescens ex humanitate & personalitate Verbi non minus esset coniuncta patri æterno, quàm filius Dei naturalis, qua homo est, igitur illa persona diuina digna esset tanto illo amore, & adoratione. At humanitas existens in peccato mortali non posset esse digna illa adoratione summa, & amore summo quibus adorari, & amari potest natura creata, cum potius esset digna contemptu, & odio inimicitiæ; neque posset digna censeri suprema illa adoratione, tantoque amore si esset cum peccato veniali; nam culpa etiam venialis reddit naturam peccatricem dignam aliqua displicentia diuina, quæ non componitur cum dignitate tanti amoris: nam natura humana capax est vt reddatur digna per sanctitatem increatam tanto amore, qui excludat illam displicentiam ratione culpæ; quoniam non potest reddi summè sanctificata, & summe amabilis infra Deum, si ratione culpæ sit digna displicentia: magis enim amaretur, quoties eo amore prosequeretur, vt ex vi amoris excluderetur omnis displicentia.

Quod si natura humana sanctificata per sanctitatem increatam redditur summè amabilis infra Deum; quia non est vnde subiectum illud, nempe humanitas non sit capax illius effectus formalis, etiam in omni euentu possibili, in quo intelligatur vnita personalitati Verbi diuini debet esse digna tanto amore; quoniam persona diuina, & adeò coniuncta Deo, ex vi coniunctionis cum Deo petit esse summe amabilis, & adorabilis, ita vt qua parte illa persona importat aliquid increatum sit summe amabilis absolute, suprem aque latria adorabilis, & qua ratione dicit aliquid creatum constituens formaliter illam personam, sit summè amabilis infra Deum, & summe adorabilis; etenim persona diuina secundum omne constitutiuum personæ diuinæ nequit non esse maximè amabilis & venerabilis, neque potest intelligi quanto amore & adoratione digna sit anima vnita Verbo, & constituens personam infinitam nisi dixeris dignam effici summo amore, & adoratione infra Deum, ac proinde non est capax culpæ in sensu composito vnionis.

Neque cum his pugnat admittere in natura quæ assumeretur à Verbo postquã peccauerat, perdurare in ipsa posse reatum pœnæ iuxta sententiam P. Suar. disp. 63. §. *Sed inquiri*, &c. dummodo dicatur esse digni 6.

dignissimam cui omnis pœna remittatur, sicut est digna summo illo amore, & adoratione. Verius tamen dicitur in illo casu non manere in humanitate reatum pœnæ: non est enim proprie pœna reatus, nisi sit dignitas pœnæ, neque est digna pœnæ humanitas quæ dignissima est carere pœna.

Sect. VI.

Rationem aliam Modernorum scrutamur.

Proponitur ratio.

1. Probant ex Neotericis nonnulli, quibus adhæsit Bernal. loc. cit. num. 17. Christi impeccabilitatem; quoniam si peccatum existeret in humanitate, Verbo vnitâ, Deus influeret in peccatum vt causa specialis, quod est aperte implicatorium; igitur repugnat peccatum cum gratia vnionis existere in eodem subiecto. Sequela probatur, quia non sufficiet solum potentior concursus in conseruationem gratiæ; nam si duæ formæ physice pugnent in eodem subiecto, quantumuis alterum contrarium conseruetur validiori concursu, non auferetur exigentia vt alterum destruatur. Imo quanto potentiori influxu conseruatur, tanto magis exigit vt alterum non conseruetur, quia quo potentius conseruatur istud, eo minus potest per alterum destrui, ac proinde potentiori modo retinet oppositionem cum illo, ac proinde in præsentia huius adeo potenter conseruati alterum ex natura rei debet destrui, & ne destruatur indiget etiam potentiori influxu.

An vt duo contraria simul existãt, debeat Deus vberiori influxu vtrũque conseruare.

2. Dices posse concursu ordinario naturali introduci calorem in subiectum, quin pro illo priori, aut concomitanter intelligatur conseruata frigiditas, quæ erat expellenda, quia prius introducitur forma, quam expellatur opposita. Sed contra est, quia licet pro primo instanti in quo introducitur calor admittatur sufficere validiorem influxum circa conseruationem frigiditatis, tamen illa validior conseruatio frigiditatis in sequenti instanti efficiet ne conseruari possit calor absque diuino influxu potentiori. Quo fit necesse fore, vt peccatum, & gratia vnionis simul conseruarentur in eadem humanitate, Deum deriuare specialem influxum in vtrumque. Confirmatur. Ideo aiũt Theologi Deum esse à peccato immunem tametsi tribuat generalem concursum in actum prauum vt author vniuersalis, quia quatenus talis tenetur cooperari creaturis, ad omnes actus, & motus; igitur quoties peccatum ex natura rei existere nequit, non potest Deus influere in actum prauum: alioqui esset author peccati; quia minime præstaret suum concursum ad exigentiam causarum secundarum.

3. Respondebis peccatum posse existere pro priori naturæ in quo præscindatur ab existentia vnionis hypostaticæ, vel carentiæ ipsius, & pro signo sequenti poterit Deus exhibere specialem influxum in existentiam vnionis hypostaticæ. Sed contra erit, quia vix percipitur quomodo possit peccatum præcedere ordine naturæ existentiam vnionis hypostaticæ in quam non influit: non enim statuit Deus potius donare vnionem hypostaticam peccanti, quam non peccanti.

4. Hoc argumentum pariter probat essentialem repugnantiam habitualis gratiæ cum peccato, & ideo pari iure possemus nos plura alia adferre, quibus illam essentialem incompossibilitatem gratiæ cum peccato probauimus in proprio loco. Quibus omissis varie ad argumentum præsens respondere possumus iuxta ea, quæ adduximus in tract. de iustificatione impij. Primoque respondetur argumentum omnino effringi iuxta solutionem supra insinuatam si ponatur casus in quo Deus postquam præuidit peccatum existens decernat producere vnionem hypostaticam fortiori actione, & potentiori concursu: nam tunc vnio hypostatica non potest petere expulsionem peccati pro illo instanti, quoniam vnio supponit existere peccatum in illo instanti, & facta hoc suppositione datur specialis influxus in vnionem hypostaticam, quin necessarius sit specialis concursus in actum prauum. Exiget quidem tunc vnio hypostatica cessationem peccati pro sequenti instanti, non tamen pro illo, quia impossibile est peccatum destrui in illo instanti, & omne quod est, dum est, necesse est esse. Sufficitque ad tuendam oppositam illam sententiam, si saltem pro vnico instanti reali posset simul componi in eadem humanitate peccatum, & vnio hypostatica. Addiderim eandem esse rationem pro sequentibus instantibus, quatenus etiam in sequenti instanti posset Deus præscindere à conseruatione, vel carentia vnionis hypostaticæ, quia diuinitus posset illam destruere, & determinare nihil decernere circa conseruationem vnionis, aut eius carentiam nisi dependenter à determinatione voluntatis circa actum prauum vel eius carentiam: posito autem actu prauo posset determinare conseruationem vnionis per speciale influxum in ipsam vnionem. Neque momenti est quod aduersarij opponebant, videlicet non posse intelligi qua ratione peccatum ordine signorum rationis, & per modũ conditionis præcedat existentiam, seu conseruationem vnionis hypostaticæ: optime nãque id percipitur, quin Deus velit dare vnionem hypostaticam potius peccanti, quam innocenti, quia solum statueret dare illam, aut conseruare post præuisam determinationẽ voluntatis. Imo prius posset statuere dare illam aut conseruare, si humanitas illa recte operetur, nihil statuendo pro illo priori circa conseruationem, vel non cõseruationem eiusdem vnionis si homo peccet. Sic etiam potest pro priori signo ante præuisionem absolutam meritorum nihil decernere de remunerandis vel non remunerandis meritis, & post absolutam præuisionem meritorũ potest decernere illa non remunerare, vel potius pro suo beneplacito illa remunerare. Quo etiã pacto prius decreuit existentiã Christi præscindendo pro illo signo à determinata actione, duratione, vbicatione; nam post decretam absolute existentiam Christi meruit Deipara actionem, per quam fuit productus: siquidem promeruit esse matrem Dei, & antiqui Patres suis precibus de congruo impetrarunt accelerationem Incarnationis, & circunstantiam loci. Potuit etiam Christus præfiniri præscindendo à passibilitate, vel impassibilitate, vt colligitur ex dictis in controuersia de prædestinatione Christi, & pro alio sequenti signo dependenter à peccato Adæ potuit determinari carentia doni impassibilitatis. Quod si aliunde non obstaret potuisset etiam Deus decernere conseruationẽ vnionis hypostaticæ in perpetuum sub conditione quod illa humanitas in illo instãti non peccaret. Si autem peccaret, conseruationem eiusdem vnionis non quidẽ in perpetuum sed solum pro illo instanti & sequenti, vt in sequenti pœniteret, & pœnitentia esset infinite meritoria, quoniam esset pœnitentia personæ infinitæ, Possetque pro signo ante determinationẽ humanæ volũtatis ad peccandũ præscindi à determinato decreto circa cõseruationem vnionis, quia pro priori solum decerneret conseruare vnionem perpetuo sub conditione carentiæ peccati pro tali instanti; non decernendo cõseruare illam si peccatũ existat

Eneruatur illa ratio.

sed

sed solum conseruare illam pro tali instanti, & non amplius casu quo conseruanda sit.

5. An vt peccatum existat in subiecto debeat positiue præintelligi carentia gratiæ. Obiicies tamen præterequiri positiue carentiam vnionis hypostaticæ, aut gratiæ habitualis in subiecto vt existere possit peccatum, ac proinde impossibilem esse casum in quo introducatur modo connaturali peccatum in subiectum præscindendo ab existentia vnionis hypostaticæ, & eius carentia, siue ab existentia gratiæ habitualis,& carentia gratiæ. Respondetur certissimum esse sufficere si præscindatur à gratia habituali, & eius carentia, vt possit quis peccare, & actu peccet, licet postea in eodem instanti reali sequatur destructio gratiæ; quoniam alioqui in instanti in quo homo habet gratiam non posset peccare, quod est aperte falsum.

6. Infringitur secundo illa ratio. Respondetur secundo, licet necessaria esset specialis Dei voluntas; si tamen concursus esset idem qui nunc est in actum prauum, (vt contingere poterat casu quo gratia & peccatum simul existerent in eodem subiecto) non fore Deum authorem peccati, neque absurdum aliquod inferri. At obiicis, Non est virtus in voluntate hominis ad coniungendam gratiam cum peccato mortali: ergo præsupposita gratia in subiecto,si homo actualiter peccaret speciali virtute influeret voluntas creata in actum prauum, & à Deo potentiori influxu iuuaretur. Respondetur distinguendo antecedens: non est virtus in voluntate creata ad coniungendum peccatum cum gratia ex suppositione, quod existat gratia, & concursus indifferens ex parte Dei ad eliciendum actum prauum, nego antecedens; absolute, & nulla facta suppositione concedo antecedens: quia posita gratia non debetur voluntati concursus indifferens ad eliciendum actum prauum. Imo est miraculum quoad modum, si posita gratia habituali in anima (idem attento præcise hoc argumento philosophamur modo de vnione hypostatica) detur concursus indifferens voluntati ad elicientiam actus praui: posito tamen illo concursu indifferenti vires habet voluntas ad peccandum, & consequenter inadæquate, vel facta suppositione potest coniungere peccatum cum gratia non quia vires habeat ipsa voluntas ad ponendam simultatem gratiæ cum peccato, seu omne constitutiuum illius coëxistentiæ gratiæ cum peccato,sed quia facta suppositione miraculosa habet vires ad ponendam partem, per quam completur simultas gratiæ cum peccato. Consistitque miraculum in ipsa suppositione gratiæ, & concursus indifferentis ad peccatum,& ideo miraculum se tenet ex parte Dei; quoniam ex illa suppositione miraculosa connaturaliter voluntas se determinat ad actum prauum. Sic etiam homo resuscitatus connaturaliter operatur & peccat, & potest homo facere, vt peccatū coëxistat resurrectioni miraculosæ, quatenus licet ipse non faciat miraculum, tamen illo supposito facit aliquid coëxistens miraculo.

Quamuis miraculose gratia coniungeretur cum peccato Deus non esset autor peccati.

7. Neque caret probabilitate existimare etiam in illo casu non requiri ex parte Dei specialem voluntatem præparatiuam concursus indifferentis, quoniam non est cur non possit existere in Deo, præsupposita pro priori gratia habituali, eadem voluntas præparatiua concursus indifferentis, quæ sit supernaturalis quoad modum ex coniunctione ad alteram voluntatem,quæ statuit conseruare gratiam pro priori,vel concomitanter potest esse duplex volitio virtualiter distincta,quarum vna absolute velit conseruationem gratiæ,&altera concursū indifferentem ad actum bonum vel prauum, qua qualibet secundū se potuit esse,quin altera existeret, & potuit esse voluntas illa conseruandi gratiam, & postea disponi possent causæ vt non consurgeret cognitio sufficiens ad libertatem, vel ad libertatem in actu primo, qua esset potestas peccandi.

Cæterum licet concursus ille ad peccatum diceretur miraculosus ex parte diuinæ voluntatis secundum se non concurrentis actiuè, sed tantum applicantis omnipotentiam non deberet actus prauus ob hanc causam dici miraculosus, sicut non esset miraculum si homo resuscitatus peccaret, quamuis daremus diuinam omnipotentiam applicari, vt homo esset proximè potens peccare, per voluntatem, quæ per se supponeret illum hominem fuisse resuscitatum in momento illo, in quo peccat. 8.

9. Cur Deus concurrens ad actum peccati, non peccet. Falsoque assumitur in argumento ideo præcisè Deum reddi immunem à peccato,licet præstet suum concursum generalem in actum prauum, quia concurrit vt causa vniuersalis ad exigentiam causarum secundarum. Licet enim citra, vel contra exigentiam secundarum causarum Deus præberet suum concursum honestissimè illum præberet, quia non tenetur ipsum impedire cum sit supremus Dominus creaturarum, & determinatur à causa secundâ ad actionem prauam: soli namque causæ determinanti imputatur praua operatio, quoniam illa operatio solum denominatur praua respectu causæ determinantis, non vero respectu causæ se non determinantis, & ab alia determinatæ. Quare si per impossibile duo Angeli in eandem actionem concurrerent, ita vt vnus determinaret alium,quemadmodum voluntas determinat habitum, posset Angelus v. gr. Gabriel concurrens vt determinatus per Michaëlem efficere volitionem prauam Michaëlis ex honesto fine inclinante vt præberet concursum illum indifferentem, & ex iusta causa ratione cuius Gabriel de obligaretur impedire peccatum Michaëlis. Sic etiam ex iustâ causâ licet cooperari cum alio adminus malum,videlicet ad vitandum grauius eiusdem proximi, & licet peccet qui sua determinatione circa vnum è duobus malis determinat alium, vt cooperetur adminus malum, non tamen peccat ille qui cooperatur causa vitandi maius malum.

SECT. VII.

Diluuntur quæ obiiciunt aduersarij.

1. Prima obiectio. Opponunt VI. Synodum definientem duas esse in Christo naturas, duasque voluntates, tribuentemque vnicuique naturæ suas proprietates, peculiaresque operationes: vna autem ex proprietatibus humanitatis est ipsius finitudo, ratione cuius quantum est de se subiacet peccato, & eget gratia Dei vt à peccato sit immunis, quam gratiam potest Deus negare illi humanitati, & consequenter erit peccabilis. Respondetur argumentum retrogredi pariter contra ipsos: nam Concilium adhuc supposita visione beatifica statuit in Christo reperiri duas naturas, & distinctas cuiusque proprietates, ac peculiares operationes. Dicimus præterea humanitatem esse peccabilem seclusa eximia gratia vnionis, quam Deus potuit denegare illi humanitati. At posita vnione redditur omnino impeccabilis, sicut in sententia aduersariorum redditur impeccabilis ratione visionis beatificæ. Neque VI. Synodus nomine proprietatum, aut operationum naturæ humanæ Christi intelligit potestatem peccandi proximam aut peccatum ipsum: nam illa proxima potestas, & operatio aduersatur gratiæ vnionis. Eleuatur.

Vnde expressè VI. Synodus excipit peccatum ab illo generali asserto. Quemadmodum etiam aduersarij ratione visionis beatificæ excipiunt ab operationibus Christi Domini peccatum.

2. Secunda. Secundò insurgitur, si Christus vt homo esset essentialiter impeccabilis ex vi vnionis hypostaticæ, pariter esset ex vi eiusdem vnionis prima regula morum; proprium namque primæ regulæ morum est indefectibilitas in moribus ex propria substantia, quin persona illa indigeat vt ab alio extrinseco dirigatur ad inducendam morum probitatem. Neque obstat, si Christus ratione visionis beatificæ reddatur impeccabilis: hoc enim non illi competit ex propria substantia personæ, potuitque priuari illa persona visione beatifica, & sic redderetur peccabilis? Respondebis minimè fieri ex nostra sententia Christum, etiam vt hominem esse primam regulam morum; nam prima regula à se habet quod talis sit, & omnimodam indefectibilitatem. At Christi humanitas non à se, sed libero Dei beneplacito habet indefectibilitatem in moribus: nam ex gratia, seu liberalitate Dei habet vnionem hypostaticam per quam redditur indefectibilis in moribus. Infringitur. Sed contra erit; quoniam ideò repugnat substantia creata supernaturalis, & impeccabilis per propriam naturam, quia esset prima regula morum, licet non à se, sed à Deo agente extrinsecè haberet illam indefectibilitatem dependenter à libero beneplacito ipsius Dei. Neque obstat si natura humana Christi de se sit peccabilis; illa autem substantia de se esset impeccabilis: nam si quid aliud præter cognitionem & amorem posset naturam creatam reddere impeccabilem; nulla esset ratio cur repugnaret substantia & voluntas creata, quæ minime sit peccabilis; quia de se poterit determinari ad honestatem, sicuti determinatur per vnionem hypostaticam.

3. Non ideò repugnat substantia supernaturalis, quia foret prima regula honestatis. Respondetur non ideo repugnare directè substantiam supernaturalem, & natura sua impeccabilem, quia talis creatura esset prima regula morum; quoniam ipsa non haberet necessariam indefectibilitatem in moribus, nisi quia esset conformis diuino beneplacito. Vnde si Deus illi consuleret rebus vt nunc electionem obiecti de se minus honesti, quia hic, & nunc plus Deo placet, honestius ageret illa creatura prætermisso honestiori obiecto secundum se, & amato obiecto de se minus bono ex motiuo magis placendi Deo: non autem posset sic respicere suum beneplacitum illa creatura. Cur autem repugnet substantia illa impeccabilis dixi late in 1. tom. Deinde respondemus non rectè inferri eo quod natura humana Christi reddatur impeccabilis per vnionem hypostaticam posse reperiri substantiam intellectiuam & volitiuam ex intrinseca quidditate impeccabilem; quia proprium est cuiuscumque substantiæ creatæ, aut creabilis, quæ potest tendere per amorem in obiectum honestum, vt possit etiam ab honesto deflectere, vt loc. cit. fuse ostendimus. An repugnet substantia creata naturâ suâ impeccabilis. Sicut enim quæuis creatura participans bonitatem Dei secundum bonitatem physicam, potest deficere à tali bonitate, ita creatura quæ participat Dei honestatem in genere moris potest etiam deficere à tali bonitate; nullum namque est bonum creatum, quod vitiari non possit vt monet August. lib. de vera Relig. cap. 19. eo enim ipso quo creatura est in semetipsa vicissitudinem mutabilitatis habet.

4. Tertia. Arguitur tertiò. Impeccabilitas essentialiter incompossibilis cum quouis peccato etiam veniali est summa quæ excogitari potest. At humanitati Christi nequit communicari summa impeccabilitas, & æqualis cum impeccabilitate Dei, quemadmodum nequit ita sanctificari & reddi amabilis Deo summe; nam Deus magis amat se ipsum quam humanitatem Christi propter sanctitatem increatam, quam habet; igitur humanitas Christi potest per potestatem Dei absolutam reddi peccabilis saltem venialiter. Hæc obiectio intorqueri potest contra aduersarios, qui non negant animam Christi reddi impeccabilem etiam venialiter ratione visionis beatificæ. Respondetur præterea naturam diuinam esse magis impeccabilem; non solum quia à se, & essentialiter habet impeccabilitatem; sed etiam quia impeccabilitas diuinæ naturæ est illi indefectibilis absolutè, & essentialiter: humanitati autem Christi etiam post vnionem potuit deficere illa impeccabilitas, quia potuit vnio à Deo destrui, & sic denuo redderetur humanitas impeccabilis. Diluitur.

Quartò, non tenetur Deus ita regere humanitatem indeclinabiliter, vt nullum habeat auxilium inefficax siue incongruum; igitur humanitas Christi inspecta etiam vnione hypostatica potuit peccare. 5. Quarta. Antecedens probatur, nam adhuc posita vnione hypostatica liberum est Deo inspecta potentia absolutâ, tribuere humanitati auxilium, quod ipse voluerit: nam vel Deus habet decretum quo velit dare illi humanitati auxilium inefficax, & sic habetur intentum, vel habet decretum quo dare nolit auxilium inefficax, & adhuc inde videtur colligi, potuisse habere decretum erga existentiam auxilij inefficax, nam illa voluntas non dandi auxilium inefficax, cum libera sit, supponit potestatem dandi auxilium inefficax. Neque Deus haberet voluntatem non dandi auxilium inefficax, si præuisa vnione hypostatica de se esset omnino necessitatus illud non dare: quemadmodum non statuit non dare lapidi auxilium inefficax. Quod adhuc argumentum sub aliis terminis exponitur, vel Deus statuit præbere humanitati concursum ad eliciendum actum prauum, & sic voluntas humana Christi posset peccare, vt certum est, vel decernit non exhibere naturæ humanæ Christi concursum ad opus peccaminosum, & adhuc huiusmodi decretum innuit potuisse Deum præbere illi concursum ad actum prauum; non enim datur decretum negandi concursum ad operationem nisi supponatur potestas præstandi concursum ad tale opus: ideo namque non est in Deo voluntas negandi lapidi concursum, vt discurrat: vel denique neque in Deo est decretum dandi concursum illum ad efficientiam operis praui, neque decretum denegans illum concursum, & hoc vltimum dici non potest; quia cum natura illa sit de se peccabilis, & habere possit cognitionem de se indifferentem ad bonum, & ad malum à decreto Dei debet prouenire ne prorumpat in malum.

Neque sufficienter videbitur instari argumentum in eadem humanitate Christi per cognitionem beatificam illustrata, quoniam humanitas prædita tali cognitione non habet cognitionem de se indifferentem ad bonum, & ad malum, sed determinatam perfectissimè ad bonum; quoniam illa clara intuitio Dei adeo rapit totam animam in amorem Dei, vt nulla vi possit ferri ad quidquam appetendum voluntati Dei contrarium, eo quod adeo viuaciter apprehendat bonitatem Dei, pulchritudinemque virtutis, quatenus Deo placet, adeoque illam pretio habet vt nihil ipsi aduersum possit apprehendere sub ratione boni appetibilis. 6. Eaquepropter intellecta visione Dei non est in Deo decretum negandi Beato concursum ad actum prauum; quia ratione visionis beatificæ aufertur cognitio indifferens; qua sublata manet homo sub illa hypotesi non minus impeccabilis quam natura non cognoscitiua, respectu

ctu cuius non est in Deo decretum negandi concursum ad actum prauum. Ratio huius est, quia sicut visio beata per seipsam rapit animum ad continuum Dei amorem, ita necessitat ad vehementem horrorem horum omnium, quæ diuino beneplacito aduersantur, quoniam apprehendit vt omni ratione fugienda, & consequenter vt hîc, & nunc, minime appetibilia.

7\. At seclusâ visione beatifica ab anima Christi alia videtur esse ratio, quoniam carebat cognitione necessitante ad carentiam peccati, ac proinde necesse erat, vt ex vi diuini decreti nolentis præbere concursum ad actum prauum necessitaretur ad non peccandum: quoniam dolores passionis suæ, & ignominias vt sibi malas cognoscebat & seclusâ visione beatifica, quamuis cognosceret præceptum Patris de non recusanda morte, vt nos a seruitute redimeret, nihil erat ex parte cognitionis necessitans ad obediendum præcipienti, vel petendam dispensationem præcepti.

8\. *Responsio.* Respondetur tamen vnionem hypostaticam independenter à quouis alio decreto necessitate Deum ne præstare possit illi humanitati concursum ad actum prauum; quia Deus videns existentiam vnionis hypostaticæ determinatur ne præstet humanitati concursum illum ad prauum opus, sicuti dum Deus præuidet naturam lapidis ex vi illius præscientiæ determinatus est ne possit habere decretum dandi illi concursum ad actum prauum, quin sit in Deo decretum negandi lapidi concursum ad prauam operationem. Quare etiam seclusâ visione beatifica non potuit esse Christo Domino cognitio indifferens ad actum bonum, vel malum, sed potius cognitio de se necessitans ad actum bonum hunc vel illum, nimirum ad vnum è duobus actibus honestis incompossibilibus, quia licet apprehendat aliquam rationem boni in quouis ex illis actibus incompossibilibus, non tamen in actu turpi, quia licet in obiecto turpi possit repræsentari aliqua bonitas, adhuc repræsentatur tanquam nihili habenda, & modo insufficiente ad libertatem etiam physicam. Quemadmodum etiam posita visione beatifica repræsentari potest Beato aliqua actio prohibita vt conducens ad aliquem finem, & Christo etiam per visionem beatificam repræsentabantur dolores passionis suæ vt acerbi, & quamuis præciperetur tolerantia eorundem omni ratione absolutè, quin daretur locus dispensationi, repræsentarentur vt acerbissimi, & nihilominus non posset Christus non illos sustinere; quia saltem ratione visionis beatificæ esset impeccabilis.

9\. *Quinta.* Sexto opponitur, Deus potest negare vnionem hypostaticam in pœnā peccati, ergo non est essentialiter incompossibilis cum peccato. Antecedens videtur certum, quia cum donum vnionis hypostaticæ sit maximè gratuitum potest Deus promittere humanitati si non peccet, & statuere illud non conferre si prolabatur humanitas in culpam. Consequentia probatur; quoniam de ratione pœnæ est vt pendeat à libera voluntate infligentis illam, ita vt possit talem pœnam non infligere, & ideo habitus vitiosi, qui ex prauis operibus deriuantur non sunt pœna peccati, quia necessario dimanant ab operibus prauis. Ob eandem causam non computantur inter pœnas, aut præmia plura alia, quæ necessario consequuntur ad actus bonos, vel malos, vt vbicatio, duratio.

10\. *Soluitur.* Probat simili modo hoc argumentum gratiam habitualem non esse essentialiter incompossibilem cum peccato. Falsoque vsurpat illud principium, nimirum esse de ratione præmij, aut pœnæ, vt ex suppositione meriti, aut demeriti possit præmium negari à præmiante, aut non infligi pœna à castigante. Licet enim pœna non sit quid necessario infligendum independenter à demerito; tamen posito demerito poterit necessario dependenter ab illo infligi. Etenim quanuis Deus per impossibile ageret necessitate naturæ, posset delicta, qua talia sunt punire, & merita remunerare: ad hoc enim, nimirum ad puniendum & remunerandum esset necessitatus. Exemplum de habitu vitioso, qui non est proprie pœna, non fauet aduersariis, quoniam ille habitus non consurgit ex demerito illo, qua tale est. Licet enim actus ille, qui defacto est demeritorius fieret necessario, & non libere, generaretur habitus, aut quanuis fieret libere solum libertate physica, & non morali, vt si voluntas esset necessitata ad vnum è duobus actibus æqualibus. Ideoque habitus non resultat specialiter quia homo peccat, sed quia voluntas operatur siue homo peccet, siue non peccet.

An sit de ratione præmij quod possit negari ex suppositione meriti.

11\. Alibique est omnino certum posse esse præmium, quod non solum ex natura rei, sed essentialiter connectitur cum opere, quia potest opus essentialiter connecti cum voluntate remunerandi. Nam licet daretur actus essentialiter supponens reuelationem de dando præmio illi operi, si existat, tale opus obtineret præmium. Quemadmodum fides certa, & spes firma, quæ in nobis est de remuneratione danda operibus iusti, non tollit, vt opus iusti simul cum illa fide, & spe obtineat præmium, & actus fidei, quo quis credit opera supernaturalia iustorum mereri vitam æternam, simul cum positione conditionis, scilicet, quod homo ille sit iustus, habet connexionem cum præmio, & ipsamet conditio, nempe gratia constituit meritum dignificando illum actum fidei; idemque argumentum est de spe firma retributionis.

Potest dari actus meritorius essentialiter connexus cū præmio.

12\. Iuxta hæc probabiliter asseritur carentiam vnionis hypostaticæ, aut gratiæ habitualis, etiam pro primo illo instanti, quo quis peccat esse proprie pœnam; quoniam destrueretur gratia habitualis, aut impediretur gratia vnionis, quia illa natura peccat: hoc enim sufficit, vt sit proprie pœna; etenim punire peccatum est infligere malum, quia homo peccat, seu peccauit. Id vero, quod eodem modo existeret, quanuis illa operatio non esset peccaminosa, nec daretur causa puniendi, quia independenter à punitione esset præcedens necessitas inferendi malum illud, nequit, saltem quoad substantiam suam sortiri rationem pœnæ. Quemadmodum, quod sub conditione operis boni necessario dandum esset, quanuis remunerator nollet remunerare, nequit habere rationem præmij quoad substantiam, & proficuitatem talis doni.

An carentia gratiæ in instanti quo quis peccat possit esse pœna peccati?

13\. Nihilominus verius puto carentiam vnionis hypostaticæ, aut gratiæ habitualis pro illo instanti pro quo homo peccat actualiter non esse proprie pœnam, sed duntaxat lato modo; quia licet Deus nollet punire eodem modo existeret tunc carentia gratiæ. Pro reliquis vero instantibus carentia vnionis hypostaticæ, aut gratiæ habitualis potest esse proprie pœna; quia potest Deus decernere non punire illo modo tale peccatum, & decernere productionem vnionis hypostaticæ ad destruendum peccatum. Pœna igitur talis naturæ esse debet, vt non necessario consurgat independenter à voluntate puniendi. At in casu nostro, quanuis Deus non haberet voluntatem impediendi vnionem hypostaticam, aut destruendi gratiam habitualem per modum pœnæ, ipsum peccatum impediret existentiam vnionis, aut gratiæ habitualis in illo subiecto pro illo instanti. Attamen intuitu peccati actualis existentis pro instanti

A. potest Deus statuere priuare pro sequentibus instantibus hominem illum gratia habituali, sique dum de nouo disponatur ad iustificationem; & humanitatem gratia vnionis hypostaticæ, quæ voluntas in ordine ad illa instantia, quæ subsequuntur est proprie punitiua; quia licet peccatum existat pro instanti A. potest Deus non punire illum pro sequentibus. Quare si Deus statueret conferre alicui humanitati vnionem hypostaticam in instanti A. si in illo non peccat, carentia vnionis hypostaticæ non esset proprie pœna. Probabileque est neque tunc esse in Deo voluntatem negandi vnionem hypostaticam pro illo instanti ex suppositione peccati, sed scientiam Dei de existentia peccati determinare Deum ne velit dare vnionem. Sic etiam supra diximus scientiam visionis Dei de existentia vnionis hypostaticæ determinare Deum ipsum ne velit dare ill humanitati concursum ad peccatum, & etiam ni habeat voluntatem negandi concursum ad peccaetum: neutra enim ex his voluntatibus est in Deo quia per vnionem fit incapax humanitas Christi ad peccandum, sicut lapis est incapax peccare. Vnde sicut respectu lapidis non est in Deo voluntas negandi illi concursum ad peccandum, ita nec respectu illius humanitatis diuino verbo Vnitæ.

14. Septima. Septimo obiiciunt. In Christo Domino potuit diuinitus esse reatus pœnæ; igitur potuit etiam esse culpa: non enim est cur potius peccatum veniale repugnet, quam dignitas pœnæ debitæ peccato veniali, vel multo maior, quam debetur alicui peccato venieli.

Eneruatur. Respondetur primo aliqua à nobis adducta fuisse argumenta, quæ specialiter probant repugnantiam summæ sanctitatis cum peccato veniali, quæ non procedunt respectu dignitatis pœnæ.

An in Christo D. potuerit esse diuinitus reatus pœnæ. Secundo dicimus etiam repugnare reatum pœnæ in Christo Domino: nam pœna reatus non est ipsa pœna formaliter, sed dignitas ad pœnam: implicat autem in humanitate Christi manere dignitatem pœnæ; quoniam ratione increatæ sanctitatis est digna omni bono excogitabili, & carentia totius mali, ac proinde non potuit in ipsa esse reatus pœnæ, quia in illa esset indignitas ad gloriam, & consequenter non esset digna carere omni malo, nec fieret digna per vnionem hypostaticam fruendi statim Deo, quod non est admittendum: nam cum infinita dignitate ad omne bonum pugnat indignitas ad aliquod bonum.

15. Octaua. Octauo, Si humanitas assumpta à Verbo non potuisset peccare maxime quia Deus neque per communicationem idiomatum potest denominari peccator: hoc autem est falsum, igitur non est cur implicet peccatum in humanitate Christi in sensu composito vnionis. Minor probatur, quoniam Verbum assumere potuit naturam humanam, quæ anteà peccasset deleto peccato in ipso assumptionis momento, & nihilominus in illo casu Deus diceretur peccasse, vt probatur syllogismo illo: Hic homo peccauit: Hic homo est Verbum: Ergo Verbum peccauit. Respondetur negando consequentiam; quoniam arguitur à confusa ad determinatam: nam hic homo non determinat subsistentiam, sed naturam, & eadem natura cum hac, vel illa subsistentia diuina vel humana constituit eundem numero hominem.

Eliditur. At vero *hoc suppositum*, aut *Verbum*, determinat subsistentiam, & *Deus* importat substantiam quæ terminet naturam diuinam: non autem peccauit in illo casu hoc suppositum, quod terminat naturam diuinam. Dicimus præterea plures à nobis adductas fuisse rationes, quæ probant humanitatem assumptam à Verbo non potuisse peccare, quæ non militant in casu argumenti.

16. Plura alia, quæ contra impeccabilitatem Christi obiici possunt diluenda sunt in sequentibus disputationibus. Maxime cum disputemus an saltem diuinitus potuerit vnio expelli per peccatum, quin Deus dicatur peccare.



Dispvt. LXX.

An humanitas Christi sit impeccabilis physicè, an tantum moraliter?



CVM impeccabilitas formaliter dicat impotentiam ad peccandum, certumque sit humanitatem vi vnionis cum Verbo aliquam impeccabilitatem accepisse, concertatio est, qua impeccabilitate, physica ne, an morali duntaxat Christi humanitas sit impeccabilis?

Sect. I.

Fertur iudicium de sententia affirmante humanitatem Christi moraliter esse impeccabilem?

1. SEntentiam, quæ affirmat humanitatem Christi esse moraliter impeccabilem tribuit P. Amicus disp. 24. sect. 3. P. Molin. 1 p. quæst. 14. art. 13. disp. 18. circa finem, Suarez disp. 37. sect. 3. & pluribus aliis, & ipse illi iam diu adhæserat quoad peccata omissionis; quia sublata physica potentia ad puram omissionem, qua præceptum positiuum violatur, non restat amplius libera potentia ad ipsum actum præceptum. Postea tamen præsertim à num. 99. explicare conatur qua ratione præciso diuino decreto manere posset humanitas assumpta à Verbo peccabilis solum moraliter, quatenus ex vi vnionis hypostaticæ deberentur humanitati auxilia, quæ per scientiam mediam præuiderentur efficacia. Negat tamen Verbum denominari posse peccabile etiam per communicationem idiomatum; quia illa propositio simpliciter prolata importat potentiam ad actum reducibilem.

2. Absolute etiam Ægidius Koninch disp. 17. dub. 2. num. 34. pronunciat vnionem hypostaticam cum peccato tantum moraliter repugnare, & seclusa visione beatifica reddi solum naturam humanam impeccabilem mediantibus gratiis præuenientibus, quibus Deus ita eam munit vt implicet eam de facto peccare; quibus si per impossibile destitueretur posset absolute peccare. Pro se aduocat P. Suariũ disp. 33. sect. 2. Ragusam disp. 114. §. 2. Assertum probat; quoniam vnio hypostatica non habet physicam aliquam repugnantiam cum peccato, sicuti frigus pugnat cum calore: nam malitia actus peccaminosi non est physica, sed tantum moralis, & sæpe in sua entitate non differt actio illicita ab actione licita. Quod si illi obiicias nullam fore gratiam, si non prædeterminat, quæ adeo reddat humanitatem impeccabilem. Respondet naturam humanam Christi reddi absolute impeccabilem; quoniam ad hoc sufficit Deum absolute statuere eam in omni euentu ita dirigere, vbi alias subesset peccandi periculum, vt conferantur

semper

semper auxilia cum quibus per scientiam conditionatorum Deus præuidit bene infallibiliter operaturum & certissimè auertendam à peccato. Neque vlla ratione fieri potest vt Deus inter omnes gratias non prædeterminantes, nullam omnino videat, qua hominem nequeat ita mouere vt infallibiliter consentiat.

3. Arrisit etiam vni, aut alteri etiam modernis non dissimilis cogitatio, quam existimant esse de mente Soarij, & contendunt cum impeccabilitate absoluta rectè componi potentiam aliquam ad peccatum. Licet enim quoties forma repugnans peccato se habet intrinsecè, denominet subiectum simpliciter impeccabile, neque absque addito appellari possit potens peccare: nam ad hoc opus erat carere omni intrinseca impeccabilitate: tamen rectè dicitur illud subiectum potens peccare quantum est de se, & inspectis proxime requisitis in sensu diuiso impedimenti. Addunt talem suppositionem siue intrinsecam, qualis est vnio hypostatica, siue extrinsecam, qualis erit præfinitio efficax minuere libertatem creatæ voluntatis.

An cum absoluta impeccabilitate Christi cōponi possit aliqua potentia ad peccandum.

4. Vt ab hoc vltimo exordiar, dico primo, non est admittendum Christum potuisse peccare inspectis proxime requisitis ad libere agendum, neque potest principium remotum minuere libertatem, nisi ex parte principij proximi secundum se minor sit libertas. Hoc vltimum disertissime tradit Soarez disp. 37. sect. 3. in fine, fingit namque casum, in quo Christus careret scientia beata, & infusa, & cognitione suæ vnionis hypostaticæ, & operaretur per fidem, vel rationem: tunc enim non minus esset impeccabilis ratione vnionis, *& nihilominus*, (inquit,) *non magis necessitaretur ad operandum, vel seruandum praeceptum, quam nunc necessitetur homo per gratiam, vel motionem diuinam, quia neque ex parte intellectus, neque ex parte voluntatis aliter mouetur.* Ita Soarius, & videtur certissimum propter efficacem rationem, quam tradit ipse; quia scilicet, ex parte intellectus, seu modi repræsentandi non est diuersitas, & in voluntate non est aliqua maior, vel minor difficultas, & concursus indifferens ex parte Dei est omnino idem, siue præcesserit vnio hypostatica, aut præfinitio operis boni, siue non; ergo impossibile est reperiri minorem libertatem, eo quod præcesserit vnio hypostatica, vel efficax præfinitio.

1. conclusio.

Qualiter principium remotum lædere possit libertatem

Suarez.

5. Præter id, omnes relatæ sententiæ tenentur fateri Deum præparare potuisse concursum indifferentem Christo Domino ad actus peccaminosos; hoc autem falsum esse statim ostendam. Neque videtur esse de mente Soarij: nam disp. illa 37. sect. 3. §. *tertio argumento*, nimis propendet agens depræceptis negatiuis vt affirmet Christum non habuisse potentiam etiam physicam ad actus contrarios talibus præceptis, eo quod Christi voluntas priuata fuerit concursu ad tales actus efficiendos. Etenim, (ait ipse,) sicut non potuit illos actus habere in actu secundo, ita neque habebat paratum concursum in actu primo. Atqui eadem erit ratio in præceptis positiuis, ne habuerit ipse paratum concursum ad omissionem actus; quia licet ad puram omissionem actus præcepti non opus sit positiuo concursu, necessarius tamen est in actu primo concursus indifferens ad actum positiuum, & sicut illa indifferentia nequit reduci ad exercitium omissionis, ita neque deberet esse in actu primo indifferentia ad omittendum. Idque efficaciter confirmatur, quia si Christus haberet concursum ad actum positiuum mentiendi, haberet concursum ad opus repugnans vnioni, & peccatum. Sed similiter si habeat concursum indifferentem ad actum bonum lege naturali præceptum, ponitur indifferentia ad exercitium repugnans vnioni nempe ad omissionem prauam. Ipseque ibidem constanter affirmat, & merito, sibi nunquam probari potuisse existimationem eorum, qui dicunt dari posse omissionem liberam non peccaminosam vrgente præcepto de eliciendo bono opere.

An Deus præparare potuerit Christo D. concursum indifferentem ad peccatum.

Si propter hæc dicas habuisse humanitatem Christi paratum concursum ad mentiendum, iam contra omnes has sententias assurgit obiectio: quoniam absurdissimum est asserere Christum habuisse paratum concursum ad peccandum; sic enim absolutè esset potens peccare: nam idem est proxima libertas, & proxima potestas, cum igitur admittatur proxima libertas respiciens non solum opus bonum, sed etiam prauum, necesse est concedatur Christo proxima potestas eliciendi operationem prauam, & consequenter peccandi. In Christo non fore admittendam proximam potestatem peccandi colligitur ex disp. præcedenti sect. 1. & 2. & declarat Augustinus lib. de prædest. Sanct. cap. 15. his verbis: ***An ideo non in illo libera voluntas erat, & non tanto magis erat, quanto magis peccato seruire non poterat.*** Idem habet lib. 4. de Trinit. cap. 13. 6.

August.

Eisdem igitur argumentis reiiciendæ sunt tres commemoratæ sententiæ: quoniam si posset esse in humanitate Christi physica potestas ad transgressionem præcepti nulla sequeretur implicatio si poneretur tale præceptum de facto transgredi Christum Dominum; quoniam iuxta commune, & euidens proloquium, ex possibili posito in esse nullum sequitur impossibile: atqui posito hoc possibili in esse aiunt aduersarij sequi Deum ipsum non solum per communicationem idiomatum, sed in propria natura formalissime, & immediatè peccare propter obligationem regendi humanitatem: igitur falsum est humanitati Christi posse concedi auxilia, quæ secundum se sint indifferentia ad peccatum, & posse esse potentiam proximam non operandi posita obligatione operandi. 7.

Impugnatur sententia proposita.

Respondet Amicus illud possibile non posse poni in esse, quia licet hoc non implicet ratione principij proximi; tamen repugnat ratione principij remoti, & radicalis. Vt autem possibile absque incommodo possit in actum reduci, ex nullo capite implicare oportet. Sicut prædestinatus potest damnari, & tamen id implicat reduci ad actum, non quidem ratione potentiæ proximæ, sed ratione extrinseci diuini decreti, quod frustraretur si prædestinatus damnaretur. 8.

Responsio.

Hæc responsio sustineri non potest, quia nequit esse proxima potestas, rebus vt nunc, ad exercitium implicatorium, rebus vt nunc. Ergo si est proxima potestas physica peccandi non debet, rebus vt nunc, implicare ex aliquo capite tale exercitium: alioqui absolute laudaretur Christus, quia non fecit hic & nunc aliquam chimeram, non enim laudatur propter potestatem laudabilitate morali, sed propter exercitium. Et laudatur Prædestinatus quia potuit transgredi & non est transgressus, & ille cuius opus bonum est à Deo efficaciter præfinitum. Quare dicendum est prædestinatum habere potentiam antecedentem ad impediendam suam prædestinationem, licet habeat impotentiam consequentem. 9.

Reuincitur.

Quare dicatur verè, prædestinatum posse damnari.

Confirmatur, potestas proxima ad peccandum in Christo est potestas ad ea quæ necessario consequuntur peccatum ipsius humanitatis, vel ad id in quo formaliter consistit peccatum illius naturæ, igitur est proxima potestas ad faciendum vt Deus peccet: nam Deum ipsum peccare est quid necessario consecutum ad peccatum illius humanitatis propter obligationem, quam Deus habet regendi illam 10.

Confirmatur.

illam humanitatem, vt aduersarij supponunt. Aut formalissime erit idem humanitatem peccare, & Verbum peccare, quatenus eadem culpa imputatur vtrique. Sufficitque si Deum peccare sit connexum, cum peccato humanitatis assumptæ à Verbo: quoniam in natura humana Christi non est ponenda physica potestas proxima ad efficiendum aliquid ex quo per necessariam consequentiam legitime deducitur Deum peccare; quia iam esset proxima potestas ad chimeram, id namque, ex quo infertur chimera, nequit non esse chimera. Præter id Ex illo antecedenti: *Deus non peccat*, infertur per legitimam consequentiam: *Humanitas assumpta à Verbo non peccat*, sed humanitas Christi non habet potentiam proximam veram, & realem ad impediendum illud antecedens *Deus non peccat*, igitur neque habet potentiam proximam ad impediendum illud consequens: *Humanitas assumpta à verbo non peccat*: quoniam, qui nequit impedire antecedens, nequit impedire consequens, quod recte ex antecedenti infertur: Ergo in humanitate non est potentia physica proxima ad peccandum, alioqui posset facere ne vera esset illa propositio: *Humanitas assumpta à Verbo non peccat*.

11. Secundo. Confirmatur secundo: auxilia congruentissima & efficacissima quatenus talia præuisa, non immutant modum operandi ipsius voluntatis, igitur sicuti nos relinquunt liberos ad agendum & non agendum, ita ad præceptum implendum, ac proinde sicuti Christum simpliciter relinquerent liberum ad agendum, & non agendum, ita ad obseruandum, vel non obseruandum præceptum, & proinde ad peccandum. Neque aduersarij negant voluntatem humanam Christi fuisse absolute liberam, atqui absoluta libertas est potestas agendi, & non agendi, & consequenter esset in Christo potestas implendi, & non implendi præceptum. Debuissetque Deus sic auxilia congrua præbere, vt pariter exhiberet concursum in actu primo absolute expeditum ad vtrumque: si enim non esset absoluta expeditio ad vtrumque non posset esse absoluta libertas.

12. Tertio. Aliunde etiam nō subobscure monstratur nō posse potentiam proximam manere indifferentem, & expeditam ad peccandum: nam subsistentia in Christo complet principium proximum operandi, & non est indifferens ad actum bonum, vel malum, consurgitque principium proximum ex omnibus conditionibus, sine quibus nequit intelligi humanitas immediatum principium operis: non enim minus prærequiritur subsistentia immediate ad operandum, quam cognitio ad amandum, quantum est ex parte immediationis, quia sicut pro signo potestatis ad agendum amorem debet intelligi humanitas cognoscens, ita debet intelligi subsistens.

SECT. II.

Humanitas Christi in sensu composito assumptionis à Verbo non potuit non esse physice impeccabilis.

1. Prima probatio. PRobatur primo, quia Deus non potuit præparare illi humanitati concursum in actu primo indifferentem ad actum prauum: atqui absque tali concursu indifferenti non potuit habere potētiam physicam proximam peccandi, igitur humanitas Christi in sensu composito gratiæ vnionis est physice impeccabilis proxime. Maior probatur quoniam si possibilis casus esset in quo humanitas ex suppositione gratiæ vnionis haberet concursum indifferentem ad actum prauum, absolute posset illa humanitas coniungere actum prauum cum vnione hypostatica: alioqui concursus ille indifferens non præberet absolutam potestatem agēdi, & non agendi. Confirmatur. Concursus ille indifferens daretur voluntatis creatæ ratione diuinæ voluntatis per quam nollet impedire suam omnipotentiam ad actum prauum procedentem ab humanitate ex suppositione vnionis ad Verbum, & consequenter diuina voluntas vellet non impedire suam omnipotentiam ad exercitium chimericum: est namque chimera dimanatio actualis actus praui ab humanitate vnita Verbo. Nequit Deus concursum indifferentē præparare Christo ad actum peccati.

2. Secunda. Secundo, Nulla est potentia physica ad implicatorium, vel ad aliquid vnde sequatur implicatio: sed si in Christo esset potentia physica proxima ad peccandum esset potentia physica ad implicatoriū seu ad quid vnde sequitur implicatio, igitur non est admittenda potentia physica etiam proxima ad peccandum: Maior est per se nota: Minor probatur; quoniam illa potentia physica ad peccandum, vel esset potentia ad peccandum componendo peccatum cum vnione; quæ compositio est iuxta aduersarios implicatoria; quia ex illa fieret Deum ipsum non solum per idiomatum communicationem, sed immediate peccare: vel esset potentia ad peccandum in sensu diuiso vnionis hypostaticæ ita vt humanitas posset facere sensum diuisum: hoc autem non est ad mentem horum authorum, & etiam implicat, vt postea patefaciam. Neque percipi potest quo sensu dicant aduersarij vnionem hypostaticam non physice sed moraliter pugnare cum peccato: quia non pugnant solum moraliter, quorum coëxistentia in eodem subiecto implicatoria est: vt coëxistentia vnionis hypostaticæ cum peccato implicationem imbibit, igitur illa duo non repugnant solum moraliter.

3. Confirmatur. Confirmatur. Cum impeccabilitate morali duntaxat non implicat peccatum simpliciter: In hoc enim differunt impotentia moralis, & physica, quod cum impotentia morali non repugnat coniungi operatio, ad quam est impotentia: secus vero cum impotentia physica, seu metaphysica: at cum impeccabilitate Christi implicat peccatum in Christo, quoniam si Christus peccaret peccatum ipsum refunderetur in Deum ipsum, vt aduersarij aduertunt, ergo illa impeccabilitas inspecta etiam vnione hypostatica non est solum moralis, sed physica. Quo etiam fit vt proxima potentia physica in humanitate Christi ad actum peccati sit proxima potestas ad aliquid non repugnans, & aliunde nequit non esse potestas ad aliquid repugnans; nam esset proxima potestas ad faciendum vt Deus peccare posset. Manifestumque est non posse nos dicere *hoc possibile est potentia physica, non tamen erit, quia implicat existere*: alioqui quænam impossibilia sint fugiunt nos, si possit intelligi contradictio in eo quod potentia vera reducatur in actum; nulla enim potentia potest imbibere contradictionem in existentia illius, ad quod est potentia: videturque per se notum illud solum esse possibile fieri; quo posito ex vi causarum non sequitur aliquod impossibile: nam ex antecedenti possibili, non sequitur consequens impossibile. At hæc propositio, *Christus peccat*, includit contradictionem iuxta aduersarios, ergo in Christo nulla est potentia etiam physica attenta vnione hypostatica ad peccandum: nam talis potentia respiceret exercitium, seu vsum chimericum.

4. Tertia. Vnde ita argumentari possumus. Christus habet

bet impotentiam physicam antecedentem ad coniungendum peccatum cum vnione hypostatica; quia illa coniunctio est implicatoria, & non est potentia antecedens ad aliquid implicatorium, ergo habet impotentiam physicam antecedentem vt ab ipso procedat peccatum; nam procedere peccatum ab homine Deo, est coniungere peccatum cum homine Deo. Sin auté, inquiremus quid aliud esse possit coniungere peccatum cum homine Deo, præter dimanationem actus praui ab homine Deo. Ratio est, quia omnis potentia proxima ad operandum requisita, est potentia ad operandum actu; ac proinde debet esse potentia practica; quia laudatur Christus eo quod actu non sit praue operatus in illa sententia. Cum igitur implicet illam potentiam proximã ad praxim reduci, consequenter talis potentia implicat, quia nequit intelligi potentia cum essentiali repugnantia praxis.

5. Confirmatur. Confirmatur. Nulla est potentia proxima ad impediendam conclusionem obiectiuam non impeditis præmissis, ergo nulla est potẽtia physica in Christo ad impediendum omnem actum bonum & peccandum. Probatur consequentia: nam hæ præmissæ sunt veræ: Si Deus dat humanitati vnionem hypostaticam, non peccat, & hæc humanitas habet vnionem hypostaticam, & ex illis infertur hæc conclusio: Ergo hæc humanitas non peccat: atqui nulla est potentia etiam physica ad impediendam veritatem illius maioris propositionis: *Si hæc humanitas habeat vnionem hypostaticam, non peccat*: quia nulla est potestas ad efficiendum vt propositio contradictoria vera sit; nimirum hæc: *Quamuis humanitas est vnita Verbo peccat*: Sed neque est potestas in humanitate ad impediendam vnionem hypostaticam, ergo nulla est potestas etiam physica ad peccandum. Hoc etiam satis euincitur ex supra indicatis: quoniam illa potentia physica ad peccandum, nequit esse potentia ad peccandum in sensu composito vnionis, quia illa compositio est implicatoria, neque est potentia ad peccandum in sensu diuiso vnionis, quia illa potentia esset ad impediendam vnionem hypostaticam, quæ impediri non potest in illo instanti, pro quo præsupponitur existens.

6. Explicatur confirmatio. Ponamus casum in quo solum esset proxima potestas in Christo ad eliciendã vnam è duabus operationibus, nimirum bonam, vel malam, vel solummodo ad eliciendam bonam operationem præceptam; & illam omittendam. Laudaretur Christus recte operans quia non omisit bonam operationem præceptam, vel quia non se determinauit ad malam operationem; ergo laudandus esset quia actu non peccauit, ergo nullum excogitari potest caput ex quo implicaret peccatum Christo Domino, etiam attenta potentia remota; quia euidens est neminem posse laudari, eo quod non egit quod ex aliquo capite implicatorium erat ab illo fieri.

7. Euertitur fundamentũ sententiæ extraneæ. Neque fundamentum quo probabat Coninch illam repugnantiam vnionis hypostaticæ cum peccato non esse physicam momenti est: nam licet ex parte peccati illa pugna possit dici moralis; quia peccatum est quid morale, & idem actus qui malo est malus potuit sub aliis circunstantiis esse bonus tamen ex parte vnionis hypostaticæ, quæ entitas physica est, dici debet physica. Etenim per suam entitatem physicam impedit concursum indifferentem ad peccandum, sine quo concursu indifferenti non est physica potestas proxima ad peccandum. Sic etiam visio beata physice per suam entitatem impedit concursum indifferentem ad elicientiam actus praui. Quo etiam pacto in tractatu de iustificatione diximus gratiam physice non solum ex natura rei, sed etiam essentialiter opponi cum peccato, licet peccatum non physice sed moraliter, seu demeritorie opponatur cum gratia. Estque differentia perspicua inter gratiam, & peccatum, quia in peccato non est alius titulus expellendi gratiam, nisi demeritorius, & iuxta dignitatem odij diuini, & quatenus moraliter denominat hominem peccantem, aut peccatorem, qui effectus formalis est incompossibilis cum effectu formali quẽ præstat gratia, videlicet Deo grati, & amici. At gratia peccatum pellit non quidem attingendo vim expellendi meritoriam, sed præcise præbendo effectum physice incompossibilem cum inimicitia Dei constituendo scilicet hominem Deo amicum, quẽ effectum formalem præstat independenter à quauis moralitate. Neque plus difficultatis apparet in essentiali pugna physica hypostaticæ vnionis cum peccato, quam in essentiali physica exigentia amoris diuini terminati ad subiectum, in quo est talis gratia. Sicut enim essentialiter infert amorem excellentissimæ amicitiæ cum subiecto sancto per sanctitatem increatam, ita etiam infert essentialiter carentiam concursus indifferentis ad peccatum.

Oppositio inter gratiam & peccatum quanta & qualis.

Qualiter pugnet vnio hypost. cum peccato.

Aiunt tamen nonnulli ex Modernis non posse auferri physicam potentiam proximam ad puram omissionem actus præcepti nisi per physicam prædeterminationem ipsius potentiæ ad actum præceptum. Hoc tamen sinistre excogitatur; quoniam esset omnimoda necessitas ad eliciendũ vage hunc vel illum actum absque facultate omittendi pure, vt patet in Deo. Sufficitque decretum Dei efficax vagum circa hunc vel illum actum à voluntate eliciendum, cum voluntate non determinandi ad aliquem in particulari vt voluntas sit expedita ad efficientiam huius, vel illius actus absque potestate omittendi pure. Et in mea sententia omnino repugnat pura omissio libera, & demus vrgere præceptum de eliciendo actu honesto positiuo à Christo Domino, non erit illi concedenda physica potestas omittendi pure, quoniam vnio hypostatica præuisa vt existens in humanitate Christi determinat Deum ne præbeat concursum indifferentem ad actum cum potestate omittendi, sed cum necessitate eliciendi aliquem actum bonum. 8.

Peccatum vero (vt diximus) non physice & per exigentiam pugnat cum vnione hypostatica, & illam impedire potest. Tum quia exigentia entitatis prauæ, vt prauæ, non est apud Deum exigentia: Tum etiam, quia nulla exigentia obligat personam offensam, vt puniat iniurias sibi illatas attenta exigentia iniuriæ. Neque entitas peccati exigit suum supplicium. Habet nihilominus quodlibet peccatum connexionem essentialem cum carentia gratiæ vnionis, & quoduis mortale peccatum cum carentia gratiæ, licet non habeat exigentiam destructionis gratiæ, quæ duo valde differunt. Sicut si quis affirmaret per actum fidei se carere peccato mortali, hic actus essentialiter deberet destrui, cum primum ille homo mortifere peccaret, non quia peccatum exigeret destructionem talis actus, aut actus destructionem sui, sed quia peccatum habet essentialem connexionem cum carentia talis actus, & ille actus cum carentia peccati. Actusque fidei de peccato Antichristi futuro habet connexionem cum peccato vt futuro, non tamen exigit existentiam peccati pro tempore futuro. Similiterque scientia media peccati futuri sub conditione simul cum positione conditionis habet connexionem cum existentia talis peccati; non tamen habet exigentiam existentiæ illius peccati. Idemque est de odio diuino erga peccatum. 9.

Sect,

Sect. III.

Affertur quædam obiectio vbi disquiritur qua ratione Angelus fuerit impeccabilis pro primo instanti.

1. Diximus impeccabilitatem, quæ oduenit humanitati Christi ratione vnionis hypostaticæ non posse consistere in essentiali exigentia repertà in vnione hypostatica specialis diuinæ prouidentiæ per quam Deus singulari consilio seligat gratias congruas, quibus indeclinabiliter regebatur humanitas Christi; quia id non sufficeret vt Christi humanitas diceretur physice impeccabilis. Hoc autem videtur efficaciter impugnari ex impeccabilitate physica, quam habet Angelus pro primo instanti suæ creationis: nam solum est impeccabilis physice pro illo momento, quia Deus tenetur physice illi præbere gratiam congruam ad vitandum peccatum, eo quod natura Angeli physice postulet pro illo primo momento suæ creationis gratiam congruam, siue auxilium efficax.

2. *An Angelus potuerit peccare in primo instanti.* Supponit hæc obiectio primo Angelum esse physice impeccabilem pro primo illo suæ conditionis instanti. Hoc videtur esse de mente S. Tho. 1.p.q. 63.art.5. vbi probat Angelum non potuisse peccare in primo illo instanti, quia prima illa operatio Angeli debuit esse à Deo, & quia Deus non potest esse causa peccati, ideo prima illa operatio non potuit esse peccatum. At hæc ratio, si quid valet, probat impeccabilitatem physicam; quia si solum esset impeccabilis moraliter, non implicaret Angelum in momento illo primo peccare (vt ex præcedenti sect. constare poterit) & consequenter, neque repugnaret Deo esse authorem peccati, quod est absurdissimum. *D. Tho.* Et quanuis S. Thomas in prædicto art. 5. non fuerit expresse locutus de peccato etiam omissionis, tamen absolute concludit Angelum in primo instanti suæ creationis non potuisse esse malum. Et in mea sententia (quam puto esse de mente D. Angelici) non est possibile peccatum puræ omissionis. Cæterum, quanuis non repugnaret peccatum puræ omissionis, minime dicendum esset potuisse Angelum peccare peccato puræ omissionis, quando non potest velle omissionem expresse.

3. Secundo supponit argumentum fuisse in Angelo potentiam proximam ad peccandum, licet ex vi potẽtiæ remotæ non potuerit peccare etiã physice. Hoc probari potest argumento non leui ex principiis eiusdem S. Tho. quoniam Angelus in illo primo instanti erat liber & se disposuit ad gratiam recipiendam vt docet S.Tho. 1.2. q.113.art.2. & habuit præceptum naturale de diligendo Deo, vt colligitur ex ipso S. Tho. 1.2.q.89.art.6. docente hominem in primo instanti vsus rationis teneri conuerti in Deum, & fundamenta quibus probatur hæc obligatio in homine, pariter procedunt in Angelis. Nimirum quia inter naturalia maximum beneficium est creatio, igitur pro tanto dono creatura debet agere Deo gratias, cum primum possit, & vbi nouerit à quo illud acceperit, & amare tantum benefactorem. Secundo, quia naturæ ordo postulat, vt quando creatura inchoat rationalem vitam incipiat ab intensione finis vltimi, à qua pendet bona institutio vitæ. Tertio quia votum tenemur implere quamprimum possumus, igitur, & præceptum diligendi Deum super omnia. Præsertim cum nullum sit commodius tempus quo homo teneatur sibi consulere. Quæ rationes non minori efficacitate procedunt in Angelis.

Supponimus principia S. Thomæ, & propter impensum studiũ erga ipsum variè conabimur expedire difficultatem. Ac primo supponimus Angelum esse impeccabilem physice, & non solum moraliter pro primo creationis momento: asserimus tamen illam impotentiam radicaliter esse impotentiam physicam antecedentem; formaliter vero, & proxime solum fuisse impotentiam consequentem talis naturæ, vt absolute possit sub vno sensu denominari physica impeccabilitas, licet sub alio sensu non sit absolute impeccabilitas proxima, quoniam potentia antecedente proxima Angelus potest peccare. 4. *Assertio.*

Pro huius assertionis exacta intelligentia suppono naturam Angeli exigere pro primo creationis instanti vt Deus det illi auxilia congrua, cum quibus videt Deus ipsum Angelum bene infallibiliter operaturum. Et quia metaphysice loquendo non repugnat nullum auxilium de se indifferens ad bonum vel malum videri efficax per scientiam mediã, petit ipsa natura Angelica necessitari ad actum bonum sub conditione quod non videatur per scientiam mediam auxilium efficax de se indifferens. Ratio huius est, quia Deus in illo primo instanti præbet auxilium determinatus ab innata exigentia Angeli: atque illa naturalis exigentia propria ipsius Angeli debet esse ordinatissima in bonum ipsius Angeli: non autem esset ordinatissima nisi hunc haberet appetitum innatum. Et sicut Angelus petit vt Deus pro tunc determinet modum cognitionis, & vt perfecte in cognitione præponatur honestas virtutis bonitati repertæ in peccato vtili, aut delectabili, ita petit specialem illam Dei prouidentiam in conferenda potestate libera operandi. 5. *Quænam auxilia debeantur Angelo in primo instanti.*

Dicitur etiam Deus pro illo primo instanti determinare ipsum Angelum ad cognoscendum, quia ipse determinat modum cognitionis ad exigentiam substantiæ Angelicæ innatæ propendentis in suum bonum, ac proinde cognitio, & auxilium, quod Deus tunc præstat debet esse valde conueniens substantiæ Angelicæ, ac proinde Deus præstare illi debet auxilium efficax. Quod si non præberet Deus auxilium efficax, sed inefficax ex motiuo satisfaciendi exigentiæ Angeli peccatum refunderetur in Deum, quatenus daret auxilium inefficax, quia non reputaret melius ipsi Angelo auxilium efficax, & consequenter Deus non præponeret carentiam peccati ipsi peccato, & ideo peccatum refunderetur in ipsum Deum. 6.

Non tamen debetur Angelo etiam pro primo instanti carentia potestatis proxima peccandi si videatur à Deo per scientiam conditionatorum auxilium efficax, & illud præstet; quia sic sufficienter consulitur bono ipsiusmet Angeli, & augetur meritum ratione illius proximæ potestatis peccandi. Alia autẽ erit ratio de aliis instantibus; quoniam in primo instanti habuit aliquam cognitionem minus claram aliquorum obiectorum ratione cuius potuit se determinare ad desistendum pro sequenti instanti à cognitione clara nimium propellente in bonum pro sequenti, & cognoscendum maiori claritate aliqua obiecta, & tunc Deus determinatur ab appetitu elicito Angeli ad concurrendum cum Angelo ad talem, vel talem notitiam, quin Deus teneatur dare pro tunc auxilium efficax; quia excitantur cognitiones viuidæ circa obiectum prohibitum, & voluntarie passus est defectum cognitionis sibi proficuæ; diuertit namque Angelus cogitationem ad alia, & perdidit Lucifer sapientiam in decorem 7. *In aliis instantibus quo pacto habuerit libertatem ad peccandum.*

Qualiter peccauerit Lucifer.

in decore suo; quia voluntarie nimium attendens ad excellentiam seu pulchritudinem, nimiaque affectione illi adhærens, & in aliis pertinentibus ad propriam excellentiam nimium occupatus, non satis penetrabat rationes, quæ culpam arcerent, & potius considerauit nimio conatu rationes quæ ipsum in superbiā eleuabant. Et licet honestatem contrarij obiecti attendebat, id præstabat remissius, quam oportebat. Prætermisitque penitus attendere ad aliquas rationes quæ peccatum impedirent. Et quo magis voluntas eius erat propensa ad obiectum prauum, eo magis ad illius considerationem conuertebatur, se ipsumque auertebat à contraria consideratione. Per variasque notitias obiectorum sensim inualuit grauis occasio peccati.

8. Ex his colligimus in natura Angeli secundum se necessitatem physicam radicalem non peccandi; quia per exigentiam physicam postulat prouidentiam Dei metaphysice infallibilem, quâ præcaueatur peccatum Angeli. Et licet non sit metaphysice infallibile, sed solum moraliter aliquod auxilium fore efficax per scientiam mediam; tamen hæc impeccabilitas Angeli, si concedatur ipsi quod physice exigit, non solum est moralis, sed physica, & metaphysica; quia postulat innato appetitu natura Angeli auxilium determinatum metaphysice infallibile ex vi scientiæ diuinæ conditionatorum, si tale auxilium præuideatur vel negationē concursus indifferentis ad actum prauū, si non præuideatur illud auxiliū efficax. Eaque propter impeccabilitas Angeli pro primo instanti est physica ex natura rei, si consideretur præcise ipsa exigentia Angeli, quatenus ex naturâ rei debet illi cōcedi impeccabilitas proxima metaphysice infallibilis. Si autē consideremus diuinam voluntatem vt volentem exequi quod Angelus innate exigit, dicitur Angelus impeccabilis etiā metaphysice impeccabilitate proxima cōsequēti fundata in impeccabilitate remota antecedenti, & ideo illa impeccabilitas vocatur talis simpliciter, quia fūdatur impeccabilitas illa consequens in præuia impeccabilitate remota, quatenus Angelus antecedēter ad illam impeccabilitatē proximam consequentē est impeccabilis si Deus præstet, quod postulat Angelus.

9. Discrimen inter impeccabilitatem Angeli pro primo instanti, & impeccabilitatem Christi.

Potest quidem Angelus potentia antecedenti, postquam Deus exhibuit auxilium de se indifferens, peccare, non quia Angelus possit efficere contra illam innatam inclinationem ipsius, sed quia potest potentia antecedenti efficere, vt Deus illi non dederit vocationem congruam, & per consequens vt Deus contra exigentiam naturæ Angelicæ fuerit operatus. Hoc non licet admittere in Christo Domino; quia nulla est potentia in Christo ad efficiendum, vt vnio hypostatica coniungatur cum peccato, sicuti in Angelo admittimus potentiam antecedentem ad peccandum in primo instanti. Diciturque Angelus impeccabilis pro primo instanti sub conditione quod nihil à Deo fiat contra exigentiam ipsius Angeli, & impeccabilis absolute à suppositione partim antecedenti, partim consequenti; nam illa exigentia est suppositio antecedens ex parte naturæ Angelicæ, & decretum dandi auxilium efficax, quia natura Angeli illud postulat est suppositio consequens. Appellaturque Angelus peccabilis, seu potens peccare potentia proxima antecedenti; atque ita sub diuersis sensibus, dicitur peccabilis, & impeccabilis. Quod de Christo asserere nefas erit, sub nullo namque proprio sensu potest Christus peccare, seu componere peccatū cum vnione hypostatica, quamuis secluderetur visio beatifica, & solū attenderetur exigentia vnionis hypostaticæ.

Secundò responderi posset Angelum pro primo instanti reali nostri temporis peccare non potuisse, secundum primam determinationem liberam; quia prima cognitio ad operandum libere est ab authore naturæ, & datur ad exigentiam Angeli per modum proprietatis ipsius; proprietas autem debet esse Angelo maxime conueniens, qualis erit si relicta potestate ad merendum, auferat potestatē ad peccandum. Quare exigit cognitionem ex vi cuius non possit etiam physice peccatum committere. Neque solum petit auxilium congruum ex præscientia Dei, quia vtilitas illius auxilij proueniens ab ipsius efficacia omnino per accidens se habet respectu entitatis auxilij, quod de se potuit esse efficax, proprietas autem non per accidens, sed per se debet esse vtilis, & determinata in bonum subiecti, cuius est proprietas.

Explicatur alia via impeccabilitas Angeli.

Cognitio igitur prima in Angelo sufficiēs ad amandum Deum libere absque potestate etiam physica peccandi, quamuis admittamus illud præceptū diligendi Deū in illo momēto, repræsentabat maiorem & minorem bonitatem diuersorum amorum, quibus Deo amentur maiora vel minora bona, quin repræsentaretur bonitas in omissione totius amoris, licet in omissione huius præ illo aliqualis appareret bonitas. Nam ex vi talis cognitionis non posset Angelus non amare Deum aliquo amore, hoc vel illo, magis vel minus intenso. Hoc pacto independenter à scientiâ media potest Deus efficaciter præfinire hunc, vel illum actum vt libere eliciendum, licet in electione infimi non possit meritum, seu laudadilitas moralis reperiri. Qua etiam ratione potuit esse Christus Dominus necessitatus ad eligendum inter infinitos actus inæquales, quin designari possit infimus, & ideo esset necessitatus ad eliciendum actum meritorium. Ex quo perspicuum est non posse à paritate impeccabilitatis Angeli ostendi Christum esse impeccabilem eo præcise quod vnio hypostatica exigat auxilia, quæ per scientiam conditionatorum videantur efficacia.

Tertiò difficultati occurritur si dicamus Angelum in primo instanti non fuisse impeccabilem physice, sed solum moraliter. Ideo namque est impeccabilis pro primo instanti; quia Deus vt author substantiæ Angelicæ, & specierum; quæ in substantia Angeli resultant per modum proprietatum est qui determinat ad cognitionem primam Angeli, vnde exordium ducit primus actus deliberatus, & quia Angelus petit illam determinationem vt à Deo prouenientem, etiam petit absolute non pati defectum in illo genere determinationis, ac proinde postulat notitiam moraliter necessitantem ad carentiā peccati: omnis enim qui peccat patitur defectum alicuius cognitionis ratione cuius dicitur à Theologis communiter ignorans, qui defectus nequit prouenire à Deo determinante, quia petit Angelus determinationem à Deo absque defectu cognitionis; talis namque exigentia est maxime accommodata bono ipsius Angeli, & posita illa perfecta consideratione honesti, erat Angelo moraliter impossibile peccare. Postea vero cum Angelus pro suo arbitrio conuertitur nimio conatu ad alia obiecta, vel inuestigat rationes, quibus fit pronior ad culpam, cessat Dei obligatio, quoniam Angelus pro suo arbitrio determinat modum cognoscēdi. Et quia petit Angelus cognitionē adeo inclinantem ad exequendum diuinum beneplacitum, si illi daretur cognitio cum qua tunc peccaret, & Deus vellet se accommodare exigētiæ connaturali ipsius Angeli, sequeretur Deo non magis placuisse bonum opus, quam peccatum, aut illi non displicuisse peccatum, & per consequens peccatum imputaretur Deo. At Christo Domino tribuenda est impeccabilitas physica, ita vt repugnet coniungi peccatum cum vnione hypostatica, vt supra ostendi.

11. Tertius modus explicandi impeccabilitatem Angeli.

12. Quatenus certum sit, Angelum in primo instanti non peccasse. Quæ omnia dicta sint supponendo Angelum ex propria natura non potuisse peccare in primo instanti. Quod adhuc sub lite est. Licet certum sit nullum Angelorum peccasse vt colligitur ex Patribus, & Concilio Bracharensi, de quo videndus est Soarius lib.7. de Angelis cap.19. Consentiuntque omnes scholastici in 2.dist.4. & interpretes S.Tho. dicta quæst. 63. art. 5. putatque S. Thom. oppositam sententiam esse erroneam, & S. Bonauentura suprà ad hæresim proxime accedere, qui etiam refert cum S.Thom. quæst.16. de malo art.4.damnatam fuisse ab Episcopo Parisiensi cum omnibus Theologis illius academiæ. Quod etiam sumitur ex Patribus qui docuerunt Angelum vel creatum in gratia, vel per peccatum à gratia cecidisse. Legatur Basilius in Psalm. 32. ad illa verba: *Et spiritus oris eius*, Damascenus 2.Fidei cap. 3. S. Hieronymus in prima verba cap.3.Oseæ, Augustinus tom.5.lib.12. de ciuit.Dei, cap.9.

Inde tamen non satis colligunt nonnulli præsertim ex recentioribus Angelos attenta ipsorum natura non potuisse peccare in primo instanti, quia, (inquiunt ipsi,) leges ordinariæ & omnibus indiuiduis communes censentur debitæ: igitur si nullus peccauit in primo instanti illis erat debitum non peccare in primo instanti. Sed contra est quia potest dici Angelos omnes fuisse creatos in gratia habituali absque propria ipsorum dispositione vt docent P.Molina 1.p.quæst.62.art.3. post Capreolum in 2. dist.4. quæst.1. ad 1. contra 5.conclusionem. Pro qua sententia Bañez dicta quæst. 62. citat Victoriam, & Sotum. Neque dubium quin pro priori naturæ ante omnem operationem Angelicam potuerit Deus dare omnibus Angelis gratiam iustificantem, quo casu certum est Angelos non peccasse, quin inde probari possit ipsis deberi ex natura sua impeccabilitatem pro primo instanti. Secundò quia licet certum sit Angelos in primo instanti non peccasse mortifere, non tamen certum est non peccasse venialiter: nam testimonia S. Scripturæ & Patrum quibus asseritur Angelum in primo instanti non peccasse loquuntur de peccato mortali, quo gratia

Ioan. 8. amittitur. Etenim illud Ioann.8. *Ille in veritate non stetit*, intelligunt Patres de Angelo quia amisit iustitiam, in qua conditus fuerat, & illud ex Epistola

Epist.Iuda. Iudæ: *Angelos vero, qui non seruauerunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium*, explicant de principatu iustitiæ in quo erant conditi, & non retinuerunt. Aliud etiam Ezechielis 28. quod ad litteram de Rege Tyri dicitur, & Patres applicant de Lucifero eodem modo ab ipsis exponitur. Tertiò quia absque vlla exigentia, aut impeccabilitate ex parte naturæ Angelicæ potuit Deus omnibus præbere auxilium efficax. Quemadmodum dona gratiæ Deus illis distribuit inæqualiter iuxta naturalis perfectionis inæqualitatem, quin esset vlla necessitas seruandi in omnibus indiuiduis illum ordinem quem Deum actu seruasse tradunt aperte Basilius lib. de Spiritu sancto cap. 16. Damascenus lib. 2. Fidei cap. 3. Nazianzenus orat.in Sanctum baptisma non longe ab vnitio §. *secundum lumen est Angelus*, & colligitur ex Dionysio cap. 6. de cœlesti Hierarchia.

* * *



DISPUT. LXXI.

Vtrum Christi humanitas esset æque impeccabilis si vniretur diuinæ naturæ media subsistentia creata.



SVPPONIMVS ad præsentem controuersiam fieri posse diuinitus vt diuina natura immediate vniatur personalitati creatæ terminanti propriam naturam creatam, & inquirimus an talis natura creata immediate vnita suæ personalitati, & mediate naturæ diuinæ redderetur impeccabilis per diuinitatem sibi mediate vnitam.

SECT. I.

Proponitur sententia affirmatiua.

TOtus est Lugus disp.26.sect.2.vt ostendat humanitatem esse in proposito casu impeccabilem si per possibile, vel impossibile vniretur Diuinitati medio supposito creato, Hoc à posteriori deprehendit, eo quod eadem inferrentur incommoda, si humanitas in tali casu peccaret, quæ inueniri possent si Christus de facto peccaret. Etenim in prædicto casu nostræ quæstionis Deus diceretur peccare per communicationem idiomatum, & liceret dicere Deum fore damnandum, & similia quæ omnino debent nos cogere ad quærendã rationem repugnantiæ potestatis peccãdi pro illo euentu in humanitate, sicuti cogunt assignare repugnãtiam in Christo. 1. Eius fundamenta. Primum.

Implicationem desumit à priori ab excellentia diuinæ sanctitatis, quæ licet vniretur humanitati medio supposito creato, efficeret vt illi homini deberetur cultus supremæ latriæ, sacrificium, & honores, qui soli Deo tribuuntur, & consequenter haberent opera illius humanitatis infinitũ valorem ad merendũ, & impetrandum. Etenim hic valor fundatur in dignitate humanitatis vt coadoretur supremo cultu in illo supposito, quia inde oritur non fore denegandum illi homini quidquam possibile eo quod nullum præmium possit existimari magnũ respectu illius personæ. Ratio est, quia etiam tunc ille homo esset Deus, ideoque deberet cum illo agi, quasi cum Deo. Inde colligit illam humanitatẽ in euentu illo habituram omnimodam repugnantiã cum peccato, quia perfectissime sãctificaretur à persona infinita: nã infinita Dei puritas secũ affert vt mundet perfectè à peccato totam illã personã, ne Deus dicatur peccans. 2. Ratio à priori.

Secundò firmat assumptum, quia licet sanctitas infinita Dei non sanctificet simpliciter infinite humanitatem; illam tamen summè sanctificat infra Deum, ac proinde eadem sanctitas communicata immediate supposito creato debet sanctificare summe suppositum illud; ergo debet emundare suppositum illud à sorde peccati, vt nulla ratione terminet naturam peccatricem, seu peccantem; quia sic perfecte emundatur à culpa suppositum illud, si auferatur à natura subsistente quoduis peccatũ; aliàs intelligeretur alius modus perfectior sanctificãdi supposituũ. 3. Confirmatur.

Admittit tamen hic author fore in dicto casu sanctificandã humanitatẽ minus perfecte, quam modo, tametsi non minus sanctificaretur; quia vt non minus sanctificetur sufficit, si per illam formam sanctificantem debet humanitas radicaliter, & intrinsecè ordinari ad parem gloriam, quin possit excogitari gloria, aut gratia superans excellentiam illius humanitatis vt sic vnitæ. Verumtamen non sancti-

ficatur

ficatur humanitas adeò perfectè; quia non vniretur immediatè cum sanctitate increata. Cohærentque quam optimè, & non sanctificari minus, & sanctificari modo minus perfecto, veluti merita Christi, licet habeant omnia æqualem, & infinitum valorem, non tamen omnia sunt æqualia omnino, quia licet singula idem præmium promereri possint, non tamen idcirco omnia habent æquales titulos ad id merendum, sed inæquales iuxta maiorem, vel minorem excellentiam operum.

5. Aduertit nihilominus etiam in hoc casu humanitatem fore sanctificandam intrinsecè. Quemadmodum calor non dicitur reddere substantiam calidam extrinsecè, sed intrinsecè; tametsi non afficiat illam immediatè, sed media quantitate. Potest namque intra genus sanctificationis intrinsecæ adinueniri modus magis, vel minus immediatus. Colligit præterea ex dictis inconsequenter deliquisse Ragusam disp. 114. §. 7. dum ex vno capite videtur admittere posse humanitatem peccare, & aliunde constanter existimauit Deum non denominandum peccatorem in illo euentu; quia Deus non vult peccatum. Putat rursus non pugnare cum sua sententia asserere humanitatem Christi non reddi Sanctam, & impeccabilem de facto à personalitate Patris, aut Spiritus sancti; quia hæ relationes ratione vnionis ad Verbum non communicant cum illa in prædicatis: non enim prædicata Patris, & Spiritus sancti dicuntur de hoc homine, aut prædicata huius hominis de Patre, & Spiritu sancto. Quare nec adorando, aut colendo Patrem, seu Spiritum sanctum colimus hunc hominem; vel è conuerso si contemnatur hic homo, non despicitur directè Pater, aut Spiritus sanctus. Ratio à priori prædicti discriminis desumitur, quia de facto, & in illo casu, de quo controuertitur, coniunguntur natura diuina, & humana in vnum suppositum, quod simul esset homo, & Deus. At vero hoc suppositum Christus non constituit vnum suppositum cum Patre, aut Spiritu sancto. Accipit inde aliud discrimen; quia scilicet personalitas Patris, aut Spiritus sancti non coniungitur immediate cum humanitate, aut eius suppotsio. At vero in illo casu natura diuina coniungeretur immediate cum supposito creato, quod deberet summe mundari à peccato, & sanctificari eo genere sāctificationis, quo suppositum est capax, nempe reddēdo illud incapax terminandi naturam peccantem, aut peccatricem.

6. Hanc sententiam fuse impugnaui iamdiu argumentis sect. sequenti adducendis, & postea illam reiecit Bern. disp. 44. sect. 2. à n. 10 destruēdo primum rationes quas congerit Lugus. Ac primo non videtur efficax illa quæ desumitur ex absurdo, quia, scilicet Deus denominaretur peccans per communicationem idiomatum: nam idem Lugus disp. 26. sect. 1. n. 9. reiicit rationem istam vt inidoneam ad stabiliendam Christi impeccabilitatem. Secundò obiicit, quia illa ratio non probat non potuisse vnionem dissolui per peccatum. Potest tamen illud fundamentum melius explicari asserendo etiam in illo casu Deum debere dici peccantem non solum per communicationem idiomatum, sed etiam immediatè in natura propria; quoniam per illam vnionem Diuinitas cōtraheret naturale debitum regendi humanitatem illam in omnibus suis actionibus. Sicut non solum habet naturale debitum animus rationalis regendi corpus sibi substantialiter vnitum, sed etiam appetitum sensitiuum mediate vnitum animo, & immediate corpori, & quemadmodum vir tenetur gubernare vxorem, & Dominus seruum media coniunctione morali vnitum. Hæc ratio similiter videtur probare, vt postea dicam, non potuisse vnionem dissolui per peccatum.

7. Secundo refutat aliud fundamentum ortum ex perfecta sanctificatione illius humanitatis assumptæ mediate, cuius impugnationes disp. præcedenti disieci. Et adhuc viget, quia illa humanitas perfectius sanctificaretur si coniungeretur immediate cum diuino esse, ergo non esset sanctificata summè, id est modo summo, quo potest natura creata sanctificari: ergo posset intelligi cum aliqua capacitate peccati, cum qua non intelligeretur, si perfectius, & summe sanctificaretur. In contrarium tamen est, quia posset humanitas non sanctificari summe, & nihilominus nullam relinquere capacitatem peccandi. Sicut etiam de facto Christi humanitas non sanctificatur summe absolute, quia natura diuina magis sanctificatur, & nihilominus natura humana Christi est incapax peccati: nonnulla alia, quæ contra Lugum protulit hic author, attingam sect. 2.

Sect. II.

Eligitur sententia negatiua.

Longe verius puto in illo casu naturam humanam non fore sanctam, & impeccabilem, si vniatur diuinæ naturæ media subsistentia creata. Probatur conclusio, quia vnio mediata sanctitatis cum humanitate non sufficit vt denominetur humanitas sancta, & impeccabilis; alioqui de facto sanctificaretur humanitas Christi per personalitatem Patris, & Spiritus sancti. Etenim quod non resultet illa communicatio idiomatum, non præstat ne cōsurgat effectus formalis sancti, si aliunde sanctitas communicetur modo sufficienti ad sanctificandum subiectum. Nam si per possibile, vel impossibile assumeretur humanitas à Verbo retinens propriam subsistentiam, adhuc sanctificaretur humana natura à Verbo, fieretque impeccabilis: quamuis forsitan tunc peccante humanitate non diceretur Deus peccare vt fatetur ipse Lugus ibi sect. 3. num. 28. Ergo si vnio mediata sanctitatis infinitæ ad humanitatem sufficit vt humana natura sanctificetur, non erit cur de facto personalitas Patris, aut Spiritus sancti non sanctificent humanitatem Christi. 1. Primū fundamentum.

Confirmatur, si natura diuina immediate communicata supposito creato posset sanctificare humanitatem, eamque reddere impeccabilem, etiam personalitas diuina si vniretur immediate supposito creato sanctificaret humanitatem: siquidem, (vt Author ille supponit,) respectu humanæ naturæ non est minor sanctitas personalitas diuina, quam natura diuina, & æqualiter communicaretur supposito creato in illo casu personalitas diuina, ac communicaretur in casu quæstionis natura diuina supposito creato; & aliunde carentia resultantiæ denominationis Dei peccantis nequiret impedire formalem effectum sanctificationis, vt monstraui supra: igitur eodem modo personalitas Verbi communicata humanitati medio supposito creato deberet sanctificare humanitatem. Hoc si admittatur nulla erit ratio cur subsistentia Patris & Spiritus sancti non sanctificent actu humanitatem Christi, illamque reddant impeccabilem formaliter loquendo. Nec hoc vltimum admitti potest; alias Spiritus sanctus diceretur de facto propriè vnitus carni modo sufficienti ad sanctificationem humanitatis, & propriè, & absolute dicerentur Pater, & Spiritus sanctus incarnati. Quemadmodum Diuinitas propter vnionem ad carnem dicitur propriè incarnata. 2. Confirmatur.

Tertiò probatur ab aliis assertum ex S. Damasceno lib. *Quomodo ad Dei imaginem facti sumus*, affirmante ideo naturam humanam à Verbo assumptam sine propria personalitate vt humana voluntas à Dei voluntate non discederet, *sed ei sponte pareret in omnibus*. Hoc argumento pro- 3.

bat nostram conclusionem Bernal, quod nimium probare videtur nam pariter monstrat non sanctificandam humanitatem, si immediate illi vniretur subsistentia diuina retenta personalitate creata, quod nulla ratione potest admitti: nam sanctitas immediate vnita humanitati nequit non communicare ipsi suum effectum formalem. Concedit ipse non fore humanitatem sanctificandam per personalitatem Verbi, & reddendam impeccabilem, si vniretur humanitati retinenti propriam subsistentiam; quia peccatum & gratia vnionis eatenus coëxistere nequeunt, quatenus ad id requiritur vt Deus specialiter influat, in peccatum: hoc autem in præsenti casu non requireretur vt peccatū, & gratia vnionis simul coëxisterent. Hæc tamen ratio excusa fuit in præcedenti disputat. vbi plures etiam rationes adduxi ad ostendendum gratiam vnionis non posse simul cum peccato coëxistere.

4. Diruuntur oppositæ sententiæ fundaméta. Oportet tamen satisfaciamus his quæ sect. 1. contra nostrum sensum obiecimus. Prima difficultas sumitur ex illa communicatione idiomatum, quæ tunc consurgeret: Deus namque diceretur in euentu illo peccare. Nihilominus aliquibus videbitur hoc inconueniens non esse tanti; siquidem hoc contingeret absque sanctificatione humanitatis per sanctitatem increatam & absque alia repugnantia. Sic opinatur à fortiori Petrus Hurtado disp. 59. sect. 5. §. 10. si quidem proposita ratione Thomistarum, & aliorum, qua probatur peccatum non posse componi cum vnione hypostatica, quia Deus diceretur peccans per communicationem idiomatum affirmat neutiquam sibi probari hoc fundamentum, si nullum aliud afferatur argumentum, quia non appareret illa prædicatio absurda, quandoquidem de Deo etiam prædicantur ratione idiomatum, mors, tristitia, & alia, quæ non minus pugnant cum immortalitate, & impassibilitate Dei, quam peccatum cum sanctitate. Neque dissentit Lugus disp. 26. sect. 1. n. 9. Bern. disp. 44. sect. 2.

5. An si natura diuina immediatè vniretur supposito creato, consurgeret communicatio idiomatum. Satius tamen iudico negare illam communicationem idiomatum debere consurgere in illo casu. Primo quia Deus, licet constituatur indeterminatè per hanc, vel illam personalitatem diuinam, quatenus sufficienter per quamlibet subsistentiam relatiuam constituitur (vt modo à subsistentia absoluta abstrahamus) tamen determinatè importat aliquam subsistentiam diuinam, homo vero subsistentia diuina, vel humana ad sui constitutionem, contentus est, quia ex se importat naturā, quæ compleri potest non solum per subsistentiā humanam, sed etiam diuinam, & per quamcumque illarum in sensu diuiso subsistere. At vero natura diuina, quāuis per impossibile posset vniri supposito creato, non compleretur per ipsum, nec redderetur subsistens, quia intelligitur perfectissime completa per subsistentias diuinas, quin sit capax alicuius compleméti, ac proinde est incapax complementi per alienam subsistentiā. Eaque propter licet de facto hic homo sit Deus, quia subsistentia terminans humanitatem, & constituens hominem, est subsistentia diuina terminans naturam diuinam; tamen ille homo qui esset in casu quæstionis, non esset Deus, quia subsistentia terminans naturam humanam non esset subsistentia diuina terminans, seu complens naturam diuinam.

6. Communicatio idiomatum qualis sit, & vbi intercedat. Trahit ortum ex Patribus hic discursus declarans cōmunicationem idiomatum; quia scilicet Verbum cum humanitate comparatur tanquā plenissimum fulcimentum naturæ humanæ, vt existat per se, eo quod humanitas coniūgatur cum Verbo, ita vt fiat propria Verbi. Ideoque Verbum in se quasi deriuat denominationes humanitatis, nam dicitur passum, mortuum, album, calidū, & in suppositum per modum concreti refunduntur denominationes naturatum, quia subsistentia diuina complet vtramque naturā. Nam vt ait Damasc. apud Euthymiū in Panoplia titul. 15. c. 75. *Deus est, qui diuinā habet naturam, & homo, qui humanam.* Et quia Verbum dicitur habere naturam humanam, ideo etiam humanitas dicitur à Patribus instrumentum Verbi, & inexistere Verbo vt loquitur Cyrillus contra Nestorium, & se habere veluti accidens respectu Verbi, vt ait Rusticus Diaconus in disp. cum Acephalo, quæ habetur tom. 6. nouæ Bibliothecæ Patrum. At vero si suppositū creatum vniretur naturæ diuinæ non diceretur tale suppositum fulcimentum diuinæ naturæ, vt ipsa existeret per se, aut diuinam naturā esse veluti instrumentū suppositi creati, & se habere veluti accidens illius, aut inexistere supposito creato.

Nouumque non erit asserere nō sufficere quamcumque vnionem substantiæ creatæ etiam ad suppositum, vt inueniatur idiomatum communicatio. 7.
Nam licet Verbum assumpserit naturam sanguinis, non dicimus Verbū esse sanguinem, aut fuisse effusū in passione; alioqui etiam diceretur *sanguis est homo*, quia recte dicitur; *Verbum est homo.* Vide P. Soariū. 3. p. disp. 15. sect. 6. in fine vbi, docet inter partes integrantes non resultare communicationem idiomatum, & ideo non dici: *Verbum est sanguis.* Vidimus etiā supra ex eodem Lugo, quod si per impossibile assumeretur humanitas à Verbo retinens propriam subsistentiam, quanuis humanitas peccaret, fortasse non dicendum Deum peccantem per idiomatum communicationem, quia non peccaret suppositum diuinum, sed creatum, quod non erat Deus. Quæ ratio etiam procedit in casu huius quæstionis, quia non laberetur in culpam suppositum diuinum, sed creatum, quod non esset Deus.

8. Quali adoratione sit colenda humanitas vnita naturæ diuinæ mediante subsistentia propria. Opposuit præterea Lugus illi humanitati, deberi supremam latriam absolutam, sacrificium, aliosque honores, qui soli Deo tribui possunt, ergo haberet infinitam dignitatem; igitur sanctificaretur per sanctitatem increatam. Respōdet Bernal loc. cit. n. 12. hanc rationem esse minoris ponderis, quia licet illa natura mediate assumpta peccare posset illi deberetur latria suprema, & honores alij qui soli Deo deferuntur. Sicut licet homo iustus, sit peccabilis, pollet dignitate filij adoptiui Dei, & speciali reuerentia dignus est. Ergo sicut gratia adoptionis secū patitur culpas veniales, etiā illa gratia secum, componeret saltem potentiam proximam ad illas contrahendas. Sed contra est; quasi peccare posset non sanctificaretur illa humanitas à sanctitate infinita, quia illa sāctificatio necessario excludit omne peccatū ab illa humanitate, vt supra monstraui. Si ergo humanitas non est sanctificata per sanctitatem increatam, & aliunde cum personalitate humana cōstituit personam humanam, non est cur humanitas deberet tūc adorari suprema latria. Neque de facto humanitas Christi colitur super omnia, licet colatur per actum qui super omnia colit Deum. Quare sicut per eūdem actum, qui dicitur latria super omnia inæqualiter veneramur animam Christi, quam eius corpus, sicuti anima redditur digna maiori amore quā corpus, ita redderetur in illo casu illa humanitas venerabilis per affectū minus colentem ipsam, quam de facto colitur corpus Christi per actū latriæ supremæ. Adoraretur ergo in tali euentu humanitas latria quadā inferiori, maiori tamen, quam illa respectiua, per quam crucem veneramur.

9. An eius opera essent valoris simpliciter infiniti. Consequēter non haberent opera illius hominis infinitum valorē, ad merendum, aut impetrandum; quia persona non esset infinitæ dignitatis: Quod verū esset quanuis ratione illius vnionis naturæ diuinæ ad suppositum creatū sanctificaretur humanitas; quia persona merens non esset infinitæ excellētiæ. Sicut humanitas de facto nō sāctificatur simpliciter

citer

citer infinite à sanctitate increata. Quapropter si solum attenderetur sanctificatio ipsius humanitatis ad remuneranda opera Christi sufficienter remunerraretur vnum opus, si in præmium daretur alteri humanitati vnio hypostatica. Alij docent in hoc euentu opera illius humanitatis fore valoris simpliciter infiniti, quod non facile intelligitur; quia neque persona illa esset infinitæ excellentiæ, quia personalitas creata non sanctificatur simpliciter infinitè, & humanitas illa non solum non sanctificaretur simpliciter; verum non redderetur Deo amica per sanctitatem creatam. Imo neque illa dignitas proueniens ab vnione ad suppositum creatum sufficeret vt opera illius humanitatis elicita absque gratia habituali mererentur condigne gratiam & gloriam, sicut non posset sanctificare humanitatem, & reddere Deo amicam. Ideoque sanctificaretur subsistentia creata à sanctitate increata, vti sanctificaretur lapis, si illi vniretur Verbum, & sicut sanctificaretur corpus Christi.

10. Consectarie etiam deducimus, (licet oppositum probabile sit, vt sect. sequenti dicam,) Diuinitatem non teneri in casu dicto regere humanitatem illam ne peccet, quia illa vnio neque sufficit ad illam communicationem idiomatum, per quam homo dicitur Deus, neque sufficit ad sanctificandam humanitatem. Neque quæcunque vnio cum Deo inducit obligationem regendi humanitatem ne labatur in culpam, vt patet in filiis Dei adoptiuis, qui per adoptionem Deo coniunguntur absque obligatione ex parte Dei illos præseruandi à culpa.

Sect. III.

Probabile est humanitatem vnitam Verbo media subsistentia creata reddi impeccabilem.

1. Sectione præcedenti asserebam humanam naturam vnitam Deitati media subsistentia creata non reddi sanctam formaliter, aut impeccabilem per increatam sanctitatem. Modo suppono propter fundamenta ibi exposita non sanctificari naturam illam creatam ab increata sanctitate, & adhuc iudico satis verisimile esse humanitatem illam reddi impeccabilem; quia diuina natura tenetur regere humanitatem illam ratione illius vnionis mediatæ, quemadmodum de facto Verbum diuinum ratione vnionis ad humanitatem tenetur regere appetitum sensitiuum, ne prosiliat in motum aliquem inordinatum. Hoc probari potest ex principiis quæ conceduntur communiter, nimirum in casu illo communicationem idiomatum necessariò consurgere, & vnum compositum, quod simul esset Deus, & homo: ergo quemadmodum nunc actiones, & passiones humanitatis Christi cum veritate, & proprietate tribuuntur Deo, sic eidem tunc adscriberentur. At coniunctio quæ sufficiens est vt operationes vnius naturæ tribuantur alteri, inducit in natura potente regere aliam sibi vnitam, obligationem illam regendi. Quia licet illa vnio in genere physico propinquitatis per vnionem non sit summa, est tamen sufficiens ad inducendam obligationem illam. Nam operationes illæ, quæ Deum denominant operantem, eo modo quo ipsum operantem denominant, ipsi vt authori tribuuntur: peccatum autem, quatenus tale Deo vt authori tribui non potest. Ideò Patres aiebant Christum peccare non posse quia est Deus; ac proinde supponunt Deum nec per communicationem idiomatum posse dici peccantem.

2. Verum P. Iosephus Ragusa disp. 114. §. 7. statuit naturam peccare potuisse; Deum vero non fore dicendum peccantem, quia peccatum est malum morale, & destructiuum Dei, qualia non sunt dolor, mors, & alia huiusmodi mala. Contra: quoniam, vt supponimus Deus in illo euentu proprie esset hic homo; sed hic homo peccat: ergo Deus peccat. Est igitur nullius momenti discrimen illud inter culpam & mortem si semel verificatur illum hominem esse Deum; alioqui quamuis immediate vniretur persona Verbi humanitati, & hæc posset peccare non diceretur Deus potens peccare. Tum etiam quia mors magis proprie est destructiua illius de quo secundum naturam proprie dicitur, & destructio magis proprie rem ipsam destruit: at Deus diceretur mortuus & destructus, ergo etiam diceretur peccans. Peccans autem neque per communicationem idiomatum dici potest, vt superius dixi, & iam declaro.

3. Nequit Deus etiam per communicationem idiomatum dici peccans; quia nemo sciens & volens potest permittere in se denominationem peccantis: quia illa denominatio est per se mala. Vnde Deus summe detestans peccatum, nequit in se suscipere denominationem peccantis proprie; quia idem est Deum denominari peccantem, & dici authorem peccati proprie, & aliquo modo facere proprie suum ipsum peccatum. Sicut Verbum per assumptionem humanitatis fecit illam aliquo modo suam, vt amplius explicabitur in ratione altera mox perpendéda. Vnde Patres sufficiéter putarunt ostendi repugnantiam peccati in Christo, quia Christus simul est homo, & Deus: nam Cyrillus Alexandrinus lib. 11. in Ioannem cap. 11. *Christus,* (inquit,) *natura Deus, naturaque impeccabilis peccare non poterat.* Vbi ponit contradictionem, seu oppositionem sub his terminis *Deus peccat.* Augustinus etiam in Enchiridion cap. 40. & de correp. & gratia cap. 11. nec non lib. 1. de prædest. Sanct. cap. 15. Basilius in epistola 65. *in Sozopoli agentibus,* eandem proferunt causam impeccabilitatis Christi. Anselmus patitet lib. 1. *cur Deus homo,* cap. 10. scribit: *Secundus Adam peccare non potuit, quia est Deus.* Consentit etiam Dionysius Alexandrinus in epistola contra Paulum Samosatenum.

Possit ne Deus per communicationem idiomatum dici peccans.

4. Probabile est quod prædicti authores supponunt, nimirum in casu illo fore communicationem idiomatum; quatenus ex personalitate creata & Diuinitate resultaret compositum diuinum quod esset Deus; quia potest dici hoc nomen *Deus* non determinare personalitatem diuinam, sed naturam, quemadmodum *Homo* non determinat personalitatem humanam sed naturam. Non tamen potest dici Deus peccans etiam ratione alienæ naturæ; quia Deus non solũ detestatur peccatũ in se, sed in aliena natura. Quãuis possit dici Deus moritur ratione alterius naturæ, quia licet Deus non possit velle mortem in se, potest illam velle in alia natura. Peccatum vero semper est Deo contrarium etiam in alia natura, & illud velle non potest in quauis natura, & ideo nequit Deus ita se vnire humanitati, vt Deus dicatur peccans, quia nequit Deus in se suscipere denominationem adeo sibi repugnantem. Quare ad vitandum hoc inconueniens putandum est non posse Diuinitatem pro euentu illo non regere humanitatem præseruando illam ab omni culpa. Consequenter in illa humanitate non solum non esset peccatum; verum neque potentia proxima peccandi etiam physica; quoniam potentia illa, licet in se mala non sit, (reperitur namque in viris sanctissimis,) est potentia ad consurgendum cum ipsa malum morale, & data coniunctione illa nulla debet intelligi contradictio, qualis non posset non intelligi in nostro casu, vt probatum fuit.

Cur possit Deus per communicationem idiomatum mortuus, non autem peccans denominari.

Secunda probatio fit, Non poſſet humanitas non reddi maxime venerabilis, & eximio honore digna propter mediatam vnionem cum Diuinitate. At ſi cum humanitate ſic Diuinitati vnita poſſet componi peccatum mortale, non redderetur illa natura humana veneratione digna: homo namque in peccato graui exiſtens nequit eſſe adoratione dignus, peccato impediére talem dignitatem. Sicut nec Iudas peccator cum S. Petro vnitus eſſet duliâ dignus: ergo impoſſibile eſt illam humanitatem ſic Diuinitati vnitam peccare. Maior probatur, quoniam homo Deus nequit non eſſe maximo cultu digniſſimus: nam vna & eadem adoratione adorari poſſent Deus, & homo. Si enim, quia Chriſtus verus Deus in Sacramento eſt, cum Sacramento vnum moraliter conſtituens, ideò Sacramento defertur latria, quæ vero Deo debetur, à fortiori illi humanitati deberetur latriæ cultus. Per ſeque videtur abſurdum admittere caſum, in quo homo Deus non ſit adoratione dignus. Fateri igitur cogimur illi perſonæ deberi ſacrificium, cæteroſque honores, qui ſoli Deo debentur, quia licet adoratio non feratur ſuper omnia ad perſonam illam, tamen eſſentialiter illa adoratio fertur ſuper omnia ad Diuinitatem ratione cuius adoraretur illa perſona.



DISPVT. LXXII.

Num potuerit natura humana Chriſti diuinitus peccare, ita vt deſtrueretur vnio per peccatum.

SVPPONIMVS id eſſe non poſſe ex natura rei; quia ex natura ſua vnio hypoſtatica petit viſionem Dei ſtatim conferendam. Neque ſolum ratione viſionis pugnat vnio hypoſtatica cum peccato ex natura rei, ſed ratione ſui formaliter; quoniam de ſe habet non minorem perpetuitatem, quam lumen gloriæ, vel viſio beata: non exigeret hæc vnio has proprietates indefectibiles naturaliter, ſi ipſa eſſet naturaliter defectibilis. Difficultas apud Neotericos magni ponderis, an ſaltem per poteſtatem Dei abſolutam potuerit vnio hypoſtatica expelli per peccatum.

SECT. I.

Sententiæ aſſerentis aſſerimus fundamenta.

1. POtuiſſe diuinitus vnionem hypoſtaticam per peccatum admitti defendit fuse Petrus Hurtado diſp. 70. ſect. 4. Quem nonnulli poſtea imitantur. Vt concluſionem perſuadeant Moderni ſupponunt primo potuiſſe diuinitus humanitatem mereri de congruo vnionem hypoſtaticam ratione alicuius meriti præcedentis prioritate naturæ ipſam vnionem, quia ſcilicet ſubſiſtentia non debet neceſſariò etiam diuinitus præcedere operationes: ſi ergo ſubſiſtentia non debet prioritate rationis præcedere diuinitus opera ſupernaturalia humanitatis, nequit adinueniri ratio cur Deus non poſſet dare illam vnionem humanitati propter meritum, ſeu dependenter à tali merito ſtatuendo conferre humanitati illam vnionem, ſi talem operationem eliciat, & illam vnionem eidem humanitati negare, ſi opus illud omittat. Et licet plurimi contendant ſuppoſitum non poſſe non præcedere operationes, & inde occaſionem ſumant euertendi hanc ſententiam; tamen ab illo principio philoſophico abſtrahere volumus.

Secundò ſupponunt potuiſſe humanitatem in illo inſtanti in quo erat indifferens ad merendum, & non merendum vnionem hypoſtaticam, eſſe etiam indifferentem ad peccandum, & non peccandum; quia pro illo priori indifferentiæ ad merendum, & non merendum nihil reperitur ratione cuius debeat impediri poteſtas ad peccandum. Etenim non intelligitur vnio hypoſtatica, quæ impediat talem poteſtatem: igitur ſicut vnio hypoſtatica poteſt pendere à libertate actualis meriti, ita & eiuſdem vnionis exiſtentia poteſt pendere à libera carentia peccati. Nam ſi humanitas, quæ, (vt ſupponitur,) obtinuit in illo caſu per meritum congruum vnionem hypoſtaticam, tunc non illam mereretur, ſed peccaret, non eam acquireret, ſed potius ratione peccati illius exiſtentiam impediret. De veritate huius ſuppoſiti poſtea erit concertatio. 2.

Tertiò, & vltimò præmittunt non ſolum potuiſſe pendere vnionem hypoſtaticam à merito congruo, quoad primam ſui exiſtentiam; ſed inſuper potuiſſe conſeruari dependenter à meritis; quia ipſa vnio non eſt eſſentialiter indefectibilis, ſed diuina virtute poſſet deſtrui, vt communiter Theologi docent, & nos oſtendimus in præcedenti tractatu. Ideoque non repugnat de ſe Deum ſtatuere conſeruare vnionem, ſi voluntas humana Chriſti bonum aliquod opus eliciat, & illam deſtruere, ſi humanitas prætermittat illud opus. Sicut enim Deus pro ſuo libito potuit illam deſtruere, ita poſſet ſtatuere illius deſtructionem dependenter à carentia operis meritorij. 3.

Inde arguunt probantes potuiſſe diuinitus vnionem hypoſtaticam deſtrui per peccatum; quoniam potuit conſeruari dependenter à carentia peccati. Quia poſtquam humanitas fuit vnita hypoſtaticè Verbo, potuit ipſa eſſe indifferens ad promerendam conſeruationem illius vnionis, & ad carendum vnione ob defectum meriti: ergo & potuit pro eodem priori eſſe indifferens ad peccandum, & non peccandum; quia nihil concipitur pro priori illo impediens poteſtatem peccandi; ſiquidem omnino præſcinditur ab vnione hypoſtatica, quæ deſtruenda eſt in illo inſtanti, (vt ponitur,) ſi merita deficiant: igitur poſtquam ſemel humanitas fuit Verbo vnita, & quin intelligatur vnio hypoſtatica poſitiue deſtructa, ſed intellecta potius indifferentia vt conſeruetur, vel non conſeruetur, poterit humanitas eſſe cum facultate proxima peccandi: ergo ſi peccaret, (vt poſſibile erat diuinitus,) deſtrueretur vnio ratione peccati: nam per peccatum determinaretur Deus ad deſtruendam vnionem; ſi quidem pro priori erat Deus ipſe indifferens ad conſeruandam vnionem, vel illam deſtruendam, & poſito peccato poſitiue determinaretur in deſtructionem illius. 4. Conficitur ratio huius ſententiæ.

Firmatur adhuc diſcurſus, non eſt cur vnio hypoſtatica in primo inſtanti ſuæ exiſtentiæ potuerit impediri per peccatum; non verò in inſtanti conſeruationis: nam etiam in dicto conſeruationis momento pro priori naturæ præſcinditur ab omni eo quod poteſt impedire potentiam ad peccandum, & non eſt de cõceptu vnionis hypoſtaticæ excludere omnem potentiam ad peccandum in illo inſtanti reali. Etenim, (vt ſupponitur & fatebimur,) in primo inſtanti exiſtentiæ vnionis potuit exiſtere ſimul cũ vnione ipſa hypoſtatica potentia ad peccandum, 5. Confirmatur.

veluti

veluti potentia ad illam merendum: Si ergo non est de essentia huius vnionis excludere potentiam ad peccandum pro toto instanti reali, non erit cur in instanti conseruationis vnionis nequeat illi coëxistere potentia ad peccandum, quæ antecedat pro priori rationis ipsam conseruationem vnionis. Ratio quasi à priori videbitur esse; quia nequit vnio vnio hypostatica reddere subiectum impeccabile, nisi quatenus ipsa vnio intelligitur existens:sed in instanti conseruationis illius non intelligitur existens pro signo indifferentiæ ad illam merendum, vel non merendum: Ergo neque concipitur excludens potentiam ad peccandum.

6. Confirmatur secundo, Formam præteriisse est quid extrinsecum respectu huius instantis, sicut formam esse futuram. Sed vnionem hypostaticam esse futuram, non potest reddere naturam impeccabilem pro hoc instanti. Ergo neque vnionem hypostaticā præteriisse reddit naturam impeccabilem pro hoc instanti. Neque scientia Dei de præteritione vnionis debet cogere Deum ne reddat concursum humanitati ad peccandum. Sicut scientia de futuritione vnionis non obligat Deum denegare concursum humanitati ad actum prauum.

Poterit ne assumi à Verbo natura, quæ antea peccasset.

7. Propter hoc argumentum non desunt qui inclinent ad asserendum non potuisse à Verbo assumi naturam quæ antea peccasset; quia inde sequeretur saltem per cōmunicationem idiomatum Verbum denominandum peccatorem, vt suadent vulgari illo syllogismo expositorio: *Hic homo peccauit: Hic homo est Verbum: Ergo verbum peccauit.* Inde consequenter asserunt naturam humanam assumptam à Verbo non posse etiam postea peccare post dissolutionem vnionis cum Verbo. Nam ita se habet peccatum commissum ab eâdem natura vnita Verbo ante vnionem cum Verbo, sicut se habet respectu naturæ vnitæ Verbo peccatum committendum ab ipsa natura post vnionem cum Verbo. Probant etiam naturam humanam in neutro ex his casibus posse peccare quia per sanctitatem increatam sanctificatur adeò humanitas vt infra Deum non possit magis sanctificari aliqua natura. At magis sanctificari posset, si non redderet humanitatem impeccabilē pro omni tēpore, & ante vnionem, & post vnionē: Igitur sanctitas increata reddit humanitatē impeccabilē pro omni tēpore. Cōsiderant vnionem hypostaticā, quasi moraliter retrotrahi, & moraliter durare postquā destruatur, non in ordine ad omnes effectus, sed in ordine ad effectum impeccabilitatis. Sic etiam merita Christi antequam reipsa existerēt, erant moraliter in ordine ad obtinendum prēmium antiquis Patribus, qui Christi existentiam præcesserunt, & postquam destructa sunt, manent moraliter in ordine ad obtinendā nobis gratiam & gloriā.

8. Communis tamen Theologorum sensus, quem recentiores vnanimi consensu amplectuntur, est, potuisse Verbum assumere naturam quæ antea peccasset, aut quæ post destructionem vnionis peccaret. Quia sanctitas non reddit naturam impeccabilem nisi pro tempore, pro quo illam sanctificat: quia quemadmodum moraliter non durat effectus formalis sanctificationis, quia natura sua est physicus, ita neque permanet formalis effectus impeccabilitatis; hic enim etiam est physicus, & sanctificationi annexus & ab illo quasi dimanans. Hanc sententiam vt omnino veram late confirmabo infra. Argumenta vero, quæ pro contraria adducuntur nullius sunt ponderis. Supraque dixi negendam esse consequentiam illius syllogismi, quem expositorium vocant: nam est similis huic: Deus generat. Filius est Deus: Ergo filius generat, qui vt teneret, deberet in Maiore dici. *Quidquid est Deus generat.* Similiter que in nostro casu debet dici: *Quidquid est hic homo peccauit.* Secundo fundamento fiet postea satis, dum ostendamus impossibilem esse modum illū sanctificationis, quem aduersarij imaginantur.

Sect. II.

Nequit etiam diuinitus vnio hypostatica expelli per peccatum.

ITa sentiunt communiter Theologi, præsertim recentiores id ex instituto pertractātes, vt P. Vasq. disp. 61. n. 4. Soarius disp. 34. sect. 2. Moncæus disp. 9. c. 4. Ragusa disp. 114 §. 10. Lugus disp. 6. sect. 5. Bernal disp. 43. sect. 2. Qui optime refutat rationes adductas à Patribus Vasquez, & Soarez. Verum neque ipse illam firmius confirmauit: nam assumit illud principium, à nobis satis, superque reiectum, nimirum vnionem hypostaticam esse indistinctam ab actione productiua humanitatis, ideoque necessitate metaphysica antecedere omnem operationem ac proinde nequire per operationē expelli; id enim quod pro priori naturæ præsupponitur in aliquo instanti reali, nequit non esse in toto instanti reali. 1.

Aliorum probationes inefficaces.

Admitto tamen illud principium de indistinctione vnionis hypostaticæ ab actione productiua illius, & adhuc ostendo non inde probari non potuisse diuinitus vnionem hypostaticam in aliquo casu expelli per peccatum. Nam ipse disp. 24. sect. 2. putat posse diuinitus assumi naturam propriam retinendo subsistentiam, & n. 14. concedit opus non esse, vt natura, quæ propriam retineret subsistentiam, pariterque subsisteret per alienam, produceretur per vnionem alienæ subsistētiæ: quia posset aliena subsistentia vniri per vnionem productam, quin talis productio ad naturam terminaretur, in quo casu minime ostendit non potuisse vnionem hypostaticam per peccatum expelli.

Secundo arguit, quia productio vnionis ad alienā subsistentiā est etiam diuinitus inseparabilis à productione naturæ, licet productio vnionis subsequatur productionē naturæ. Quod principium conatur stabilire, minimeque assequitur intentum. Verum licet ipsi detur, non ostēdit productionem vnionis ad alienā subsistentiā, quando simul subsisteret natura per propriam subsistentiam debere esse necessario connexā cum illa productione naturæ: siquidē natura potuit omnino esse absque tali subsistentia. Neque productio naturæ deberet esse necessario cōnexa potius cum productione vnionis ad subsistentiam alienam, quam cum subsistentia propria, ac proinde si non repugnaret aliunde, posset natura pro aliquo signo indifferens esse vt in illo instanti reali daretur subsistentia diuina vel humana, & ipsa peccante destrueretur vnio hypostaticæ, ipsique daretur subsistētia humana. Rursus, quamuis admittamus; quod ipse postremò loco contendit, subsistentiam etiā diuinitus debere præcedere omnes actiones liberas; non tamen fiet subsistentiam diuinam debere illas præcedere in illo euentu, quo humanitas subsisteret simul per subsistentiam realem. 2.

Nos vero prius quam rationibus assertionē roboremus, Patrum authoritate ipsam firmemus. Fauet Hilarius 10. de Trinit circa mediū dicens: *Homo Christus est, & in veritate natiuitatis est, dum homo est, & nō in proprietate peccati dū Christus est, quia qui homo est, non potuit non esse, quod natum est, & qui Christus est non potuit amisisse quod Christus est.* Et loquitur de potentia Dei absoluta, eo quod sicut verus homo non potest non esse homo, ita dum Christus est, nequit esse peccator, & qui Christus est non potuit amittere esse Christum. 3.

Probatur ex P. Hilar.

Erit qui excutere velit hoc fundamentum, & affirmet in illo casu neque denominatiue Christum dicendum peccatorem, seu peccantem; quia pro illo instanti Verbum non esset homo. Contra tamen est; quia licet non diceretur Christus peccare, diceretur tamen ratione peccati amisisse esse Christum. Etenim ob hanc causam desineret esse Christum. Sicut enim hæc est vera propositio de facto: *Christus mortuus est*, ita in illo casu esset vera hæc: *Christus destructus est*; sed non ob aliam causam, nisi ratione peccati: Ergo ratione peccati amitteret esse Christum. Quare ad hoc necesse erat, vt prius intelligeretur existere Christus; qui postea diceretur destructus ratione peccati.

5. Fulgent. Fulgentius etiam lib. 3. ad Trasymundum circa medium: *Propterea* (ait) *Christi humanitas sine peccato permansit, quia eam in vnitate personæ Diuinitas accepit, quæ naturaliter peccare non potest.* Vbi ex impeccabilitate diuinæ naturæ, seu personæ diuinæ infert impeccabilitatem humanitatis, nec solum vult Christum esse impeccabilem, sed & ipsam humanitatem, & comparat impeccabilitatem humanitatis cum impeccabilitate diuinæ naturæ seu Verbi diuini. Voxque illa *naturaliter* idem valet, ac ex essentia, seu natura sua; quia diuina natura, & quæuis diuina persona ex se repugnat essentialiter peccato. Neque idonea esset causalis Fulgentij, si aliqua ratione humanitas semel assumpta à Verbo posset amittere per peccatum vnionem ad Verbum. Expressius tamen est testimonium Hilarij supra positum quia omnino excludit potentiam in Christo vt amittat quod sit Christus. Quemadmodum iustus habet potentiam vt amittat esse iustum.

6. Fulcitur rationibus eadem sententia. Iam vero ratione firmetur nostra sententia. Tenetur (vt supra late ostendi disp. 65.) Pater æternus regere actiones Filij naturalis, ne exorbitent à regula rationis, ideoque tenetur regere illam humanitatem, ne per culpam destruatur ille homo, qui erat filius naturalis; licet enim existente peccato non peccaret Filius Dei naturalis, quia non daretur homo, qui diceretur Filius Dei naturalis; Prima. tamen teneretur Pater æternus præcauere culpam ratione cuius destruitur homo, qui erat Filius Dei naturalis. quemadmodum superior tenetur præcauere non solum delicta subditorum, quæ si committantur, adhuc manent subditi; sed illa etiam per quæ redderentur non subditi. Hac de causa licet religiosus factus Episcopus eximatur à die confirmationis ab obedientia Prælatorum regularium, vt habetur ex iure; nihilominus tenetur prælatus curare ne eligatur in Episcopum, si id subdito expedire iudicauerit. Similiter licet nouitius, si redeat ad sæculum, non sit sub regimine prælati; tenetur nihilominus prælatus curare vt in religione perseueret. Pater etiam tenetur præcauere excessus Filij ne turpiter celebret matrimonium, & fiat mancipatus, seu extra gubernationem Patris. Item quamuis filius si occidatur, vel se ipsum occidat, desinat esse sub cura parentis, & etiam esse filius tenebitur tamen pater impedire necem filij. Igitur & tenebitur Pater æternus impedire culpam Filij naturalis, tametsi per culpam desineret esse filius. Etenim disp. 65. satis probaui obligationem Patris æterni regendi actiones Filij naturalis.

7. Secunda. Secundo probatur conclusio optime à Lugo loc. cit. quoniam Christi humanitas sanctificatur infinite à sanctitate substantiali, & summe infra Deum: sed de ratione summæ sanctificationis creaturæ est ita sanctificari, vt neque diuinitus possit talis natura amittere sanctitatem per peccatum, igitur vnio hypostatica nequit per culpam destrui. Minor probatur, quia nulla apparet implicatio in tanta vi sanctificandi, vt nequeat per peccatum destrui sanctificatio.

Quod argumentum munire possumus vel ex his quæ admittunt aduersarij. Aiunt namque ad conceptum perfectæ sanctificationis pertinere, vt reddatur natura impeccabilis saltem ex natura rei, Ergo etiam est de quidditate huius perfectissimæ sanctificationis reddere naturam impeccabilem etiam diuinitus. Si enim impedire potentiam peccandi ex natura rei arguit excellentiam sanctificationis, à fortiori illam argueret auferre omnem potentiam peccandi etiam inspecta potestate Dei absoluta. Est namque talis firmitas in bono longe maior. His accedit argumenta omnia aduersariorum pati instantiam in impeccabilitate ex natura rei. 8. Confirmatur

Obiicies hoc argumento etiam probari humanitatem Christi ita sanctificari, vt reddatur omnino incapax peccandi de cætero, ita vt nunquam possit vel carere vnione hypostatica, vel post destructionem vnionis peccare, nam hæc erit maior firmitas in sanctitate, & perfectior sanctificatio. Respondetur denegari humanitati Christi hunc modum firmitatis in bono, quia quocumque ex capite repugnantiam continet. Esset enim vnio indefectibilis essentialiter, quod repugnat: vel post destructionem vnionis adhuc maneret humanitas impeccabilis, quod pariter implicat, quoniam vnione semel destructa perinde se haberet humanitas, ac si vnita non fuisset Verbo diuino. Ratio erit, quia non tribuit forma formalem effectum in ordine ad tempus, in quo ipsa forma non existat. Sicut nequit prouenire à personalitate Verbi vnita carentia peccati vt præteriti. Vel, (quod idem est) vt humanitas ante vnionem ad Verbum non peccauerit: quia forma non dat effectum, priusquam existat, & subiecto vniatur. Erit tamen inter hoc aliquale discrimen: nam forma antequam existat, non habet exigentiam; & adueniente existentia, illa non exigit sibi aliquid concedi tempore præterito, sed respicit futurum tempus. Tamen non ita respicit futurum vt petat sibi aliquid concedi pro tempore, pro quo ipsa destructa sit. Etenim postquam semel destruitur, perinde se habet ac si non extitisset, & consequenter non deberetur tali formæ aliquid pro tempore in quo destructa intelligitur. 9. Occurritur obiectioni. An destructa vnione hypost. maneret humanitas impeccabilis.

Tertio impeccabilitatem humanitatis Christi, & impotentiam expellendi vnionem per peccatum probant alij hoc argumento. Non repugnat creatura, cui sit essentiale connecti cum decreto Dei negante concursum generalem humanitati ad actũ peccati & exclusionem vnionis per peccatum. At ex suppositione talis decreti repugnat vt illa humanitas peccet: Ergo tali creaturæ conuenit reddere humanitatem impotentem peccare in sensu composito talis formæ, & facere humanitatem incapacem pellendi vnionem per peccatum. Quod si qua huiusmodi inuenitur creatura, hæc maxime erit vnio hypostatica: Ergo nequit hæc vnio expelli per peccatum. 10.

Imbecille tamen erit hoc argumentum, nisi ab aliquo ex præcedentibus robur sumat. Concedo namque libenter non repugnare creaturam, cui essentiale sit vt de cætero humanitas nequeat ipsã expellere per peccatum; & nihilominus constanter negabit aduersarius, & merito hanc creaturam debere esse vnionem hypostaticam; quia illa vis non fundatur in debito exigentiæ, & in vi effectus formalis sanctitatis, sed in repræsentatione, & connexione, prout hæc non includit rationem sanctitatis, aut ab illa præscindit. Quod clarius patebit quasi retorquendo argumentum; quia non repugnat 11.

gnat creatura, quæ essentialiter supponat hominem antea non peccasse, & tamen non propterea vnio hypostatica debet habere ex se vt humanitas antea non peccauerit, vt fatentur ipsi. Neque aduersariis licebit diffiteri possibilitatem huius creaturæ, si quidem possibile fuit Deum reuelare Adamo nusquam præcise, neque peccaturum esse, casu quo videretur à Deo nusquam peccaturus. Quod etiam palam est in Angelis beatis, qui cognoscunt per visionem beatificam se nusquam antea peccauisse, neque impositerum peccaturos esse. Quod minime competit visioni illi propter perfectionem in vi sanctificandi, aut ex conceptu formali sanctitatis, sed potius propter repræsentationem intentionalem essentialiter veram, seu ex conceptu actus essentialiter veri præscindente à conceptu illo sanctitatis. Neque videtur impossibilis habitualis gratia, quæ simul intentionaliter repræsentet vere, & essentialiter illum hominem non peccasse, & ideo connectatur cum carentia peccati, etiam vt præteriti, quæ connexio non conuenit illi ob conceptum formalem sanctitatis, sed aliunde propter repræsentationem essentialiter veram connexamque cum existentia sui obiecti, siue futura illa sit, siue omnino preterita.

12. Possetque quasi à priori fundari hoc discrimen, quia exigentia sicut solum attenditur in instanti reali, in quo res existit, & pro tempore in quo durat, non vero pro tempore, in quo res non existit, ita & solum attenditur pro signo in quo res intelligitur existere, non vero pro signo, in quo præscinditur ab eius existentia. Et quia Deus potest creaturam illam in quouis momento destruere, & consequenter est de se ipse indifferens, vt conseruetur, vel non conseruetur, ideo non potest Deum cogere ne det humanitati pro signo illo præcisionis concursum vt peccet, & post omissum peccatum poterit Deus decernere carentiam vnionis, quia illa humanitas peccauit, nisi aliis adductis argumentis insistas. At vero repræsentatio, cum non proueniat ex exigentia ipsius entitatis, sed potius supponat Deum decreuisse non dare concursum ad peccatum, neque illum antea contulisse, non mirum si possit essentialiter connecti cum carentia peccati etiam præteriti.

Sect. III.

Qua ratione vnio hypostatica reddat humanitatem impeccabilem.

1. Videbitur alicui id prouenire, quia essentialiter petit vnio hypostatica vt Deus decernat nullum dare humanitati concursum ad peccatum, nisi ipsa vnio præintelligatur destructa. Ita existimant ex recentioribus nonnulli, neque lego aliquos qui oppositum asseuerent. Cæterum hoc apparet mihi non parum implexum; quia posita vnione hypostatica Deus non potest præbere concursum ad eliciendum actum prauum, ac proinde non videtur concedendum Deo decretum, quo velit negare concursum: quoniam decretum illud non est necessarium ad inferendam carentiam peccati: ipsa namque vnio hypostatica vt à Deo cognita per scientiam visionis reddit Deum impotentem parare concursum illi humanitati, quo peccare possit. Sicut non potest habere decretum quo velit negare concursum humanitati, ne componat peccatum cum vnione hypostatica.

An sit concedendum Deo decretum, quo deneget humanitati Christi concursum ad peccandum.

2. Variisque exemplis potest id explicari. Etenim in Deo non est decretum, quo velit negare concursum ad peccandum cum defectu cuiusuis cognitionis, seu quo velit ne Petrus peccet absque aliqua cognitione, & ideo sola voluntas negandi cognitionem pro aliquo instanti, seu non dandi cognitionem indifferentem est sufficiens vt homo ille intelligatur impotens peccare pro aliquo instanti, quin ex suppositione illius voluntatis addi possit nouum decretum de non dando concursu ad peccandum. Hac de causa nec respectu beati ex suppositione visionis datur in Deo decretum denegandi concursum ad peccatum, si supponatur decretum de æterna duratione visionis antecessuræ quodlibet exercitium libertatis; quia ipsa visio beata ex suppositione sui omnino excludit peccatum, & per primum decretum redditur Deus impotens dare concursum ad peccatum.

Ratio à priori est, quia sit humanitas impotens peccare in sensu composito vnionis, & expellere vnionem per peccatum, sicut lapis natura sua est impotens peccare. At respectu lapidis non est in Deo decretum negans illi concursum ad peccandum, sed ipsa notitia lapidis reddit Deum impotentem ita decernere: ergo in Deo non est decretum negandi humanitati Christi concursum ne expellat vnionem per peccatum, quia ipsa notitia vnionis reddit Deum non potentem præbere illum concursum. Sic etiam essentia chimeræ cognita reddit Deum impotentem velle illam non producere à parte rei, sicuti velle ipsam producere. Potestque aliunde ostendi non esse in Deo voluntatem non dandi humanitati concursum ad eliciendum actum prauum, quia illa voluntas non dandi concursum indicat possibilitatem voluntatis dandi concursum ad actum prauum; quia si antecedenter intelligitur impossibilis actus oppositus, frustra est voluntas tendens ad ponendam carentiam actus oppositi, quia iam intelligitur inducta illa carentia illius actus oppositi, quemadmodum per amorem inducitur carentia odij. 3.

Ex his intelligitur quo sensu Verbum, aut Pater æternus dicatur teneri regere, (quam rationem multis impetunt Scotistæ,) humanitatem Christi ne peccet. Non enim iuxta hanc responsionem contendimus Deum ex suppositione vnionis habere decretum non permittendi peccatum humanitatis. Si enim ita vellet, etiam posset velle dare concursum humanitati, quo posset peccare. Sed tantum denotatur non posse intelligi humanitatem peccare; quia inde fieret Verbum peccare formaliter, & non solum per communicationem idiomatum, & Deum ipsum secundum diuinam naturam peccare. Est namque titulus in vnione hypostatica ratione cuius est Deo impossibile tribuere concursum humanitati ad culpam; quia permittere hanc labem humanitati, esset non satisfacere Verbum propriæ obligationi naturali. Si quidem Deus cognoscit, quod si per impossibile præberet concursum humanitati ad committendam culpam, & ipsa Diuinitas peccaret. Quemadmodum Deus praue vellet si per impossibile mentiretur. 4.

Consequenter dicendum est carentiam illius actus liberi per quem posset Deus illi humanitati secundum se præbere concursum in peccatum, induci formaliter per decretum dandi vnionem hypostaticam, & per decretum ipsum, vel scientiam visionis ipsius vnionis reddi vltimo, & formaliter impossibile decretum dandi concursum humanitati quo peccare possit. Redditur namque decretum præbens illum concursum omnino repugnans ex suppositione decreti dandi vnionem, vel ex suppositione vnionis præuisæ vt existentis. Quemadmodum 5.

dum si alicui Beatorum imponatur praeceptum de non eliciendo opere aliquo de se honesto sit opus illud impossibile ipsi Beato per scientiam praecepti, sicut mendacium est illi impossibile, quin sit in Deo decretum ex suppositione visionis beatae negandi Beato concursum ad mendacium.

Obiectio. 6. Obiici tamen potest contra praecedentem doctrinam; quoniam omnis carentia quae necessario ponitur ad extra debet esse à Deo directe, & efficaciter volita. Quemadmodum omnis effectus positiuus à Deo debet esse volitus efficaciter, nisi sit effectus à nobis libere causatus, qui potest non amari efficaciter. Ergo non sufficit si Deus velit existentiam in humanitate vnionis hypostaticae vt humanitas reddatur omnino impeccabilis, sed vlterius ex vi vnionis inducitur essentialiter diuinum decretum, quo Deus absolutè velit carētiam totius peccati in Christo. Respondetur primo, licet concederetur quidquid obiectio contendit, adhuc Christi impeccabilitatem manere indemnem; quia essentiale esset vnioni hypostaticae illud decretum omnino impediens peccatum in Christo, per quod vltimo, & complete redderetur impotens peccare. Sicut enim si solum ex natura rei fieret Christi humanitas impotens expellere vnionem per peccatum, non vero diuinitus exigeret vnio decretum Dei statuens non praebere concursum, non vero diuinitus deberet attendi ad illam exigentia, ita in nostro casu essentialis exigentiam esset ex parte vnionis hypostaticae vt daretur tale decretum proxime reddens humanitatem impeccabilem.

Humanitas.

7. Secundo responderi posset ipsam voluntatem dandi humanitati, vnionem hypostaticam pro tali tempore esse formaliter carentiam totius peccati in Christo. Sic & nos diximus non semel non dari ab aeterno carentias rerum distinctas à decretis diuinis, quibus odio habet illatum rerum existentias, vsque ad tale tempus. Licet enim de nouo res transit de esse ad non esse non possit non intelligi de nouo aliqua carentia distincta à positiuo. Vel existimari potest ipsam vnionem hypostaticam vt existentem esse formaliter carentiam peccati in illa humanitate pro toto illo tempore pro quo vnio hypostatica intelligatur existens in illa anima rationali. Sic alibi ostendi probabile esse in contrariis essentialiter repugnantibus vnum non esse causam, quasi actiuam vt expellatur aliud, sed potius seipso esse formalem destructionem, seu carentiam alterius; nam assensus est impeditio formalis continuationis dissensus, & carentia illius sufficiens, si non sit aliunde iam introducta carentia illius dissensus, qui intelligebatur proxime possibilis. Alioqui per aduentum illius assensus debebat causari carentia omnium dissensuum circa illud obiectum, qui posset prouenire ab illo intellectu.

An vnio hypostatica sit formaliter carentia peccati.

8. Tertio dicendum est; licet per amorem v. gr. introducatur carentia odij distincta ab ipso amore, nimirum carentia illius odij, quod antea praeintelligebatur in subiecto, & transit de esse ad non esse, aut carentia illius odij, quod intelligebatur proxime possibile: non tamen induci carentiam aliorum actuum odij circa illud obiectum, quia ex vi diuinae voluntatis decernentis non dare concursum ad tales actus, inducitur formaliter carentia illorum actuum, & illa voluntas diuina est formalis carentia omnium illorum actuum. Quo eodem pacto asserimus ipsam voluntatem infundendi vnionem hypostaticam pro tali tempore, vel vnionem hypostaticam seipsa esse formalem impeditionem peccati: alioqui vnio hypostatica existens essentialiter moueret Deum vt haberet voluntatem

An id quoque conueniat voluntati inducendi vnione hypost.

denegandi concursum ad omnia genera peccatorum, quae non repugnant fieri ab illa humanitate considerata secundum se, & à parte rei existerent infinitae carentiae peccatorum possibilium illi humanitati, quod repugnat, vt in Philosophia ostendi. Neque carentia peccati potest esse quid consequens ad vnionem hypostaticam; quia increata sanctitas, cum primùm vnitur reddit humanitatem sanctam, & iustam; quae denominatio ipsi formaliter includit carentiam peccati, vt in tractatu de iustificatione multis probaui, & ideo gratia habitualis seipsa formaliter expellit peccatum habituale: actuale vero peccatum supponitur iam impeditum ante infusionem gratiae.

Sect. IV.

Euertimus fundamenta oppositae sententiae.

Non obscuratur nostra sententia argumento aduersariorum. Ad primum, ac praecipuum respondetur, verum esse quod supponebatur primo, nempe vnionem hypostaticam in primo instanti suae existentiae concedi potuisse diuinitus dependenter à merito ipsius humanitatis. Itidem fatemur quod secundo supponebatur, scilicet in primo instanti existentiae vnionis potuisse humanitatem demereri vnionem hypostaticam per peccatum, ac tandem libenter admittimus tertium suppositum, nempe potuisse vnionē hypostaticam conseruari dependenter à meritis, ita vt deficientibus ipsis minime conseruaretur; negamus tamen quod postea intulerunt, videlicet potuisse conseruationem vnionis pendere à carentia peccati ita vt peccatum potuerit esse causa destructionis vnionis. Ratio cur negemus postremam hanc partem, reliquis admissis, erit petenda ex dictis in praecedenti sect. quia nimirum ipsamet visio existentiae vnionis necessitat Deum ne praebeat illum concursum in actum prauum, nisi ex suppositione quod independenter à culpa decreuerit non conseruare vnionem hypostaticam, illamque destruxerit. 1. Ad primum.

2. Neque probatio aduersariorum illis proficit; immerito namque dicunt nihil intelligi pro signo diuinae indifferentiae ad decernendam conseruationem, vel destructionem vnionis, quod petat carentiam potestatis ad peccandum: concipitur namque ipsamet vnio hypostatica impediens talem potestatem, vt iam expono. Consideranda est existentia vnionis hypostaticae in primo instanti suae productionis, quam Deus scientia visionis intuetur, & haec vnio existens in illo primo instanti necessitat media sui visione Deum vt in sua aeternitate nullum habeat decretum, per quod possit humanitas expellere vnionem peccando; quia volitio Dei producendae vnionis hypostaticae est decretum de se incompossibile cum illo altero ratione cuius posset secundum se humanitas praescindendo à dicta vnione peccare etiam in sequenti instanti; nam & instans sequens potuit esse primum in quo existeret ipsa vnio. Et quanuis Deus in duratione suae aeternitatis sit indifferens in alio signo post praeuisam existentiam vnionis ad illam destruendam: tamen in hoc signo indifferentiae Deus intelligitur videns actualem existentiam huius vnionis. Etenim indifferentia est ad destruendam vnionē in instanti B. v. gr. & cognitio diuina intuetur vnionem existentem in instanti A. antecedenti, quae intuitio Dei existentiae vnionis pro instanti A. determinat Deum, nè det humanitati concursum

Vnio hypost. non conseruatur dependenter à carentia peccati.

cursum ad peccandum in instanti B. ita vt expelli possit vnio per peccatum.

2. Ad primam confirmat. Inde occurres primæ confirmationi; quia non debemus contemplari Deum in instanti B. conseruationis vnionis, potius quam in A. vt indifferentem ad statuendam destructionem vnionis: non enim intelligitur Deus de se transire ab vna duratione in aliam, & in vno instanti habere indifferentiam, quam non habuit in alio. Sed potius in illo primo instanti productionis vnionis debet considerari Deus indifferens ad definiendam destructionem vnionis, quin noua sit indifferentia, & in instanti suæ æternitatis, seu illius indifferentiæ, est diuina scientia, quæ videt vnionem existentem in primo momento sui esse. Hinc est vt præuisa natura illa vnionis hypostaticæ, nequeat à Deo præberi concursus in peccatum, quo vnio expellatur: nam Deus præuidens illam essentiam necessario se illi accommodat.

3. Cur vnio hypost. possit impediri per peccatū in primo instanti, non autem in secundo. Ita expedite offertur discrimen inter primum, & secundum instans existentiæ vnionis. Nam in primo potuit ipsa impediri per peccatum; quia nulla præcessit existentia vnionis etiam ordine rationis, quæ posset impedire concursum ad peccandum. In secundo vero instanti intelligitur præextitisse vnio cum illo essentiali impedimento ratione cuius abstulit à Deo indifferentiam, quam non auferret, si semel conciperetur destructa; quia vnioni destructæ nihil debebatur pro tempore in quo supponitur destructa. Quare sicut humanitati post vnionem destructam nequit deberi impeccabilitas, ita vnioni postquam semel existit nequit non deberi impeccabilitas, donec positiuè intelligatur destructa.

4. Angelus cur nequeat naturaliter annihilari. Si considerandus esset Deus cum noua indifferentia ad destruendam vnionem accessione noui instantis realis, maior esset difficultas in argumento; quia in illa noua duratione non intelligeretur pro priori indifferentia ad conseruandam vnionem quidquam necessitans non præbere concursum in peccatum. Etenim existentia vnionis relate ad hanc secundam indifferentiam intelligitur vt præterita, quæ præteritio non sufficit vt deberetur humanitati impeccabilitas. Quare si post primum instans productionis Angeli consideraretur in Deo noua indifferentia, quam non habuisset antea ad conseruandum, vel destruendum Angelum, nullum esset miraculum, si Angelum, v. gr. annihilaret, quia per ordinem ad illam indifferentiam nihil conciperetur exigens de præsenti carentiam annihilationis, sed exegisse de præterito, quod non sufficeret, quia nihil intelligeretur in rerum natura, contra cuius appetitum innatum fieret: hic namque fundatur in actuali rei existentiâ. Considerandus igitur est Deus intuens existentiam Angeli pro illo primo momento, & illa scientia, mouet Deum vt statuat conseruationem Angelo pro sequentibus instantibus non obstante indifferentia ad illum destruendum. Ad hoc enim deseruit pondus illud innati appetitus.

5. Retorquebiturque difficultas contra aduersarios, qui non possunt non agnoscere differentiam aliquam inter primum, & secundum instans existentiæ vnionis hypostaticæ. Nam & ipsi cum reliquis Theologis fatentur hunc Angelum in primo suæ creationis instanti potuisse ex natura rei non produci, & nihilominus contendunt non potuisse ex natura rei nō conseruari (idē est de vnione hypostatica exigente ex natura rei suā conseruationem, vel non expelli per peccatū) quia licet Deus sit indifferens ad Angelum conseruandum, vel annihilādum absolute loquendo, & per potentiam absolutam, tamen ipsa existentia Angeli mouet Deum, vt illum conseruet. Quare certissimè necesse est dicāt vnum è duobus, nimirum, vel ipsam existentiam Angeli vt existentem in illo primo instanti quin consideretur Angelus extitisse de præterito, mouere Deum vt illum conseruet, & consequenter in signo indifferentiæ intelligi Angelum postulantem de præsenti suam conseruationem pro tempore sequenti, vel ipsum Angelum vt existentem in instanti præterito, seu Angelum extitisse, & modo non intelligi positiue destructum mouere vt illum conseruet. Et licet hic posterior opinandi modus ægrè percipiatur, tamen quouis modo hoc explicemus via adaperitur plana intelligendi cur vnio hypostatica semel existens, & vt sic præuisa possit determinare Deum ne præbeat concursum humanitati vt expellatur vnio per peccatum: quamuis in primo instanti existentiæ vnionis, quia nondum intelligebatur existens, aut extitisse, potuerit humanitas esse indifferens ad peccandum, & impediendam vnionem per peccatum.

Ex hac doctrina patet responsio ad reliquas confirmationes, quoniam assignaui causam differentiæ inter primum & secundum instans. Licet Lugus disp. 26. sect. 5. in fine affirmet, neque etiam in primo instanti assumptionis potuisse humanitatem pro aliquo priori demereri vnionem ad Verbum per aliquod peccatum. Quod probat; quia sicut nequit in instanti conseruationis vnionis simul existere cum vnione potentia proxima ad peccandum, ita nec in primo instanti assumptionis. Est namque eadem ratio vtrobique. Hoc enim prouenit ex ratione perfectissimæ sanctitatis, cuius est non solum impedire omne peccatum, sed etiam potentiam peccandi, quantum fieri possit: alioqui posset excogitari aliud perfectius genus sanctificationis, illud, scilicet, quod auferret non solum peccatum, sed etiam potentiam peccandi. 6.

An humanitas in instāti in quo vnita est Verbo potuerit peccare pro aliquo priori.

Deficit tamen meo iudicio hæc responsio; quia est imperceptibile Deum non potuisse pro primo instanti decernere existentiam vnionis hypostaticæ, si non peccat humanitas, & carentiam eiusdem vnionis si humanitatis peccat. Etenim forma antequam existat non mouet Deum, vt deneget concursum, per quem possit existere contrarium. Veluti impossibilis est forma, cui debeatur existentia, anteaquam existat, quamuis Deus non decreuerit pro illo signo illi denegare existentiam. Nequit ergo existimari inueniri posse formam cui debita sit carentia potentiæ ad existentiam contrarij antequam ipsa forma intelligatur existens, tametsi neque intelligatur decreta carentia existentiæ ipsiusmet formæ. 7.

Confirmatur. Effectus formalis adueniens pro posteriori signo non est ratio formalis cur non existat aliquid pro priori. Sicut assensus existens pro posteriori nequit esse formalis ratio cur non extiterit pro priori dissensus. Neque vbicatio adueniens pro posteriori esse potest formalis ratio cur natura non extiterit pro priori in alio loco. Veluti etiam per carentiam effectus subsequentis, nequit impediri in illo instanti id quod est natura prius. Ratio à priori est, quia quod est ratio formalis, seu primaria alicuius effectus debet mouere vt existens vt detur talis effectus; quoniam radix ipsa non aliter quam existens debet causare, aut constituere talem effectum; quia dum forma non existit nihil causat. Et quemadmodum exigentia, solum attenditur in instanti reali, in quo res existit & pro tempore in quo durat, nō autem pro duratione illa, in qua res non existit, ita & solum vim habet pro signo in quo res intelligitur existere: secus autē pro 8.

signis

signis illis, in quibus præscinditur ab eius existentia.

9. Ob id nos supra assignauimus differentiam inter primum instans reale, & secundum, in quo existat vnio hypostatica; quoniam in primo instanti reali assignatur signum indifferentiæ ad producendam, vel non producendam ipsam vnionem hypostaticam, & nihil intelligitur positiue pro signo illo, quod impedire possit potestatem ad peccandum. In secundo vero instanti reali pro omni signo intelligitur positiue præextitisse vnionem pro antecedenti instanti, & tunc determinasse omnino Deum, ne vsquam possit dare humanitati concursum ad expellendam vnionem per actum prauum.

Sect. V.

Dubium incidens in examen vocatur.

1. *An vt Deus conferre possit humanitati concursum ad peccandum, debeat præ intelligi iam destructa ordine executionis independenter à peccato vnio hypost. an sufficiat, quod supponatur destruenda ordine intentionis.*

INquiri poterit, an sufficiat intelligere Deum decreuisse ordine intentionis destruere vnionem independenter à peccato, vel ordine executionis ad intra vt humanitati detur concursus ad peccatum, quin ordine executionis ad extra intelligatur vnio destructa? Videbitur alicui non requiri vt ordine executionis ad extra videatur omnino destructa; nam sicut non petit diuina sanctitas ne detur humanitati concursus ad peccandum postquam ipsa vnio intelligitur destructa, ita neque postquam intelligitur in illo instanti destruenda independenter à peccato; siquidem non dissoluitur vnio per peccatum, neque potius videtur interesse ad potestatem illam peccandi, si pro eodem instanti reali intelligatur vnio tunc destructa independenter à peccato, vel potius omnino destruenda independenter à tali peccato.

2. Quod rursus confirmo, ideo exigentia vnionis hypostaticæ non extenditur ad tempus futurum post ipsius destructionem, quia vnio destructa perinde se habet, ac si non extitisset. Atqui etiam vnio quæ in hoc instanti intelligitur necessario destruenda independenter à peccato, perinde se haber, ac si destructa esset: Ergo sufficit vnionem ex vi diuini decreti ita intelligi destruendam; vt pro sequenti signo possit humanitati præberi concursus ad elicientiam actus praui. Maior videtur certissima, nimirum humanitati post vnionem destructam non deberi impeccabilitatem in vi exigentiæ vnionis iam destructæ; alioqui ipsi vnioni iam destructæ deberi posset aduentus alterius vnionis post destructionem huius. Neque esset cur repugnaret gratia habitualis, cui ex natura rei deberetur reproductio, aut productio nouæ gratiæ postquam ipsa destructa est à Deo pro suo libito independenter à peccato. Minor, videlicet idem esse in rem hanc, vnionem in hoc instanti intelligi destruendam independenter à peccato, & intelligi destructam etiam independenter à culpa illius humanitatis, probari potest, quia eo ipso quod intelligatur vnio destruenda in illo instanti, nequit illa vnio intelligi positiue existens in tali instanti; atqui sola positiua existentia vnionis ad Verbum potest impedire in humanitate potentiam ad peccandum; Ergo præsupposita illa futuritione extrinseca destructionis vnionis hypostaticæ proueniente à diuino decreto, poterit pro instanti illo offerri humanitati concursus ad elicientiam actus praui.

3. *Conclusio.* Mihi tamen verius est debere videri carentiam vnionis hypostaticæ existentem executiue ad extra pro tali instanti vt possit tribui concursus humanitati ad peccandum. Nam sicut non sufficit rem existere ordine intentionis vt concipiatur exigens suam conseruationem, eo quod illa exigentia fundetur in existentia rei ad extra, ita è conuerso exigentia rei existentis respicit, si aliunde non obstet, omnia signa vsque dum intelligatur carentia ipsiusmet existentiæ in se existens. Vel saltem non repugnat huiusmodi exigentia, quæ merito concedi debet vnioni hypostaticæ. Sic enim perfectius aliqua ratione sanctificatur humanitas, si nequeat peccare, donec præintelligatur carentia vnionis hypostaticæ in se existens pro tali instanti. Et sicut ipsa vnio est causa formalis cur præberi nequeat humanitati concursus ad culpam, ita & existentia carentiæ vnionis debet ratione præcedere exhibitionem concursus ad actum prauum.

Confirmatur, Ita superare contrarium vt nulla ratione possit ab ipso vinci, quanuis hypostatica vnio vincat contrarium, est maxima perfectio: Ergo non potest dari in Deo decretum expellendi vnionem ordine intentionis, & postea expectare in alio signo præuisionem peccati, & expellere ipsam per peccatum. Antecedens videtur per se notissimum, sicut illud censemus agens perfectius, quod non potest debellari à contrario. Similiter est perfectio in scientia, quod non possimus illam expellere per errorem, quanuis error per scientiam destruatur, & ita potuit visio beatifica pellere errorem; ipsa vero non potuit pelli per peccatum. 4. *Cófirmatur.*

Ex his sumenda est responsio ad ea quæ in oppositum obieci: non enim sufficit intelligi vnionem fore destruendam in illo instanti reali independenter à peccato, vt ante ipsam destructionem dari possit ipsi humanitati concursus ad efficientiam actus praui; quia vnio vt existens in instanti antecedenti prout sic existens determinauit Deum per scientiam existentiæ illius vnionis, ne daret humanitati concursum ad actum peccaminosum, donec videatur existens carentia talis vnionis. Indeque fit satis confirmationi; nam semper fatemur vnionem vt existentem positiue impedire concursum ad peccatum; non tamen est necesse vt vnio videatur positiue existens pro illo instanti pro quo Deus erat potens illam destruere; sed satis est, si positiue intelligatur existens pro instanti primo suæ existentiæ quia tunc determinat ne Deus pro sequentibus instantibus præbere possit humanitati concursum ad actum prauum per quod expellatur vnio. 5. *Fundamēta oppositæ sententiæ eleuantur.*

Si autem vnio hypostatica intelligeretur essentialiter successiua, posset in quouis instanti impediri diuinitus vnio per peccatum, quia vnio prior perinde se haberet respectu secundæ, ac si nusquam extitisset, neque petit vt ipsa deficiente alia producatur. Cæterum repugnat vnio hypostatica fluens; ipsa namque est forma sanctificans, & nequit esse sanctitas, & amicitia cum Deo naturâ suâ fluens, & absque culpa euanescens, quia amicitia ex se nisi per inimicitiam non dissoluitur. Neque vnio posset esse natura sua defectibilis; siquidem petit proprietates natura sua indefectibiles, nimirum gratiam habitualem, & supernaturales habitus. Sic etiam implicat animus rationalis natura sua fluens, & non exigens immortalitatem, quia natura sua est capax amicitiæ supernaturalis cum Deo, & visionis beatificæ. Admissa tamen possibilitate illius vnionis hypostaticæ, quæ esset natura sua fluens, consequenter admittendnm videtur, (quod supra aduerti) singulis momentis posse vnionem impediri per peccatum; quia in secundo instanti nihil intelligeretur in rerum natura 6. *Repugnat vnio hypost. fluens.*

contra

contra cuius appetitum innatum fieret, hic namque fundatur in actuali rei existentia; nam innatus appetitus quandiu non est, tametsi fuerit antea, non manet etiam moraliter, vt cernere est quando res destruitur; non enim perseuerat moraliter appetitus inordine ad nouam durationem.

7. Non tamen desunt qui possibilem considerent vnionem hypostaticam, quæ pro tempore sequenti post sui destructionem exigat aliam vnionem, vel sui reproductionem. Hoc tamen pugnat cum vera Philosophia; alioqui posset petere in hoc instanti sui existentiam pro tempore antecedenti, nimirum quod antea fuerit producta, & præsens productio esset ratione prior prima productione ordine temporis. Quemadmodum nonnulli aiunt Christum præuisum vt existentem tempore passionis meruisse accelerationem incarnationis, & sui productionem pro tempore antecedenti Posterque exigere vnio hypostatica vt præsens, vt humanitas antea non peccasset, idque exigentia essentiali, & potuisset exigere vnio hypostatica, vt humanitas pro tempore antecedenti, in quo non haberet vnionem hypostaticam haberet beatitudinem supernaturalem, & gratiam habitualem.

Implicat vnio hypost. quæ post sui destructionē exigat existentiam alterius, vel sui reproductionem.

8. Poterit deberi vnioni hypostaticæ ex quadam decentia aliquid pro tēpore antecedenti vel pro priori signo, vt ipsi ex quadam decentia debetur vt Mater Christi non peccauerit etiam antequam mater esset, quāuis solum intelligeretur futura Mater Dei, quia hoc debitū non est per modum physicæ exigentiæ, sed per modum obiecti repræsentati cum tali perfectione, aut carentia perfectionis. Sicuti imago depicta cui deficeret brachium intelligeretur defectuosa, & illi deberetur quodammodo illud cōplementū brachij, non quia ex parte imaginis sit vera exigentia, sed quia obiicitur illam intuenti tāquam mutila. Quo etiam pacto Mater Dei vt existens cū aliqua culpa actuali, vel originali obiicitur diuino intellectui vt obiectum nimis defectuosum. Quo etiam pacto crux eo quod attigerit membra Christi obiicitur tanquam digna veneratione, quin sit ex parte illius exigentia physica. Obiecta etiam honesta, & turpia per sui repræsentationem mouent ad amorem, vel fugam, & concipitur furtum, aut mendacium vt dedecens naturam rationalem, quin ex parte obiecti sit aliqua exigentia positiua, aut reluctantia. Quo etiam pacto repræsentatur non solum coniunctio dedecens, verum impossibilis, vt coniūctio amoris, & odij, assensus, & dissensus. Hæc autem repræsētatio vnionis hypostaticæ vt futuræ nequit humanitatē reddere impeccabilem, quia impeccabilitas consurgit ex sanctitate; nequit autē sanctificari humanitas nisi per sanctitatem physice existentem, illique vnitam physice vt in sect. proxime sequenti plenius dicam.

Qualiter vnioni hypost. possit aliquid deberi pro tē pore antecedenti.

Sect. VI.

Vtrum Verbum posset assumere naturam, quæ prius subsistens propria subsistentia peccasset.

1. Duplex potest considerari casus. Primus est in quo peccatum esset omnino remissum prius, quàm natura assumeretur. Et communiter fatentur Theologi id diuinitus fieri potuisse, quia nulla apparet sufficiens ratio id negandi. Secundus erit ita vt natura assumpta vsque ad instans assumptionis fuerit in peccato habituali, quod tamen in ipso instanti assumptionis secundum culpam, & pœnam penitus deleretur. Consentiuntque etiā communiter authores id fieri potuisse, quia eadē est ratio huius casus, & primi. Nos etiam sæpe in hac disputatione supposuimus possibilitatem vtriusque casus. Non tamen desunt qui insinuant Verbum non potuisse assumere humanitatem, quæ antea peccasset, vel postea sit peccatura, quia licet forma antequam existat non tribuat suum effectum formalem: tamen cum existit potest habere omnem illam exigentiam, nimirum diuini decreti impedientis illum concursum ad actum prauum. Potest namque quoad hūc effectum reddendi humanitatem impeccabilē existere moraliter vnio hypostatica. Confirmari potest: quoniam Deus præuidens naturam ipsam vnionis hypostaticæ seu quidditatem illius in esse possibili determinatur ex vi huius scientiæ, ne habeat decretum dandi postea humanitati huic vnionem hypostaticam, & permittendi peccatum illius pro tempore antecedente; sicut scientia qua videt naturam assensus facit ne possit Deus simul in illo instanti velle dissensum in eodem intellectu.

Sententiæ negantis fundamentum.

2. Secundo confirmatur. Si propter aliquam causam non posset vnio existēs hoc tēpore exigere carentiā potestatis peccandi in humanitate pro tēpore antecedenti; maxime quia ad præteritū non est physica exigentia; hæc autē ratio videtur nulla, quia ad præteritum ratione nostra, seu ordine signorum potest dari exigentia, & forma, quæ existit pro posteriori potest esse ratio cur nō existat aliquid pro priori; nā vnio hypostatica impedire potest peccatū quod existere posset pro priori; de se namque petit vnio hypostatica essentialiter non coniungi cum peccato. Ergo si pro primo instanti, productionis vnionis daretur in humanitate pro primo signo potestas ad peccandum, vt nos admittimus, peccatum impediretur non solum ex vi determinationis voluntatis humanæ ad non peccandum, sed etiam vi vnionis hypostaticæ de se incompossibilis cum peccato. Respondetur tamen facile nihil ex nostris principiis colligi in fauorem illius sententiæ, quoniam in illo casu vnio hypostatica non impediret peccatum, quod existere potuit pro priori ante vnionem, quia impedimentum peccati erit ipsa determinatio voluntatis ad non peccandum.

3. Verissima sententia docet potuisse Verbum assumere humanitatē, quæ antea peccasset, & quæ post destructionem vnionis peccatura esset. Probatur hæc postrēma pars, ex qua priorem postea cōcludemus. Si increata sanctitas vt vnita humanitati Christi exigeret impeccabilitatem humanitatis etiā post destructionem vnionis, maximè quia est maior sanctificatio, quæ humanitatem reddat impeccabilem pro omni tempore, quam solum pro tēpore existentiæ ipsius vnionis. At hæc ratio nulla est: si enim firma esset, probaret quoque illam sanctificationem exigere vt destructa etiā vnione pro libito Dei iterū rediret vnio ad sanctificandū de nouo, quia hoc esset excellentius genus sanctificationis; si exigeret essentialiter iterū sanctificare etiam postquā sanctificatio cessauit. Dices possibilem esse vnionem hypostaticam, quæ illa gaudeat exigētia suæ reproductionis postquam destructa est: non tamen de facto hoc admitti: quia vnio hypostatico de facto existens non habet omnes perfectiones possibiles.

Vera sententia. Probatur.

4. Contra primo quia in argumento non agimus de ipsa vnione, sed de forma vnita & probamus sanctitatē increatam vt vnitam humanitati Christi exigere illā reproductionem vnionis, quia sūme sanctificat humanitatē in genere sanctificationis infra sanctificationem Dei, & illa esset maior sanctificatio, quæ connexionē haberet cum noua sanctificatione simili, quamuis cesset aliquādo illa sanctificatio. Sic etiam increatæ sanctitati humanitati vnitæ deberetur excellentior visio beatifica, quam deberetur præcisè ratione modi vnionis hypostaticæ, & maior gratia habi

habitualis & excellentior cultus. Secundò; quia licet non omnes perfectiones poſſibiles, concedi debeant vnioni hypoſtaticæ de facto exiſtenti; tamen hæc, ſi poſſibilis eſſet, non erat ipſi neganda: nam ideo aiunt humanitatem vt vnitam modò hypoſtatice Verbo, reddi pro ſemper impeccabilem, tam pro tempore antecedente vnionem, in caſu de quo loquimur, quam pro ſubſequenti, quia illa eſt maior ſanctificatio, quæ ita pro omni tempore reddit naturam impeccabilem, quam ſi ſolum illam faceret impeccabilem pro tempore exiſtentia vnionis. Atqui hæc ratio ſi conſideretur attente pariter probat vnionem debere reproduci vt ſanctificetur humanitas; quia hoc ſanctificationis genus erit perfectius. Neque eſt cur magis debeat exigere pro tempore illo impeccabilitatẽ quam ſui reproductionem.

5\. Nihil poteſt exigere reproductionem ſui.

Quod ſi admittatur vnionem exigere ſui reproductionem poſtquam deſtructa ſit, non erit ſufficiens fundamentum exiſtimandi non deberi Angelo ſui reproductionem poſtquam annihiletur, & eadem gratia habitualis, quæ deſtructa eſt per peccatum exigeret redire, dum de nouo iuſtificatur homo. Difficileque iuxta illa probaretur, reſurrectionem mortuorum eſſe miraculoſam, quod multoties pronunciant Patres. Poſſet etiam præterea eſſe naturalis reſurrectio bruti, & nihilominus magna fuit ſemper difficultas in credenda mortuorum reſurrectione, & appellatur myſterium, & ideo dicendum ſemper eſſe opus miraculoſum, ſi entitas ſemel deſtructa redeat: cum tamen in oppoſita ſententia vix reddi poſſit ratio cur repugnet brutum, cui poſt deſtructionem debeatur reditus, quando materia diſponatur ad recipiendam formam illius ſpeciei: nam ſicut quando exiſteret exigeret conſeruari, quia conſeruatio eſt bona ipſi, ita exigeret tunc reproduci poſt deſtructionem; quia reproductio eſt bona ipſi.

6\. Et quamuis concederetur ex parte vnionis aliqua exigentia ex natura rei reſpectu illius impeccantiæ, non tamen deberet eſſe omnino eſſentialis, ſed Deus poſſet aliter res diſponere; quia non magis debet exigere pro tempore illo impeccantiam, quam ſui conſeruationem, atqui reſpectu ſuæ conſeruationis non eſt exigentia eſſentialis, quia poteſt vnio illa à Deo deſtrui. Ergo neque illius impeccabilitatis erit eſſentialis exigentia. Neque habuiſſe gratiam vnionis eſt ſufficiens ratio impeccabilitatis pro tempore futuro, quia melius eſt actu habere gratiam habitualem, quam habuiſſe gratiam vnionis.

7\. Poteſt tamen conſtitui in ſerie rerum ordinis ſupernaturalis aliqua exigentia ne detur humanitati quæ aliquando ſit aſſumenda à Verbo concurſus ad eliciendum actum prauum. Quemadmodum eſſet miraculum contra exigentiam vniuerſi ſi calorem & frigus in gradibus intenſis conſtitueret Deus in eodem ſubiecto: quoniam vniuerſum petit vt in calore, & frigore ſeruentur antecedenter iura, quæ poſtea debent ſeruari. Sic etiam petit vniuerſum ne detur materia ſine forma, forma ſine diſpoſitionibus, aut ſine materia. Quemadmodum & alia eſt exigentia elementorum ſecundum ſe, & alia eorumdem in ordine ad vniuerſum; nam attentâ exigentiâ terræ præciſè ſecundum ſe, & abſque reſpectu ad vniuerſum, & habitationem animalium deberet cooperiri aquis. Admittenda vero non eſt ex parte vnionis phyſica exigentia illius impeccabilitatis; quia inde fieret vnionem hypoſtaticam eſſe incapacem expellendi peccatum, quæ incapax non oſtenditur ſufficienti aliquo fundamento.

8\. Inquires cur potius vnio hypoſtatica eſſentialiter exigat non deſtrui per peccatum; non vero petat eſſentialiter, ſed ſolum ex natura rei gratiam habitualem? Reſpondeo diſcrimen eſſe, quia reſiſtere peccato præſtat vnio hypoſtatica per ſe ipſam; at vero perfectio adueniens ratione gratiæ habitualis non præſtatur formaliter ab vnione hypoſtatica per ſe ipſam. Neque eſt cur dicamus vnionem hypoſtaticam exigere eſſentialiter gratiam habitualem; quia licet eſſentia nobilior petat nobiliorem proprietatem, non petit illam maiori connexione, ſed ſolum ex natura rei. Et licet perfectior eſſet vnio hypoſtatica eſſentialiter exigens gratiam habitualem, & viſionem beatam non propterea danda eſt de facto; quia ille conceptus eſt extra conceptum eſſentiæ, & proprietatis, quamuis eſſentia ſit perfectiſſima; quoniam propter conceptum perfectioris eſſentiæ, ſolum requiritur perfectior proprietas; non vero magis connexa, & proprietas imperfectioris eſſentiæ poteſt eſſe magis connexa. Etiamque eſt perfectio tot habere ordines vt poſſit etiam intra ordinem vnionis hypoſtaticæ ſeparari illa proprietas à quidditate vnionis.

Vnio hypoſt. non exigit eſſentialiter gratiam habitualem.

9\. Cur vnio hypoſt. exigit eſſentialiter carentiam erroris.

Obiicies, vnio hypoſtatica eſſentialiter poſtulat in humanitate carentiam erroris: ergo ſimiliter exiget eſſentialiter gratiam habitualem. Reſpondetur admiſſo antecedente negando conſequentiam, quia per errorem deuiatur à termino, & error de ſe inclinat ad materialem culpam, per quam affirmatur falſum tanquam verum. At vero per carentiam gratiæ habitualis humanitas non deuiat à fine etiam materialiter, quoniam ſanctitati increatæ vnitæ humanitati debetur perfectiſſima aſſecutio vltimi finis.



DISPVT. LXXIII.

Nonobſtante impeccabilitate Chriſti impoſitum fuit ei ſtrictum præceptum de non impedienda morte.



DISPVTATIONE proxime ſequenti differam de modo conciliandi Chriſti libertatem & meritum quoad ſubſtantiam mortis cum ipſius impeccabilitate. Interim oſtendere opus eſt Chriſtum non caruiſſe proprio & ſtricto præcepto de ſubeũda morte in redemptione humanæ naturæ.

SECT. I.

Authoritate Patrum oſtendo Chriſto fuiſſe impoſitum ſtrictum præceptum acceptandi mortem pro ſalute hominum.

CHriſto non fuiſſe præceptam acceptationem mortis defendit late Lorca hic q. 19. diſp. 73. allegans pro ſe nonnullos vt Albert. Magn. in libello de virtut. c. 3. Dionyſ. Ciſterc. in 3. q. 3. art. 2. concl. 6 Palud. in 3. diſt. 13. q. 2. art. 3. Quibus iunge Victoriam teſte Medina hic q. 47. art. 2. & nonnullos ex noſtris. Idemque reputant probabile Medina 1. 2. q. 114. art. 1. Lugus diſp. 26. ſect. 8. n. 100. Alij vero apud Suarium diſp. 46. ſect. 1. exiſtimarunt Chriſtum eſſe incapacem præcepti. Aſſignantque diſcrimen inter præceptum, & mandatum; quia præceptum eſt vera lex, veram inducens obligationem: mandatum vero ſignificare poteſt non ſolum ſtrictum præceptum, ſed quamcunque directionem, aut regulam, quæ aliquid ordinat. 1.

Communiter vero Theologi, & merito docent Chriſtum verum habuiſſe præceptum moriendi in redemptionem hominum. Idque probant pluimis teſtimoniis Sacræ paginæ & Patrum, præſertim Auguſtini tract. 82. in Ioann. & aliorum ex Latinis, qui clarius videntur locuti, quam Græci, 2.

Cæterum

Cæterum quia hæc testimonia non distingunt mandatum à consilio, neque amplius circa obedientiam Christi dicunt, quam perstitisse eum in obedientia vsque ad mortem, quod prædixerat Paulus ad Philip. 2. illis verbis: *Factus est obediens vsque ad mortem, mortem autem crucis*, & ad Rom. 4. ideo non diuelluntur aduersarij à suo sensu, qui recte aiunt præceptum non vno modo accipi in sacris literis, & Patribus. Nam quandoque notat permissionem iuxta illud 1. Reg. 16. v. 10. *Dominus enim præcepit ei, vt malediceret David*, & aliquando significat consilium, vt Matth. 19. habetus: *Et cum iussisset turbam discumbere*, vbi non strictum præceptum, sed consilium indicatur, sicut cum Marci 6. dicitur: Præcepit illis vt accumbere facerent omnes. Nos vero statim ostendemus testimonia Sacræ scripturæ intelligenda esse in casu quæstionis de stricto præcepto.

ad. Phil. 2.

1. Reg. Quibus modis vsurpetur præceptum. *Matth. 19.*

3. Item obedientia.

Obedientia etiam vsurpatur pro actu exequente superioris beneplacitum, vt colligitur ex S. Tho. 2. 2. q. 114. art. 2. qui non solum contendit perfectum obedientem non expectare expressum præceptum, quia impliciro contentus est, sed affirmat solam superioris voluntatem, quæ non habeat vim præcepti sufficere vt subditus sit perfectus obediens: nam ibidem art. 5. explicans tres gradus obedientiæ inquit: *Sic ergo potest triplex obedientia distingui, vna sufficiens ad salutem, quæ, scilicet, obedit in his, ad quæ obligatur; alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis, alia indiscreta, quæ obedit etiam in illicitis.* Crediderim tamen non egisse ibi Aquinatem de virtute speciali obedientiæ, sed large obedientiam vsurpasse. Et ideo articulo tertio ad primo, inquit: *Obedientia procedit ex reuerentia, quæ exhibet cultum, & honorem superiori, & quantum ad hoc sub diuersis virtutibus continetur, licet secundum se considerata, quatenus respicit rationem præcepti sit vna specialis virtus.* Affirmat ergo obedientiam non esse vnam virtutem, & sub vna consideratione confundit illam cum religione, & sic explicat qua ratione sit melius obedire, quam sacrificium offerre, quatenus obedire sit porior actus religionis, quo Deo proprias offerrimus voluntates, quæ præponi debent victimis. Simili modo docet pertinere ad obseruantiam, quando quis obedit ex reuerentia erga prælatum, & non dubiũ, quin hoc modo possit subditus exequi consilia superioris. Quoties verò loquitur de obedientia vt specialis est virtus, semper affirmat respicere rationem præcepti, vt constat ex art. 2. ad 1. Ideoque ad 3. etiam inquit. *Proprium autem obiectum obedientiæ est præceptum.* Et in solutione ad 4. assignat discrimen inter reuerentiam, & obedientiam, quoniam obedientia directe respicit præceptum personæ excellentis: reuerentia vero respicit directe ipsam personam excellentem. Attingunt istæ difficultates aliquas pertinẽtes ad tractatum de virtutibus, nimirùm cur eadem virtus nõ respiciat præceptum superioris, & eiusdem beneplacitum, saltem quoties in materia illa præcipere potuit, & noluit, vt maiori cum suauitate subditus efficeret illud opus. Sicut enim superior, cum præcipit sua lege facit, vt res illa sic præcepta inde habeat specialem quãdam bonitatem respectu voluntatis superiori subiectæ, & ideo virtus obedientiæ, quæ hanc bonitatẽ respicit à religione & obseruantia differt, quoniam obedientia legi æternæ Dei, non fertur in Deum, vt illi aliquid proprie tribuat, sed in rem præceptam ratione illius bonitatis, & necessitatis, quæ consurgit moraliter in ipsa ex præcepto Dei: Ita posset eadem virtus respicere rationem communem voluntatis superioris, siue consulentis, siue præcipientis.

S. Tho.

Quamuis specialis sit honestas in obiecto rationo præcepti obligantis, quia tunc superior suam exercet potestatem, specialis tamen bonitas abstrahens ab eo quod omissio rei volitæ à superiori reddatur illicita, vel duret licita posset esse obiectum specialis virtutis. Sic etiam castitas non solum inclinat abstrahere ab illicitis, sed etiam à licitis, vt ab vsu matrimonij. Quid tamen de hoc sit S. Tho. dicto art. 5. ad 3. putauit esse actum generalis obedientiæ illum, per quem quis se conformat beneplacito superioris in his, quæ præcipi à superiori nõ possunt, & in quibus non tenetur subditus obedire.

His prætermissis probemus in casu nostræ quæstionis nomen obedientiæ, & mandati, accipi à Sacris literis, & Patribus pro executione diuini præcepti stricte accepti, & pro mandato obligante in cõscientia. Ac primo illud Ioan. 10. *Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eam à me ipso, hoc mandatum accepi à Patre meo.* Et 14. *Vt cognoscat mundus quia diligo patrem, & sicut mandatum dedit mihi Pater sic facio* intelligi debent de stricto præcepto, quoniam nullũ est incommodum si stricte intelligãtur de proprio præcepto. Christus namque capax erat stricti præcepti: quoniam lege naturali tenebatur Christus & multa facere, quæ sunt de iure naturæ, vt Deum amare, colere, illi gratias agere pro donis acceptis. Deinde audiamus, quæ adinuenire potui Patrum loculentiora testimonia probantia Christũ verum habuisse præceptum offerẽdi vitam in pretium nostræ redemptionis, & capaces esse præcepti eos (subaudi Beatos) qui peccare non possunt. Primum testimonium nobis offert August. tom. 4. lib. 2. de serm. Domini in monte; nam postquam de obseruantia diuinorum consiliorum differit, instituit, sermonem de obseruantia præceptorum, & iuxta vtramque obseruantiam explicat illa verba: *Fiat voluntas tua*: nam prius quam mentionem fecisset de obseruantia præceptorum dixit: *Fiat voluntas tua sicut in cœlo, & in terra, id est, sicut in Angelis, qui sunt in cœlis voluntas tua fiat, vt omnino tibi adhæreant, teque fruantur nullo errore obnubilante sapientiã eorum, nulla miseria impediente beatitudinem eorum; ita fiat in sanctis tuis, qui in terra sunt; & de terra quod ad corpus attinet facti sunt. Ad hæc respicit etiã illa Angelorum prædicatio: Gloria in excelsis Deo, & in terra pax hominibus bonæ voluntatis, vt cum præcesserit bona voluntas nostra, quæ vocantem sequitur, perficiatur in nobis voluntas Dei, sicuti & in cœlestibus Angelis; vt nulla aduersitas resistat nostræ beatitudini.* In his verbis explicat illud testimoniũ Christi: *Fiat voluntas tua sicut in cœlo, & in terra*, de Angelis, & hominibus adimplentibus diuinũ beneplacitum, quamuis præceptum non sit, vt verba satis indicant, & colligitur ex his, quæ sequuntur, nostramque sententiã confirmant: *Item fiat voluntas tua, recte intelligitur obediatur præceptis tuis, sicut in cœlo, & in terra, id est sicut ab Angelis, ita ab hominibus: nam fieri voluntatem Dei cùm obtẽperatur præceptis eius, ipse Dominus dicit cum ait: Meus cibus est vt faciam voluntatem eius, qui misit me, & sæpe; non veni facere voluntatem meã, sed eius, qui misit me; & cum ait, ecce mater mea, & fratres mei, & quicumque fecerit voluntatem Dei, hic mihi est frater, & mater, & soror.* Hæc August. in quibus nõ obscure distinguit præcepta à cõsiliis, & admittit in Christo Dño. & in Angelis beatis propria præcepta à cõsiliis condistincta. Ac primo docet Angelos impeccabiles non solũ diuinis acquiescere cõsiliis, sed obseruare Dei præcepta à consiliis omnino distincta. Secundo pronunciat Christum Dominum obtemperasse Dei præcepto de acceptanda morte prout condistinguitur à consilio, & hoc declarasse Christum cum dixit. *Meus cibus est, &c.*

4. Probatur ex PP. vera sententia. *Ioan. 10. & 14.*

Augustinus præceptum à consilio distinguit.

Ita enim Augustinus exponit hæc verba. Neque licet dubitare in illo Ioan. 4. 32. *Ego cibum habeo mãducare, quem vos nescitis*; & statim 34. *Meus cibus est vt faciam voluntatem eius, qui misit me, vt perficiam opus eius*, significari à Christo hominum redemptionem, & conuersionem, quam vocabat cibum suum. Quod etiam speciatim confirmant
1. illa verba. *Nam fieri voluntatem Dei, cum obtemperatur præceptis eius, ipse Dominus dixit, cum ait, meus cibus est, &c.* Quia non solum ex præcedentibus, & introductione nouæ explicationis illorum verborum, *Fiat voluntas tua*, colligere cogimur, agi de præceptis vt condistinctis à diuinis consiliis, sed etiam aliunde monstratur non posse prædicta verba exponi vsurpando præceptum pro diuino beneplacito: nam sensus esset: *Nam fieri voluntatem Dei cum obtemperatur diuinæ voluntati ipse Dominus dicit.* Quod quidem esset asserere tunc fieri voluntatem Dei, quando fit. Mitto alia Augustini testimonia, in quibus docet beatos, per hoc, quod peccare non possint, sed necessario obtemperent diuinis præceptis liberiores esse. Ita in Enchirid. cap. 105. & 22. de Ciuit. Dei cap. vltimo.

Eusio. 5. Neque sufficiet si respondeas Augustinum in eo loco minime distinguere consilia à præceptis obligantibus in conscientia, quoniam de his præceptis non erat sermo, sed duntaxat de diuinis præfinitionibus absolutis, & efficacibus, quas nomine præcepti comprehendebat, nam ipsarum innata vi, aut reuelatione Deus infallibiliter inflectit quo vult, Spiritus Angelicos; habentque longe diuersam efficaciam à consiliis. Non inquam admittenda est hæc responsio, quæ fatetur eo loci distingui præcepta à consiliis: atqui si nomine præceptorum intelligenda forent diuinæ præfinitiones; non satis distinguerentur in Angelis beatis actus, qui essent sub diuino tantum consilio, ab actibus præceptis: quoniam singuli illi actus boni eliciri ab Angelis beatis sunt à Deo efficaciter præfiniti, vt vltro fatentur aduersarij. Secundo quoniam inaudita videtur in beatis illa distinctio actuum præceptorum à non præceptis, eo quod illi sint efficaciter præfiniri non autem isti: quoniam solum diuinum beneplacitum moraliter necessitat voluntatem beati ad executionem in quo Deus ita specialiter sibi complacet: præfinitio autem neque physice, neque moraliter necessitat ad actum præfinitum, efficaciter. Ob quam rationem existimo nullum esse vestigium in Augustino ad existimandum sic condistinxisse consilia à præceptis in Angelis beatis: nam si ad vsitatas, aut saltem improprias præcepti acceptiones recursum faceret, non distingueret præcepta à consiliis, qui non ignorabat sub impropria significatione præcepti maxime comprehendi diuinum beneplacitum, præsertim respectu voluntatis moraliter necessitatæ ad executionẽ maioris diuini beneplaciti. Quod si facta expressa distinctione consiliorum à præceptis, adhuc liceret confugere ad improprias acceptiones præceptorum, plura Sacræ paginæ, ac SS. Patrum testimonia ad sensus improprios detorqueri possent non absque graui incommodo.

Præcluditur.

6. Occurritur obiectioni. Dices plura à nobis infra esse pronuncianda de præcepto imposito Christo Domino quæ nequeunt Angelis beatis commode applicari, cuiusmodi sunt libera electio præcepti, & potestas petendi, & obtinendi dispensationem, quam Deus ex modo imponendi præceptum negare non potest. Respondetur falsum esse hæc necessario fore applicanda Angelis beatis, licet in ipsis reperiantur præcepta obligantia in conscientia, idque postea fiet certissimum. Rursus asserimus omnino vacare incommodo, si Deus aliquando tale præceptum imponat Angelis beatis; quoniam tale præceptum est possibile, plurimumque conferens ad honestatem actus præcepti. Neque obscurior est sensus Augustini lib. contra Serm. Adrianorum cap. 1. respondentis argumento Arianorum, qui ex obedientia Christi erga Patrem contendebant Christum esse inferioris naturæ, qui non negat præceptum proprium; sed potius illud supponit dicens: *Quod enim voluntati, & præcepto Patris obediens est Filius, nec in omnibus demonstrat diuersam, imparemque naturam, Patris præcipientis, & Filij obedientis. Huc accedit, quod Christus non tantum Deus est, qua natura æqualis est Patri, sed etiam homo, quã natura maior est Pater, cuius etiam non solum Pater, sed Dominus est.*

Sed & Bernardus nostræ assertioni consentit; 7. quoniam ostendit Christi obedientiam intelligi de actu obtemperante proprio præcepto. Nam primo serm. de Obedientia, Patientia, & Sapientia ait in hæc verba, quæ robur accipient ex dicendis: *Bonus cibus obedientia, de qua nimirum ipse Dominus, ait, meus cibus est, vt faciam voluntatem Patris mei.* Et in declamatione super illud Euangelij: *Ecce nos reliquimus omnia*, inquit: *Melior est obedientia quam victima, vnde vita quoque Saluator prætulit hanc virtutem eligens magis animam ponere, quam obedientiam implere.* Adhuc perpendisse iuuabit idem esse in illo casu obedientiam non implere, ac esse inobedientem, & peccare: nam ideo dixit, *acquiescere nolle esse vt peccatum hariolandi.* Alludit Bernardus hic, & in tractatu de præcepto, & dispensatione ad illud Samuelis 1. Reg. 15. *Quasi peccatum hariolandi est repugnare, & quasi scelus idololatria nolle acquiescere.* Ibique probat quidquid est contra mandatum, aut inobedientiam esse peccatum.

Impeccabilitatem non obstare capacitati præcepti, & Angelos Beatos, & Christum Dominum paruisse Deo stricte præcipienti disserte explicat idem Bernardus serm. in festo S. Martini: nam Angelis, & Christo concedit obedientiam diuinorum præceptorum, sicut Abraham iuxta præceptum Domini exiuit de terra sua. Similiter serm. 12. in Psal. *qui habitat* fatetur Angelos custodes non tantum obedire consiliis, sed diuinis præceptis. Hac etiam ratione in tract. de 12. gradibus humilitatis docet *Christum expertum esse in subiectione obedientiam*: dum enim Christus obediebat diuinis præceptis ostendebat se esse subditum. 8.

Bernar.

Similia protulit Tertulianus libro contra Praxeam capite primo explicans illud: *Quoniam Angelis suis mandauit de te* ex Psal. 90. vers. 11. Vbi obseruat noster Lorinus contendisse Tertulianum omnia verba habere emphasim, quod adhibito præcepto mandauerit Deus intimis, & familiaribus ministris. Et dicto libro contra Praxeam capite 6. monet Tertullianus ita dixisse Christum Dominum mandatum accepisse à Patre, vt mandatum acceperit pro iussione vt notatur in margine, quod idem obseruat Scholiastes ante initium libri. Et capite 15. noluit dicere Christum accepisse mandatum ponendi animam pro ouibus, sed maluit dicere habuisse præceptum. *Et ideo se diligi* (inquit) *à Patre, quod animam suam ponat, quia hoc præceptum accipit à Patre.* Quasi non esset diligendus si stante præcepto non poneret animam suam, vt infra expendemus ex sacra pagina. 9. Tertul.

S. Laurentius Iustinianus in opusc. de mundi 10. contempt. tribuit Christo Domino proprium moriendi

tiendi præceptum, quia sine illo non est stricta obedientia. *Duplex*, (inquit,) *præceptum primus homo habuit vnum natura ad custodiendum bonum datum; alterum disciplina ad promerendum bonum promissum. Quod quidem bonum melius non poterat mereri, quam per puram obedientiam: quæ tunc mera est, quando præceptum ex se obligat, & non ex alia causa.* Quam doctrinam mox applicuit Christo Domino inquiens: *Nam obedientiam experimento operis Christus didicit: hanc consummatus in cruce compleuit. Proindeque quisque Christianus discat à Christo iussa diuina perficere, & sancto sibi tradito obedire mandato.*

S. Lauren Inst.

Sect. II.

Ex sacra Scriptura idem colligimus, nec non ex Conciliis.

1\. Communiter probatur assertum ex diuinis litteris in quibus voluntas quam Pater æternus habuit vt Christus pro nostra redemptione mortem subiret, appellatur mandatum, præceptum, & lex vt Ioann. 10 vers. 19. *Hoc mandatum accepi à Patre meo*, videlicet ponendi animam suam pro salute mundi. Et cap. 14. vers. 31. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Et Ioann. 13. *Sicut & ego Patris mei præcepta seruaui.* Et Psalm. 39. vers. 9. explicante & applicante Paulo ad Hebr. 10. vers. 7. *Deus meus volui & legem tuam in medio cordis mei.* Vbi significatur hilaris, & prompta obedientia Christi. Vbi passim argumentantur Theologi ex trita illa regula explicandi sacram Scripturam in proprio sensu quando nullum apparet incommodum: in præsenti autem nihil est quod obstet.

Ioann. 10. item 14. ad Hebr. 10.

2\. Respondent aduersarij regulam illam ab Augustino acceptam de interpretandis sacris litteris in sensu proprio fore intelligendam nisi efficacissima ratio persuadeat fore locutionem vsurpandam in sensu minus proprio, vel aliæ locutiones sacræ in illam expositionem manuducant. Sed contra est, quia neque adest ratio efficax, neque aliæ locutiones persuadent non fore hanc admittendam in sensu proprio. Quare communiter Theologi nihil curantes de aliis locutionibus in sensu improprio, conantur hæc testimonia in sensu proprio intelligere. Rursus, inquis, nostram sententiam mandatum, & præceptum non vsurpare in sensu proprio: nam nomine præcepti stricte sumpti significatur voluntas superioris comminatoria culpæ, aut pœnæ, aut vtriusque. At Pater æternus non habuit respectu Christi voluntatem comminatoriam culpæ, & pœnæ; nam illa comminatio: *si legem transgrediaris puniam culpam*, supponit potestatem transgrediendi legem, neque nos admittimus voluntatem illam Dei, qui ita minetur Christo Domino. Respondetur præceptum proprie sumptum illud esse, quod absque peccato quis transgredi non potest, quia de se reddit illicitam actionem oppositam præcepto: illa autem comminatio est effectus secundarius præcepti stricte accepti, qui potest aliunde impediri, licet quidditas præcepti proprie sumpti integra perseueret.

Quando sacra pagina in proprio sensu debeat intelligi.

Quid præceptum proprie sumptum significet.

3\. Prætermisso tamen præcedenti argumento, alteri insistemus modo, quod directe probet Christum fuisse locutum in prædictis testimoniis de præcepto obligante in conscientia. Pro cuius intelligentia expendimus Christum cum de præceptis loquebatur non dixisse: *Si vis perfectus esse, &c.* sed *si vis ad vitam ingredi*, & mandatorum obseruationi tanquam præmium proponitur vita æterna, iuxta illud Matth. 15. vers. 17. *Si vis ad vitam ingredi serua mandata*: obseruationi vero consiliorum non vita æterna, sed thesaurus in cœlo, id est vitæ æternæ maiores diuitiæ promittuntur. Vnde Augustinus serm. 61. de Tempore, & 18. de verbis Apostoli, & lib. de sancta Virginitate cap. 14. semper supponit reum esse pœnæ, qui non obtemperat diuinis præceptis, quæ significatio præcepti, cum ita frequens sit in sacris literis, credendum minime est Christum in eodem testimonio, & per comparationem vnius præcepti ad aliud, vsurpasse præceptum iam in vna significatione, iam in alia, quando Ioan. 15. vers. 9. aiebat: *Manete in dilectione mea, si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea, sicut ego Patris mei præcepta seruaui, & maneo in eius dilectione.* Agebatur ibi de obseruatione stricti præcepti, quæ necessaria erat, vt maneremus in dilectione Christi, & eodem tenore verborum ait se obseruasse Patris præcepta, & insuper indicat non mansurum ipsum in dilectione Patris, si non obseruet eius præcepta. Ideo enim adduntur illa verba, *& maneo in eius dilectione*, quod præcedentia magis declarant: *Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea.* Vide Augustinum tom. 9. tract. 82. in Ioann.

Matth. 15. Ioann. 15.

4\. Confirmatur; quoniam illis verbis: *Si præcepta mea seruaueritis manebitis in dilectione mea; sicut ego Patris mei præcepta seruaui, & maneo in eius dilectione*, comparat Christus præceptum à se datum Apostolis cum præcepto sibi dato à Patre, docetque necessariam esse vtriusque obseruationem, vt non solum ipsi in charitate permaneant, sed etiam ipse Christus perseueret in dilectione, siue amicitia Patris: ergo vtrumque mandatum stricte obligabat. Agebatque ibi præcipue de mandato offerendi vitam in sacrificium pro nostra redemptione. Ideò etiam ad Rom. 5. vers. 19. Christi obedientia comparatur cum inobedientia Adami, & consequenter significatur fuisse propriam & strictam obedientiam in Christo, sicuti in Adamo fuit vera & stricta inobedientia.

Confirmatio.

5\. Neque huic cogitationi refragatur Anselmus: nam lib. 1. cur Deus homo cap. 8. Boso opponit Anselmo: *Etiamsi non inuitum quoniam voluntati Patris consentit, quodammodo tamen illum coegisse videtur præcipiendo. Dicitur enim quia Christus humiliauit semetipsum factus obediens Patri vsque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod & Deus exaltauit illum, & quia didicit obedientiam ex his, quæ passus est, & quia proprio filio suo non pepercit pater, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Opponitque ibi Boso illa verba Christi ex Ioann. 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater sic facio.* Non tamen respondit Anselmus Christum caruisse vero præcepto offerendi vitam pro hominibus, licet hæc erat optima occasio negandi præceptum illud, sed aliter conatur explicare testimonia S. Scripturæ. Vnde sequenti cap. 9. Anselmus inquit: *Non coegit Deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum, sed ipse sponte sustinuit mortem non per obedientiam deserendi vitam, sed per obedientiam seruandi iustitiam in qua tam fortiter perseuerauit, vt inde mortem incurreret.* Vult Anselmus præceptum fuisse de exercendis actionibus docendi iustitiam, obiurgandi vitia, vnde infallibiliter mors obuentura erat, & nihilominus potuisse non mori Christum Dominum. Quod apertius enunciat his subsequentibus verbis. *Potest etiam dici, quia præcepit illi mori Pater, cum hoc præcepit vnde incurreret mortem.* Non igitur negat proprium præceptum, (qua via facilius declinasset obiectionem,) sed illo admisso curat dubium illud expedire, & iuxta responsionem datam, quia cum posset, noluit declinare vim præcepti, explicat

Boso. Anselmus

testimonia sacræ paginæ inquiens: *Ita ergo sicut mandatum dedit illi Pater sic fecit, & calicem, quem dedit ei bibit, & factus est obediens Patri vsque ad mortem, & sic didicit ex his, quæ passus est obedientiam, id est, quousque deberet seruari obedientia.*

6. Similia habet S. Thom. 4. contra Gent. cap. 53. & 55. nam proponit argumenta, quibus videbatur probari non fuisse conueniens Deum incarnari, & ita inducit 13. argumentum: *Si quis autem dicat quod propter obedientiam Patris Filius Dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile: obedientia enim impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati præcipientis: voluntas autem Dei Patris irrationabilis esse non potest.* Loquiturque de proprio præcepto vt clarius patet ex 15. argumento his verbis: *Impium, & crudele videtur innocentem præcepto ad mortem inducere, & præcipuè pro impiis, qui morte non sunt digni; impiumque fuisset, si præcepto Dei Patris mortem subiisset.* Quibus argumentis respondet cap. 15. *non esse procul a vero, quod Filius Dei incarnatus obediens præcepto Patris mortem sustinuit.*

S. Thom.

6. Illud porro Psalm. 39. vers. 9. *Deus meus volui, & legem tuam in medio cordis mei*, intelligitur de hac lege seu proprio præcepto obligante Christum ad offerendam vitam pro salute hominum, vt contextus clamat. Neque potest non exponi de proprio præcepto, hoc enim indicat Concilium Alexandrinum in Epistola Cyrill. 10. ante medium ita loquens: *Igitur vt homo, & quantum exinanitionis mensuris conuenit, sub Deo se nobiscum esse dicit, & ad hunc modum etiam sub lege factus est, tametsi legem ipse prolocutus sit, ac legislator fuerit tanquam Deus.* Consentitque Damascenus lib. de duabus naturis inter medium, & finem, dicens: *Si humanam voluntatem non sumpsit; qua voluntate legi subiectus fuit,* supponit autem fuisse subiectum propriè legi.

Psalm. 39.

7. Confirmationem aliam à nobis iam obseruatam protulit Bernal disp. 57. sect. 3. num. 36. ex Agathone Papa in Epistola ad Imperatores columna 5. apud VI. Synodum Act. 4. vbi propendens Ambrosij verba scripsit: *Ecce claret piissimi Principum, quod hic sanctus Pater verbum ipsum, quod Dominus orans protulit, non quod ego volo, ad humanitatem eius pertinere consignat, per quam & obediens secundum doctrinam Beati Pauli Apostoli Gentium dicitur vsque ad mortem; mortem autem crucis.* Et mox adiungit: *Vnde & obediens parentibus intimatur: quam quidem obedientiam eius voluntariam, non secundum Diuinitatem, qua omnium dominatur pium est intelligere: sed secundum humanitatem, qua sponte se parentibus subdidit.* Obseruatque hic author hanc postremam non appellari absolute obedientiam, sed obedientiam voluntariam; quia nimirum prior obedientia propria fuit, posterior verò impropria, licet conformis fuerit diuino beneplacito.

Agath.

8. Dices ibi non opponi vnam obedientiam alteri; quoniam vtraque fuit voluntaria. Sed contra est, quoniam ex contextu sumitur postremam obedientiam dici voluntariam quoniam nulla petita dispensatione præcepti alicuius non esset culpa prætermittere talem obedientiam; altera verò non dicitur voluntaria quoniam stante illo præcepto prætermitti non potuit absque culpa: non enim absque graui verborum pondere vna obedientia dicitur voluntaria, non autem altera. Et paulo post VI. Synodus inquit: *Ostendit vere suam voluntatem subiectam suo genitori: quasi non negemus hominis voluntatem voluntati Dei esse debere subiectam*: hæc autem subiectio indicat præceptum Patris.

Eluditur euasio.

VI. Synod.

9. Quod etiam præceptum acceptandi mortem in reconciliationem humani generis colligo ex verbis Concilij Francofordiensis in Epistola ad Præsules Hispaniæ: nam proposito dogmate Felicis, & Elipandi aientium Christum esse seruum; quia Isaias cap. 42. illum seruum nominauit. Respondet Concilium: *Et si eum Propheta seruum nominasset, non tamen ex conditione seruitutis, sed ex humanitatis obedientia qua factus est Patri obediens vsque ad mortem.* Con. Franc.

Vbi oportebit obseruare præcipua fundamenta quibus probatur seruitus Christi vt hominis esse, quia Christus est sub dominio Dei, itaut Deus possit ab illo exigere operas titulo iustitiæ, & illis imperare ratione authoritatis, quam habet in Christum. Concilium autem noluit negare hanc facultatem imperandi; tum quia est eadem difficultas de facultate exigendi operas titulo iustitiæ, quas nemo negabit potuisse Deum exigere à Christo; tum etiam, quia satis verisimile est potestati exigendi operas titulo iustitiæ annexam esse facultatem impetrandi ex natura sua, quia hoc dominium obligat personam subiectam directè per imperium despoticum differens à politico, quia non respicit vtilitatem subditi, sed Domini. Et quamuis illam naturalem connexionem nonnulli negent, fatentur potestatem imperandi fuisse in Domino respectu serui iure gentium rationabiliter introductam; quia durum esset Domino quotidie recurrere ad iudicem, seruo non reddente operas. Ac proinde etiam hi debent fateri ex natura rei competere supremo iudici imperare homini constituto sub dominio ipsius, ita vt ex iustitia possit ab eo supremus iudex exigere operas, & imperare illi, vt illas reddat. Ideoque Concilium videns negari non posse humanitatem Christi esse sub dominio Dei sumpto dominio pro facultate faciendi in creatura & ex creatura quidquid sibi placuerit exigendi operas ex iustitia, noluit negare hanc facultatem exigendi operas, aut facultatem imperandi; sed negauit talem obedientiam fuisse ex seruitute; quia seruitus in obediendo *est obedientia fracti animi,* (vt ait Cicero paradoxa penult.) *& abiecti, arbitrio carentis suo*, qui ex timore, & coactè obedit.

Et vt modo abstrahamus à quæstione illa, an Christus sit propriè Dei seruus, vt certum supponi debet Christum esse sub dominio Dei; nam Deus pro suo libito produxit Christum, illumque conseruat ¡que ab eo pendet in fieri, & conseruari, & consequenter debet illius præceptis parere, & illum vt primum suum principium agnoscere. Hoc significat Paulus ad Corinth. 3. vers. 22. dicens: *Omnia vestra sunt; vos autem Christi; Christus autem Dei,* quia Christus vere est creatura, & ideo debet esse Deo perfectissime subiectus. Consentit Ambrosius lib. 5. de fide cap. 6. dicens: *Non ergo præiudicat quod subiectus dicitur, cui non præiudicat, quod seruus legitur.* 10.

Corinth.

Ambros.

Synodus Alexandrina in Epist. ad Nestor. tom. 1. Con. Ephes. cap. 14. inquit: *Non ignoramus tamen eum hoc ipso, quod Deus est, hominem quoque factum esse, proindeque secundum legem humanæ naturæ congruentem Deo subiectum esse.* Tribuit ergo Concilium Christo Domino, quà homo est subiectionem, & Deo potestatem illi imperandi; competit enim hæc potestas Deo iure naturæ ratione creationis. Et rursus in eadem Epistola, quæ est 10. inter Epistolas Cyrilli, & recepta in Concilio Ephes. vbi supra: *Vt homo igitur, & ad exinanitionis conditionem quod spectat, æque, ac nos se subditum fatetur.* 11.

Syn. Alex.

SECT.

Sect. III.

Exponuntur Patres, qui nobis aduersari videntur.

1. VNus restat remouendus obex in quem impingere posset, qui parum esset pronus in nostram sententiam. Videntur namque aliqui ex Patribus negasse impositum fuisse Christo præceptum acceptandi mortem. Nam Chrysostomus tom. 3. homil. 59. in Ioan. ad illa verba: *Hoc mandatum accepi à Patre meo*, affirmat Christum non indigere præcepto, neque illi fuisse impositum: *Hinc suasiones* (inquit) *& quidquid recte factum est suum opus esse, & præcepto non indigere ostendens: Quod si indigeret, quomodo à se ipso ponere dixisset; qui à se ponit præcepto non indiget, & causam cur faciat affert, quod scilicet pastor sit, & bonus pastor.* Item homil. 75. in Ioan. ad illud Christi: *Sicut ego Patris mei præcepta seruaui*, inquit, *Rursus humano more loquutur, neque enim legislatorem legi subditum esse oportet.* Et iterum homil. illa 59. *Prius ne ergo accepit mandatum, & inde paruit? Quis enim expers rationis hoc dixerit.* Neque dissimile est illud eiusdem Chrysostomi, vbi supra: *Præceptum se à Patre accepisse dicens, nihil aliud ostendit, quam idem Patri videri quod ipse facit.* Et post pauca: *Nihil autem aliud hoc in loco præceptum significat, quam cum Patre concordiam.* Homilia etiam 28. in Epist. ad Hebræ. *Licebat illi* (ait) *nihil pati si voluisset.*

Chrysost.

2. Proferunt secundo Basilium lib. 4. contra Eunomium & lib. de Spiritu sancto cap. 8. inter medium, & finem, vbi docet Christum non habuisse à Patre præceptum ipsum ad hæc, aut illa facienda, quoniam id seruile est alienumque à diuina dignitate. Respondent primo aliqui Basilium non negasse absolute Christo à Patre aliquid esse mandatum, *sed quod ipsi peculiaribus mandatis vnius cuiusque operis ministerium commissum sit*: siue quod singula opera ei fuerint à Patre præscripta. Alij tamen putant singula opera fuisse Christo Domino à Patre iniuncta vt Christo vita perpetua quædam esset obedientia. Idque confirmant ex verbis Ioan. 12. *Qui me misit Pater* (ait Christus) *ipse mandatum mihi dedit, quid dicam, & quid loquar.* Et Ioan. 14. *Sicut & ego præcepta Patris mei seruaui.* Item Deut. 18. *Ponam verba mea* (ait Deus) *in ore eius, & loquetur, quæ præcepero ei.* De re hac disseremus postea. Secundo respondent S. Basilium non agere de Christo, qua homine, sed qua Deo, quoniam agit de Christo quatenus est eiusdem essentiæ cum Patre, & sumitur ex contextu, & mandatum exponit *voluntatis traditionem instar formæ cuiuspiam in speculo relucentis, à Patre in Filium sine tempore dimanantem*, id est decretum diuinum per æternam generationem communicatum. In contrarium tamen est aliquando etiam egisse de Christo vt homine: loquitur namque more aliorum Patrum græcorum, qui loquuntur de homine Deo, & sub vtraque consideratione negant illi præceptum proprie acceptum. Vnde Chrysostomus supra probauit non fuisse impositum Christo præceptum, quia libera sua voluntate animam posuit. Vnde Basilius aiebat loc. cit. *Ne igitur ob filij dispensationem, seruilem humilitatem, aut coactum obsequium imaginemur, sed intelligamus voluntariam solicitudinem ex bonitate, ac misericordia iuxta, voluntatem Dei Patris erga suum figmentum operantem.* Hæc exactius disquiremus postea.

Basil. Aliquorum expositio. Ioan. 12. item 14. Deut. 18. Insufficiens.

3. Tertio profertur Cyrillus lib. 10. in Ioan. c. 20. *Habes* (inquit) *in obedientia illa voluntaria paterni consummationem consilij, quod mandati loco tradi sibi Filius dicit.* Respondere solet Cyrillum egisse de filio Dei, quatenus Deus est, quod ex capitis decursu probant, quia supponit duo reperiri quibus timeri posset ne simpliciores turbarentur, nimirum quod Christus habuerit mandatum, & quod à Patre diligatur; quia mandatum seruauit, quod si de Christo vt homine intelligeretur neminem turbare posset. Sed contra est, nam Christum diligi à Patre, quia vt homo obseruauit præceptum, simpliciores (de quibus ipse loquebatur) turbare poterat. Christusque quà homo, non qua Deus dicitur obedire diuinis consiliis.

Cyril.

Addunt præterea Nazianzenum, qui orat. 42. longe post medium §. *Enim vero alienum* scribit: *Perspicuum est vtique, Patrem quidem redemptionis pretium accepisse; non tamen quod petierit, aut eo opus habuerit.* At à Christo Domino accepit nostræ redemptionis pretium: non igitur illud petiit ab illo, ergo non præcepit illi vt offerret nostræ salutis pretium. Respondet Bernal Nazianzenum solum negasse impositum fuisse præceptum Christo vt Deo. Sed contra est, quia Christus non vt Deus, sed vt homo obtulit pretium nostræ salutis. Vnde Nazianzenus subdit: *Quia per humanitatem à Deo assumptam, homini sanctitatem afferri oportebat; vt, Tyranno per vim superato nos liberaret, adseque per intersectum filium reduceret.* Mentemque Nazianzeni clariorem efficit Nicetas inquiens: *Nam is complanauit nobis viam medius interpositus, atque in Patris honorem hoc dispensauit. Homo enim factus est, & passus est, & sanguinem Patri obtulit, vt Pater hostem condemnaret, nostrique generis liberator magis appareret.* Vbi loquitur de Christo vt mediatore. At Christus quatenus homo, non vero quatenus Deus mediator extitit, vt sumitur ex Paulo 1. ad Timoth. 2. v. 5. *Vnus mediator Dei, & hominum homo Christus Iesus, qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*: non enim dedit semet ipsum vt Deus, sed vt homo. Qua argumentatione Adrianus Papa I. in Epistola ad Episcopos Galleciæ, & Hispaniarum colum. 3. ostendit Christum vt hominem reduplicatiue esse Filium Dei naturalem. Adducitque illud Rom. 8. v. 32. *Qui proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Aitque Pontifex. *Scimus enim, quia non est traditus secundum diuinitatem* &c. At Nazianzenus similiter loquitur de Christo offerente suum sanguinem tanquam mediatore. Et vt aiebat Augustinus lib. de peccato originali: *Per hoc ergo mediator per quod homo, inferior Patre per quod nobis propinquior.* Quibus postremis verbis consonant illa, quæ supra ex Nazianzeno retuli: *Cui in omnibus rebus cedere perspicitur*, nimirum Patri Christus, qua homo est. 4.

Nazian. Nicetas. Adrianus. ad Rom. 8. August.

Postremo adferuntur verba Anselmi lib. 1. *Cur Deus homo* cap. 9. *Potest etiam dici* (inquit) *quia præcepit illi mori Pater vnde incurreret mortem.* Igitur Christo Domino non fuit impositum præceptum mortem subeundi pro nostra redemptione. Respondetur Anselmum solum voluisse Deum non coëgisse Christum vt moreretur, non vero diffiteri Christo fuisse imperatum ne impediret mortem, & vt esset constans in prædicanda veritate, quamuis videret sibi inferendam mortem. Imo id expresse affirmat in illo loco inquiens: *Non ergo coëgit Deus Christum mori in quo nullum fuit peccatum, sed ipse sponte sustinuit mortem, non propter obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam seruandi iustitiam, in qua fortiter perseuerauit, vt inde mortem incurreret.* Hæc Anselmus, quibus nihil est apertius. 5.

Ansel.

6. Obseruatio. Prius tamen quam sensum Patrum exactius penetremus obseruare sit primo, quamuis prædicti Patres fauissent aduersariis; tamen libraris ponderibus S. Scripturæ & Patrum, & rationum momentis, ac Theologorum sensu, nostræ sententiæ fore standum. Quam communiter amplexantur non solum scholastici, verum S. Paginæ interpretes, si vnum, alterumve excipias. Minime tamen pariat existimari hos Patres fuisse nobis contrarios. Deinde aduertimus Græcos Patres tam cautè, casteque locutos fuisse propter Arianos, quorum hæresis tum maximè vigebat.

7. Præceptum proprium bifariam accipitur. Pro pleniori tamen horum Patrum intelligentia, (quæ ex eorumdem verbis innotescet,) obseruetur modo præceptum, & legem bifariam vsurpari. Pro intimatione voluntatis superioris inducentis obligationem, & constituentis illicitam carentiam operis iussi, quæ est primaria ratio præcepti. Secundo pro tali intimatione prout habet vim cogendi per comminationem pœnæ, aut per hanc: *Nisi hoc feceris displicebis Deo, seu eris illi inimicus.* Pro directiuo, & cōminatiuo. Et iuxta hunc posteriorem sensum negarunt hi Patres Christo præceptum, vt ex verbis ipsorum constabit, postquam aliunde has acceptiones præcepti, & legis satis confirmemus.

8. Accepit hæc expositio suam plenitudinem ex testimoniis S. Scripturæ, & Patrum: colligitur namque primo ex verbis Pauli 1. ad Timoth. 1. *Iusto non est lex posita*, quæ sententia est vniuersalis ex ratione vniuersali procedens, & ideo communiter exponitur de lege in ordine ad vim coactiuam, quia iusti tametsi obligentur non indigent coactione. Ita S. Thomas 1. 2. quæst. 96. art. 5. ad 5. & cum eo Caietanus ibi, Bellarminus lib. 3. de peccato primi hominis cap. 1. Salmeron disp. 2. Epist. 1. ad Timoth. aliique innumeri dicentes rectè iustos non ideo dici non cogi lege, quia non obligentur vi coactiua, sed quia de facto non coguntur, sed spontaneè illi obtemperant ducti Dei spiritu. Dicuntur tamen obligari quoad vim directiuam; tum quia nonnunquam honestas pendet à lege; tum etiam, quia sæpe omissio non esset mala absque lege, ideoque iustus forsitan non faceret talem actum deficiente lege, sed alium; tum quia lex naturalis est ipsum lumen rationis, quod per se in omnibus habet vim directiuam obligandi, quamuis non possit in omnibus ostendere vim coactiuam, vt postea declarabitur, quando de Beatis, de Christo, & de impotentia Dei ad mentiendum loquamur. Legantur Augustinus concione 11. in Psalm. 118. Anselmus in expositione verborum Pauli, Ambrosius lib. 3. offic. cap. 5. Bernardus epistola ad Carthusianos, & Guidonem. 1. ad Timoth. 1.

9. ad Gal. 5. Idem confirmatur ex eodem Paulo ad Galat. 5. *Si spiritu ducimini non estis sub lege*: nam sensum esse, eum qui spiritu Dei agitur non esse sub lege terrente, atque minante, indicat Chrysost. in hunc locum; quoniam post verba illa interrogat, *quænam est hæc consequentia?* & respondet: *Maxima quidem, & euidens: etenim, qui spiritum, vt oportet habet, per hunc extinguit omnem concupiscentiam. Porro qui liberatus est ab his, non eget legis auxilio.* Et iterum exponit verba illa: *Aduersus huiusmodi non est lex*, inquiens, *quid enim præcipitur illi, qui omnia in se habeat, etiam perfectam philosophiæ magistram charitatem.* Idem habent Theophylactus, & Theodoretus, vt inde constet nihil ex Authoribus desumi contra nos. Constabit etiam hoc ipsum ex iure ciuili inferius.

10. Patrum expositio. Accedo iam ad confirmationes ortas ex locis illis, quæ nobis opponebantur. Ac primo verba Chrysostomi eo ibant, vt probarent non coactè, sed spontaneè Christum se obtulisse neci, nec fuisse ita derelictum à Patre, vt non potuerit se ipsum saluum facere, & exprobrationem eludere Iudæorum, nec præceptum aliquam necessitatem moriendi induxisse, neque habuisse vim impellendi Christum ad executionem rei iussæ, nisi quatenus erat quoddam maius diuinum beneplacitum tribuens obiecto talem honestatem, neque potuisse præceptum transire in absolutum omnino ante ipsam liberam electionem Christi, per quam voluit se conformare cum maiori Dei beneplacito, vt infra declarabitur. Et ideo ipse Chrysostomus ante verba illa prædixerat: *Hoc præceptum accepi à Patre, quodnam? mori pro mundo, prius ergo accepit, inde paruit, prius quid esset faciendum intelligitur? quis enim expers rationis hoc dixerit? Sed quemadmodum superius dicendo propterea me diligit, spontaneam indicauit voluntatem, & contrariam amouit suspicionem, ita in hoc loco præceptum à Patre se suscepisse dicens, nihil aliud ostendit, quam idem Patri videri quod ipse facit, ne postmodum eum crucifixum putarent derelictum à Patre, atque traditum, neue exprobarent, qua tamen exprobarunt, alios saluos fecit, se ipsum non potest saluum facere.* Chrysost. Considera vltima verba, & videbis sermonem esse de præcepto ratione cuius non posset Christus se ipsum saluum facere, neque negasse præceptum, quod componi possit cum potestate physica, & libertate ad non moriendum iuxta illud Ioann. 10. *Nemo tollit animam meam à me, ego pono eam à me ipso.* Ex his pariter cognoscitur causa cur dixerit Chrysostomus loc. cit. *Inde ne audiendo mandatum eum accepisse, id à se alienum esse existimares, prosequitur, Bonus pastor animam suam dat pro ouibus. Hinc suas oues, & quidquid rectè factum est, suum opus esse, & præcepto non indigere ostendens, quod si indigeret, quomodo à se ipso potestate dixisset.* Hac etiam ratione in l. Princeps. ff. de leg. habetur Principem non ligari legibus; quia cum à se ipso feratur lex, nequit ipse cogi; quia coactio prouenit ab extrinseco, & non est à quo extrinseco proueniat respectu principis, quamuis reuera teneatur legibus, vt certo constat. Appellaturque illud præceptum Christo impositum, non tam præceptum, quam Dei beneplacitum. Nam quia erat maius Dei beneplacitum moralem inferebat necessitatem non omittendi acceptationem mortis, vt postea dicam, & qua parte obligabat, si non obstaret maius Dei beneplacitum, facillime fieri posset ne obligaret, vt in disputat. proxime sequenti monstrabitur.

Huc vsque sane, & non vltra se extendebant probationes Chrysostomi. Arguit namque primo eo quod Christus sit legislator, quæ ratio solum probat non obligari quo ad vim coactiuam, & ita vt non potuerit obtinere dispensationem: nam etiam legislator obligatur quoad vim directiuam, & potest secum dispensare. Item arguit, quia Christus neque adhortatione egebat, ergo multo minus præcepto, qui discursus solum efficit non egere præcepto aliter impellente ad agendum, quam solum diuinum beneplacitum absque alia adhortatione; non vero non fuisse sub præcepto ita impellente ad agendum, sicut nudum diuinum beneplacitum, & tribuente meritum obedientiæ. Denique arguit quia sponte se obtulit in salutem hominum, ergo non egebat præcepto: quæ argumentatio solum excludit præceptum quoad vim cogentem, aut determinantem ad acceptationem mortis, quin relinquat facultatem ad illam non acceptandam. 11. Quo sensu præceptum Christo impositum neget Chrysostomus.

Alij etiam Patres tantum aiunt Christum non habuisse præceptum cum illis circunstantiis, quibus ferri solent humana præcepta, nempe vt inuitos ligent, & pro his ferantur, qui communicatione illa egent. Sic loquebatur Basilius lib. de Spiritu sancto 12. Quo sensu alij PP.

cap. 8.

Basil. cap. 8. interpretans illud Ioann. 12. *Ego ex me ipso locutus non sum, sicut precepit mihi Pater, ita loquor* dicens: *Non quod caruerit libero proposito, aut voluntatis impetu.* Quod etiam supra ex eodem Basilio non obscurè euicimus. Haud aliter lib. 4. contra Eunomium solummodo contendebat non esse dicendum omnia fuisse Christo præcepta absolute, & determinate, quæ omnem auferrent à Christo libertatem. Hoc enim putat Basilius esse absurdum, nimirum cum homines sint bonorum, & malorum liberi factores, filium Dei *nullius rei liberum esse factorem.*

13. Cyrill. Cyrillus etiam Alexandrinus lib. 10. in Ioann. cap. 20. non negat verum, & strictum præceptum fuisse Christo impositum, sed quod Christus vocauit præceptum, ipse appellat voluntatem Patris, quia non obligabat præceptum secundum vim coactiuam, sed solum iuxta directiuam. Et qui operatur iuxta directionem Dei, & dictamen rationis dicitur agere voluntatem Dei, non suam: quia creaturam facere suam voluntatem vsurpant Patres pro actu voluntatis creatæ opposito cuius diuino beneplacito, vt recte explicat Augustinus tom. 9. lib. contra serm. Arianorum cap 6. & 7. vbi post optimum discursum ita concludit. *Illa dicitur voluntas nostra, quando Scriptura ita loquitur, quæ intelligitur esse propria contra voluntatem Dei.* Et ideo inquit Christum non fecisse voluntatem suam, sed Dei, quando obediuit; Adam vero fecisse suam, quia non obediuit. Aiebat præterea optime Cyrillus in obedientia voluntaria Christi haberi consumationem paterni consilij, & consilium tradi loco mandati, quia nomine mandati ipse intelligit, quod imponitur cum vi coactiua, vel cum maiori efficacitate impellendi ad opus, quam consilium. At præceptum Christo iniunctum non habebat hanc maiorem vim inclinandi ad acceptationem mortis, quam consilium, licet proficuum erat, vt Christus eliceret illum actum obedientiæ. Neque licebit aduersariis vllum reperire incommodum, si nos recurramus ad diuersas acceptiones præcepti, & mandati quoniam ipsi vt aliqualiter exponant testimonia Scripturæ, & Patrum quæ contra ipsos passim afferuntur, aiunt præceptum, & mandatum ambigue vsurpari in sacra pagina, & Patribus.

14. Hieronymus etiam affertur contra Iouinianum asserentem iustum peccare non posse, nam ex præcepto retinendi gratiam, & vincendi tentationes imposito iustis, colligit Hieronymus potestatem peccandi, ergo persona incapax peccati, pariter est incapax præcepti proprie sumpti. Respondetur facile ex præcepto vincendi tentationem, & non peccandi colligi potestatem peccandi: hi enim qui impeccabiles sunt, pariter sunt per se internæ tentationis incapaces, & qui per se incapaces sunt tentationis, aut peccati non habent præceptum pariter suadens ne committatur peccatum. Sic non datur præceptum suasiuum respectu Christi ne mentiatur. Præterea si voluntas sit impeccabilis nequit dari præceptum non succumbendi tentationi; quia ille modus præcipiendi supponit aliquod esse periculum succumbendi suggestioni, & modus etiam præcipiendi ne amittatur gratia supponit potestatem illam amittendi, quia significat pariter consilium retinendi gratiam, quod consilium supponit facultatem ad amittēdam gratiam, & cauet ne amittatur. Saltemque ante modum illum consiliandi, & præcipiendi præsupponitur facultas non resistendi, & acquiescendi tentationi. Addimus, quoties Patres ex præcepto colligunt libertatem ad peccandum, agunt de præcepto comminante culpam, & pœnam: inde namque optime inferunt nostram libertatem, quia suasio, & comminatio ordinantur vt fiat vel non fiat quod contingenter fit, siue non fit, siue dirigitur namque suasio per modum precum, vel terroris incussio, vt detur nouum motiuum inclinans voluntatem facere, quod potest non facere; tendit namque vt flectatur voluntas omnibus inspectis in illam partem, quæ persuadetur, & vt fugiat ab altera ne pœnam incurrat. Neque destinatur supplicium, nisi ei qui potest committere delictum.

Sect. IV.

Nostra sententia rationibus munitur.

Christum ratione impeccabilitatis non esse incapacem præcepti obligantis in conscientia persuadetur primo; quoniam nemini negare licebit Deum ratione dominij proprietatis erga humanitatem illam potuisse à Christo operas exigere, quas si per impossibile Christus negaret, vtique peccaret: ergo ex voluntate Patris potest in Christo esse obligatio efficiendi aliquod opus, quod non posset omitti absque peccato. Si autem potuit esse in Christo hæc obligatio, nulla afferri poterit ratio cur non possit imponi præceptum, vt intuenti constabit. Confirmatur; nam sicut Christi humanitas est sub dominio diuino proprietatis, ita etiam est sub dominio iurisdictionis: igitur sicut à Christo possunt exigi opera iure proprietatis, ita etiam titulo iurisdictionis. 1. Prima ratio. Confirmatur primo.

2. Aduersariorum responsio. Huic nostro argumento respondebant alij primo per instantiam: nam Deus ratione sui supremi dominij potest permittere peccata puri hominis: non tamen poterit permittere peccatum Christi, licet sit Dominus ipsius Christi. Instant præterea contra nos, quoniam asserimus Deum non posse negare Christo Domino dispensationem præcepti imperantis elicientiam actus meritorij, quatenus talis est; & nihilominus puro homini ratione supremi dominij denegare potest dispensationem præcepti, non igitur arguitur recte vniuersim ex dominio Dei in vniuersas creaturas potestas obligandi Christum in conscientia ex vi præcepti, licet alias creaturas rationales obligare possit. Indeque absolute tentant elidere argumentum existimantes non ideo præcise posse Deum suo præcepto obligare purum hominem in conscientia, quia Deus est supremus dominus illius hominis, sed etiam quia homo ille constitutus sub Dei dominio est purus homo, nam hæc conditio essentialiter exposcitur ad proximam potestatem obligandi in conscientia; potest namque aliunde rationalis creatura reddi incapax præcepti obligantis in conscientia, vti irrationalis creatura, licet subsit perfecto Dei dominio est incapax præcepti proprij obligantis in conscientia.

3. Ad confirmationem in qua aiebam Deum habere non solum dominium proprietatis, sed etiam iurisdictionis erga Christum, eiusque operationes, respondent non dissimiliter dominium iurisdictionis solummodo probare potestatem obligandi in conscientia respectu illius, qui est capax culpæ, & pœnæ; secus respectu subiecti incapacis: nam respectu subiecti omnino incapacis culpæ, & pœnæ, solum præstare potest dominium vt præfiniri possit determinate & efficaciter quælibet operatio illius naturæ, & hanc præfinitionem reuelare reuelatione simpliciter antecedenti, & sic determinare ad efficiendum illud opus absque libertate ad omissionem, & absque vlla morali obligatione; quoniam

voluntas

voluntas auferendi libertatem non est voluntas obligandi moraliter strictè, & propriè.

4. Infringitur. Neutri tamen rationi videtur satisfieri. Ac primo si sermo sit de dominio proprietatis, videtur certum Deum titulo sui supremi dominij posse exigere à Beatis hoc vel illud opus: nam dominium illud de se affert potestatem illam: alioqui neque puro homini iusto non beato pro illo instanti, pro quo supponitur iustus, posset Deus exigere opera. Quod si admittatur supernaturalis substantia essentialiter impeccabilis non posset Deus titulo supremi dominij exigere operas à tali substantia, quod est contra conceptum perfectissimi dominij in creaturas intellectuales; nam operationes creaturarum debentur Deo iure creationis, & ideo illas potest exigere iure dominij proprietatis. Neque formaliter est actus dominij proprietatis beneplacitum circa opus, & hoc dominium semper inducit subiectionem, vnde omnes supponunt Christum, qua homo est, esse subiectum Patri. Licet enim Christus sit incapax peccati; tamen, dum creatura est, capax esse debet vt ab illo exigantur opera titulo dominij; nam Deus potest vti natura humana Christi pro suo libito, vel illam destruendo, vel operas exigendo, vt supponunt quotquot disserunt de seruitute Christi, & videtur expressisse Augustinus epist. 178. sub finem: *Nam subiectionem filij Patri debitam ex carnis infirmitate susceptam etiam nos, quia iustum est, verisimile confitemur: in qua cum infirmitate non solum subditum, sed etiam seruum euidentissime confitemur, ipso dicente in prophetia ad Patrem: O Domine quia ego seruus tuus, & filius ancillæ tuæ, id est, Mariæ. Patet ergo, in quo sit æqualis Patri Filius, in quo sit non solum subditus, aut inferior, sed etiam humillimus seruus.* Vbi respondet Arianis nomine Catholicorum, & consequenter putat hunc esse manifestum Ecclesiæ sensum, neque excogitari posse Dei dominium erga creaturam rationalem, quin talis creatura sit vere subdita, & sub seruitute Dei. Inauditumque huc vsque est verum dominium erga proprium seruum absque facultate exigendi operas ex vi dominij proprietatis; neque aliter definitur dominium in seruum, quam facultas exigendi operas titulo dominij proprietatis.

Dominium proprietatis Dei erga creaturas quale.

Augustinus.

5. Quo sensu Christus seruus appellatur à PP. Hinc est vt plures Patres absolute pronunciauerint Christum esse seruum; quia constitutus est sub dominio Dei potentis ab ipso exigere operas ratione dominij proprietatis. Quod non subobscure colliget qui perpenderit sermonem 3. Athanasij contra Arianos, vbi supponit nos esse seruos, & à nobis posse exigi operas, quia sumus opera Dei, quia sumus opera ipsius Dei, & ab ipso facti, neque aliam rationem vt adæquantem præcedentem associat. Neque aliter Chrysostomus in cap. 1. Epist. ad Rom. homil. 1. statuit seruitutem rationalis creaturæ in Deum sufficienter fundari in creatione naturæ, & nomine seruitutis intelligit subiectionem ratione cuius possunt ab ipsa creatura exigi opera ex vi dominij proprietatis. Et postea idem Chrysostomus ad Philipenses 2. homil. 7. id applicat Christo Domino. Consentit Cyrillus in Epistola ad Euoptium in defensione anathematismi VI. de Christo dicens: *Configuratus nobis seruitutis iugo subiectus*, id est habens humanitatem eiusdem rationis cum nostra, ac proinde seruitutis iugo subiectus. Tribuuntque Theologi Deo dominium proprietatis, & facultatem exigendi operas ex iustitia primo titulo creationis, quia sufficit humanitatem creasse vt humanitatis fructus possint tanquam debiti deposci. Nam quo magis est quid alicui subiectum, & ab eo pendens, eo magis dominium, maioremque potestatem exigendi operas hoc in illud habet. Quare cum dependentia humanitatis Christi à Deo sit essentialis, & summa, summum dominium, ius Deo tribuit.

Neque eadem erit ratio de potestate permittendi peccata, & de facultate exigendi operas; non enim est de ratione dominij permittere peccata; nam potius coniunctio moralis reperta inter dominum, & seruum parit obligationem in domino, ne permittat peccata serui, licet semper possit ab eo operas exigere. Potestas igitur Dei permittendi peccata suorum seruorum non radicatur præcisè in dominio; sed in hoc simul cum infinita distantia inter Deum & personam serui, & quia Christus est persona maxime coniuncta Deo, ideo Deus nequit permittere peccatum Christi, licet dominium Dei in Christum tribuat facultatem exigendi operas Christi non solum titulo creationis, sed etiam conseruationis. 6.

Neque melius respondent confirmationi [illegible] ex dominio iurisdictionis reperto in Deo erga Christum: nam vniuersim est verum dominium iurisdictionis sibi habere annexam potestatem imperandi: etenim iurisdictionis dominium non aliter definitur, quam per potestatem gubernandi subditos, cuius facultatis actus sunt præcipere, prohibere, permittere, punire, præmiare; præcipua tamen sunt præcipere, & prohibere obligando in conscientia: ergo cum dominium Dei iurisdictionis erga Christum sit perfectissimum nequit non esse cum illa facultate præcipiendi, & obligandi in conscientia. Mirumque est existimare Beatos omnes, licet sint sub perfectissimo Dei dominio iurisdictionis esse incapaces subiectionis per præceptum obligans in conscientia. Cum potius existimandum sit non solum Deo, sed etiam Christo vt homini ita subiici Beatos omnes, vt illis imperare possit, & in conscientia obligare. Vnde Matth. 28. dicit: *Data est mihi omnis potestas in cælo, & in terra.* Sic etiam & ipse Angelos & hominem ad iudicium vocabit. Et vt scribit Chrysostomus hom. 82. in Ioann. *In cælo habet imperium, non humanum, sed longe maius, atque præstantius.*

Dominium iurisdictionis quid.

Beati capaces sunt præcepti. Matth. 28

Confirmatur rursus, & ostenditur stare optime impeccabilitatem Christi cum capacitate præcepti. Etenim inquirunt Theologi an Christus fuerit subiectus legi diuinæ veteri, neque defuerunt qui affirmauerint, & licet opposita sententia verissima, & communis sit, tamen nullus quem viderim, ex his qui quæstionem mouent, putat fuisse possibile Christum diuinæ illi legi fuisse subiectum. Sed potius omnes supponunt possibilitatem dictæ subiectionis. Quemadmodum Christus fuit subiectus legi Dei æternæ, vt communiter docent Theologi cum S. Thom. 1. 2. quæst. 93. art. 4. & vlterius statuunt Christum humanis legibus potuisse diuinitus esse subiectum. Vide P. Soarium disp. 43. sect. 2. §. *Dico secundo.* Nimiumque falso existimauit aliquis, vt nostram hanc obiectionem elideret, Theologos non vocasse in quæstionem an Christus lege veteri teneretur, cum sole clarius fiat manifestum id in quæstionem vocasse Theologos, qui omnes supponunt Christum potuisse subiici illi legi, & ad illam obseruandam teneri in conscientia. Neque inde inferas Christum fore capacem præceptorum, quæ culpam, & pœnam transgressoribus comminentur, licet enim illa præcepta & in conscientia obligauerint, & pœnam transgressoribus fuerint comminata, non ideo hæc duo potuerunt cadere in Christum Dominum, sed primum, quod essentialiter constituit præceptum propriè in ratione talis. 7. Confirmatur secundo

Veteri legi potuit Christus esse subiectus.

Rursus nonnulli Theologi affirmant confirmationem in gratia, non tantum præbere auxilium efficax ad non peccandum, sed etiam auferre libertatem ad peccandum necessitate antecedenti. Ita sentiunt 8. Confirmatur tertio.

tiunt Ledesmius lib. 2. de auxiliis q. vnica principali, Valentia tom. 1. quæst. 23. punct. 4. §. 7. versic. vltimo, & tom. 2. disp. 8. quæst. 3. punct. 4. §. 2. post Oxamum in 1. dist. 41. & Gabrielem ibidem art. 3. dub. 1. Et hi omnes supponunt confirmatos in gratia obstrictos fuisse præceptis grauiter obligantibus in conscientia, illaque obseruasse. Quocirca perperam Soarius tom. 3. de gratia lib. 10. cap. 8. hanc sententiam ita intellectam, vt necessitas confirmatorum in gratia omnem auferat libertatem circa illos actus, quibus vitatur peccatum, quin sit aliqua indifferentia saltem quoad exercitium, & sufficiens ad meritum, licet non sit indifferentia ad peccandum refutauit; quia hi sancti non obligarentur præceptis. Hæc enim obiectio nihil obtinet, & satis valide contra ipsum Soarium intorquetur. Nam ipse ibidem fatetur in alio sensu, nempe si confirmati in gratia aliquam habeant libertatem sufficientem ad meritum, sed necessario non peccent salua libertate quoad exercitium, vel etiam quoad specificationem intra latitudinem bonorum actuum, etiamsi nulla sit libertas ad peccandum saluari optime obligationem præceptorum, (vt de mente Soarij, quidquid nonnulli dixerint, dubitare non liceat circa possibilitatem præcepti, absque proxima vlla facultate in natura subditi ad illud violandum, vel ad peccandum,) & tamen est eadem omnino ratio in vtroque casu, quamuis non esset libertas ad merendum: nam in vnoquoque illorum verissime asseritur non esse facultatem ad omittendum id, ad quod obligat præceptum, essetque meritum formaliter in positione alicuius ad quod non obligabat præceptum.

Confirmati in gratiâ præceptis grauibus obligari possunt.

9. Sit & aliud exemplum in B. Virgine; nam authores bene multi opinantur ipsi concessam fuisse necessitatem absolutam non peccandi lethaliter, nec venialiter, vel ab initio suæ conceptionis, vel saltem ab illo temporis quo Verbum carni vnitum concepit. Ita S. Thom. in 3. dist. 3. & ibidem Bonauentura, Ricardus, Paludanus, Gabriel, Almaynus, & alij relati à Soario loc. cit. quos ipse sequitur saltem quo ad necessitatem absolutam non peccandi lethaliter; & nihilominus, hi omnes fatentur Virginem fuisse obstrictam diuinis legibus, & legi veteri fuisse obnoxiam.

Confirmatur 4. Impeccabilitas Deiparæ qualis.

10. Dices Beatam Virginem, & confirmatos in gratia admissa illa impeccabilitate physica ipsorum non ligari in conscientia præceptis proprie acceptis, licet ad opera specificatiue præcepta adigantur metaphysica necessitate. Hanc tamen responsionem esse prædutam nemo non videt, quis enim audeat dicere Deiparam in hac vita nullis sacuisse legibus, non teneri lege diligendi Deum, & ipsi agendi gratias. Fuitque obnoxia legi veteri, vt enim inquit Soarius tom. 2. in 3. p. q. 37. art. 4. nulla est causa asserendi B. Virginem non fuisse obstrictam legis obseruantiis, aut exemptam ab omni legis obligatione adhuc post filij conceptionem, & partum; quia nec ex dignitate illa genitricis Dei, id sequebatur, neque ad dignitatem illam attinebat, neque erat specialis aliqua decentia in illa exemptione à lege. Suscepitque Deipara Baptismum ad characterem consequendum, præceptumque obseruandum, & gratiam augendam, & similiter tenebatur præcepto sumendi Eucharistiam.

An legibus & præceptis propriè acceptis obnoxia fuerit.

An veteri legi fuerit subiecta.

11. Debuissent præterea aduersarij citare authorem aliquem, qui vel leuiter insinuasset confirmatos in gratia non teneri legibus obligantibus in conscientia; quoniam oppositum, vt certissimum communiter supponunt Theologi. Apostolos confirmatos fuisse in gratia credimus, & illis præcepit Christus: *In viam gentium ne abieritis.* Et de Apostolis probabile esse dicunt non vniuersali lege, sed speciali præcepto fuisse ante mortem Christi ad Baptismum obligatos: sicut in cœna præcepit Petro, vt se lauari permitteret. Certumque obligatos fuisse aliquando suscipere Baptismum, & Matth. vltimo dicitur: *Euntes docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti, docentes eos seruare omnia, quacunque mandaui vobis.* Vbi Hieronymus: *Iussit,* (inquit,) *Apostolos primum docere vniuersas gentes: tum fidei tingere Sacramento, & post fidem, & Baptisma, quacunque seruanda essent præcipere.* Generalis respectu omnium est illa regula Pauli ad Galatas 5. *Omnis lex in vno sermone impletur, diliges proximum tuum sicut te ipsum,* & cap. 6. *Alter & alterius onera portate, & sic adimplebitis legem Christi,* & Galat. 2. *Per legem legi mortuus sum,* id est per legem nouam veteri legi peccati. Legatur Lucas cap. 6. num. 27. & seqq. vbi multa præcepta Christus tradidit, & Matth. 7. & 19. nec non Marcum cap. 10. Eodem spectat illud Ioann. 13. vbi dicit ipse Christus: *Mandatum meum do nobis,* & cap. 14. *Si diligitis me mandata mea seruate, & qui habet mandata mea, & seruat ea, ille est, qui diligit me.* Nec non illud Ioann. 3. *Nisi quis renatus fuerit, &c.* & Ioan. 6. *Nisi manducaueritis carnem filij hominis.* Confirmatur hæc ex generali doctrina Tridentini cap. 11. & can. 18. 19. & 20. vbi specialiter loquitur de perfectis, & consequenter etiam de confirmatis in gratia, & vniuersim dicens: *Nemo autem quantumuis iustificatus liberum se ab obseruatione mandatorum putare debet.*

Matth. vlt. Hieron. ad Gal. 5. 6. & 2. Ioann. 13.

Sect. V.

Idem confirmatur quia Christus tenebatur lege naturali.

12. Aduersariorum fundamenta postea diligenter examinanda, omnia extinguntur in obligatione Christi non violandi legem naturalem, & nostra pariter firmatur assertio. Etenim sicut Christus Dominus tenebatur non mentiri, ita tenebatur Deum diligere, ipsum colere, illi gratias agere pro donis acceptis, diligere proximos, & viam veritatis ipsos edocere: igitur stat proprium & verum & præceptum absque facultate illud violandi, & ad impositionem præcepti obligantis in conscientia necessaria non est illa comminatio culpæ, aut pœnæ: non enim est de ratione legis ita comminare, sed reddere illicitam carentiam operis præcepti, quæ per voluntatem superioris potest reddi illicita, sicut mendacium ex propria natura est illicitum. Et sicut dari potest lex, quæ ad pœnam obliget; non autem ad culpam, quæ minus proprie habet rationem legis, ita potest excogitari lex reddens obiectum illicitum seu prohibitum, quæ nullo modo pœnam minetur: nam dignitas pœnæ est quidem effectus legis, qui non resultat in subiecto non potente illam transgredi. Ideo communiter in lege duæ quasi virtutes distinguũtur; aliam obligandi in conscientia, itaut omissio rei præceptæ constituatur in ratione culpæ, quæ virtus dicitur vis directiua. alia subiiciendi, & obligandi ad pœnam, quæ appellatur vis coactiua. Potestas illa directiua satis explicatur per actum præcipiendi aut prohibendi; & cum præcipit constituit illicitam omissionem rei præceptæ eo fine vt subditus eliciat opus bonum, quod præcipitur: quando autem prohibet, redditur à legislatore illud obiectum illicitum, non eo fine vt ponatur honestas alterius boni operis, sed vt præcaueatur illud

Vis directiua & coactiua legis qualiter cõparentur inter se.

illud malum opus, quod prohibetur. Vnde Christus non solum tenebatur præceptis positiuis legis naturalis, sed etiam negatiuis, vt non mentiendi, (licet Christo Domino sit omnino impossibile mentiri,) esto non possit illi, ratione illius obligationis ad non mentiendum, & ratione illius conditionalis quod peccaret, si mentiretur, fieri comminatio vt præcaueatur culpa. Vnde sicut illa lex naturalis non est ad præcauendum malum possibile Christo, sed ad hoc vt fiat illi impossibile mentiri, quia mendacium est de se malum morale, ita præceptum positiuum impositum Christo non debet esse ad præcauendum malum morale possibile Christo, aut proxime possibile eius humanitati assumptæ à Verbo, sed potius vt fiat actus præceptus cum impossibilitate violandi præceptum. Neque locus erit coactioni, seu communicationi respectu Christi inspecto præcepto de non impedienda morte, sicut non habet locum vis coactiua, seu comminatio respectu Christi, quauis naturali lege teneatur non mentiri,

2. Vtilitas præcepti Christo impositi de subeunda morte.

2. Quod si vtilitatem præcepti iniuncti Christo Domino de non impedienda nece scrutari velis, prompta erit responsio ex dictis. Quemadmodum enim mentiri est de se obiectum malum moraliter, ita præceptum illud de subeunda morte in reconciliationem humani generis constituit malam moraliter carentiam acceptationis mortis, constituitque fugam mortis illicitam, sicut mendacium ex natura sua est illicitum. Vnde sicut ex natura mendacij consurgit cognitio in Christo necessitans non mentiri, quia est obiectum turpe, ita ex præcepto acceptandi mortem pro nostra reconciliatione consurgit dictamen in Christo necessitans ad non vitandam mortem ante obtentam dispensationem. Ergo constituitur illud obiectum, (nimirum fuga mortis,) malum moraliter, quia prohibetur, sicut alia obiecta sunt mala, quia prohibentur, & alia prohibentur quia mala sunt, vti prohibitum est mendacium; quia est de se malum. Constat igitur voluntatem superioris præceptiuam, aut prohibentem, vel obligantem in conscientia non esse formaliter comminationem pœnæ, aut inimicitiæ; sed potius esse voluntatem, quæ reddit illicitam actionem oppositam actioni iussæ ex motiuo bonitatis actionis præceptæ, & inde consurgit in Christo illa necessitas non impediendi mortem; sicut conditionalis, quod si Deus mentiretur, praue ageret, necessitat Deum ne mẽtiatur. Quo fit vt præceptum illud fuerit Christo iniunctum cum fructu non exiguo, & rectitudine obedientiæ. Neque carent præcepta fructibus in Beatis, quamuis sint præcepta necessitantia omnino ad executionem operis iussi, quoniam adferunt necessitatem eliciendi bonum illud opus, quod prætermitti posset stante præcepto.

3. Responsio.

3. Respondebis licet Christus sit incapax præcepti obligantis in conscientia, non ideo omnia ipsi licere: nam ea quæ dedecent naturam intellectualem sunt illi impossibilia; sicut etiam sunt impossibilia Deo, licet sit incapax obligationis, aut præcepti naturalis. Quo fit vt Christus necessitate adstringatur, non præcepto proprie tali, ad omittendos actus intrinsece turpes ad eum modum quo omnes beati adstringuntur ad actum amoris Dei ortum ex visione beata, quamuis non habeant proprie præceptum illum eliciendi.

Enervatur.

Verum hæc responsio hæret vocibus, & terminos inuoluit implicatorios; quoniam supponit Christum nihil potuisse efficere contra legem naturalem, quia illa violatio legis naturalis esset turpis: ergo similiter posset esse necessitatus elicere aliquem actum tendentem in obiectum honestum, quia omissio talis actus esset turpis: ergo Deus pro suo beneplacito posset respectu Christi constituere in ratione obiecti turpis omissionem alicuius actus, & sic necessitare Christum Dominum ad efficientiam talis actus, quia eius omissio esset contra rationem. Hoc autem intelligimus nomine præcepti positiui, nempe voluntatem superioris terminatam ad existentiam operationis in subdito, quæ constituat illicitam carentiam talis operationis.

Examinamusque modo causam cur Christus careret libertate ad actus oppositos legi naturali, quæ sanè non est alia nisi quia peccaret si tales actus eliceret: hoc autem est teneri in conscientia non efficere actus illos. 4. Quare absre affertur exemplum de amore Dei necessario elicito à Beatis, quia licet per impossibile Beatus pro aliquo tempore suspenderet amorem, non peccaret. Idonea igitur esset paritas si consideretur casus pro quo esset obligatio amandi Deum. Imo inde sumitur argumentum pro præceptis etiam positiuis, nam si Christus ab initio suæ conceptionis omitteret agere Deo gratias pro beneficiis acceptis peccaret, aut si Deum ipsum non coleret: ergo naturalis lex necessitabat Christum Dominum ad efficientiam illorum actuum; quia ipsorum omissio esset peccaminosa, seu contra rectam rationem. At omissio illorum non tantum esset contra rectam rationem, sed contra Deum, ipsum, quia sua lege constituit omissionem illam in ratione obiecti deterioris. Ponamus casum in quo esset grauis dissonantia contra rationem si Christus non subueniret proximo, tunc enim non solum esset culpa Philosophica contra rectam rationem, si per impossibile Christus, qua homo est, non ferret opem illi proximo, sed etiam Theologica contra Deum prohibentem dissonantiam illam contra rationem: omnis namque malitia Philosophica potest à Deo prohiberi, & actu prohibita est. At hoc intelligimus nomine præcepti in conscientia obligantis, neque aliter Theologi sentiunt de propriis præceptis: nam voluntas legislatoris cui non potest absque peccato non obtemperari, præceptum est. Imo aliqui putant naturalem legem aliud non esse, quam naturam rationalem quatenus est fundamentum totius honestatis actuum humanorum conuenientium naturæ rationali, & quatenus obiecta turpia sunt ipsi disconuenientia. Lex naturalis quid. Sic sentit P. Vasquez 1. 2. disp. 150. cap. 3. Modus tamen loquendi est vitandus, quia inde fieret non minus proprie habere Deum suam legem naturalem, quæ ipsum liget, & obliget, quam homines, quoniam & ipsi repugnet mendacium, quia est disconueniens suæ naturæ. Vbi aduertunt, qui P. Vasquez impugnant, nihil referre ad discrimen, quod voluntas Dei tanta polleat rectitudine vt non possit non conformari illi naturæ. Alij vero dictamen rationis vocant legem naturalem; quia illud dictamen prouenit à voluntate Dei constituente illicitum illud obiectum vt subest illi iudicio rationis. Videturque sumi hæc sententia ex Basil. homil. 12. in initio Prouerb. Damasceno lib. 4. cap. 23. de Fide cum ait: *Lex Dei mentem nostram intendens, eam ad se pertrahit conscientiamque nostram vellicat, quæ, & ipsa mentis nostræ lex dicitur.* Basil. Consentit Hieronymus Epist. 105. ad Algas. quæst. 8. Maximus tom. 5. Bibliot. centu. 5. cap. 13. Augustinus lib. 2. de serm. Domini in monte, Isidorus lib. 5. Etymol. cap. 2. Contra quam sententiam opponi potest illa dictamina rationis esse necessaria, & independentia ab omni voluntate etiam diuina, *vt Deus est colendus, parentes honorandi.* Verumque est posse inueniri dictamen rationis, quod non sit proprie lex; quia non consideratur Dei prohibitio. Deus tamen nequit non prohibere

ea

ea quæ de se mala sunt; erit tamen illud iudicium lex, quatenus exprimit voluntatem Dei prohibentis.

5. Confirmatio. Confirmatur; quoniam si Christus non coleret Matrem, quando esset contra rationem illam non honorare, aut illam contumelia afficeret non solum ageret contra rationem, sed peccatum Theologicum committeret, & culpam mortiferã, (quam culpam lethalem non agnoscunt aduersarij in al qua malitia pure Philosophica prout est præcise contra dictamen rectæ rationis,) immo aiunt quodlibet peccatum in Christo Domino fore mortiferum. At culpa illa Theologica, & peccatum mortiferum vt ipsi putant, est contra legem iuxta illud Augustini 22. contra Faustum cap. 27. *Peccatum est dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam*, vbi addit *legem æternam esse rationem, vel voluntatem Dei*. Vnde lib. 2. de Pec. merit & remis. cap. 16. nullum intelligi in creatura peccatum quin à Deo iubeatur, vt non sit. Et infra: *Quomodo non vetatur per Dei iustitiam si peccatum est*. Declaratur: Dictamen Christi Domini indicans quid sit per se malum pariter indicat esse contra voluntatem diuinam per quam displicet in illo obiecto tanquam malo: hoc autem est prohibere illud obiectum. Indeque illa contumelia esset offensiua Dei, & haberet quandam infinitatem communem aliis peccatis mortalibus, quæ verè à Deo sunt prohibita, & contineret virtualem contemptum Dei vt legislatoris. *August.*

6. Neque perceptibilis est causa cur diuina voluntas nequeat nouo titulo reddere disconueniens naturæ rationali illud obiectum, quod de se eidem naturæ intelligitur disconuenire. Et sic intelligi oportet Augustinum contra Faustum lib. 22. cap. 27. scribentem, *legem æternam esse diuinam rationem, vel voluntatem ordinem naturalem conseruari iubentem, perturbari vetantem*, & hac ratione culpa grandescit. Vnde dixit August. de vera relig. cap. 26. *legem prohibentem omnia commissa congeminare. Non enim simplex peccatum est, non solum malum, sed etiam vetitum admittere.*

7. Qualis sit, quodve obiectum respiciat voluntas legislatoris positiue præcipientis. Qualis autem sit voluntas præceptiua alicuius operis obligans in conscientia non difficilius explicatur in nostra sententia quam in quauis alia. Et iuxta ea quæ fusius alibi dixi asserendum est voluntate legislatoris positiue præcipientis aliquod opus complacere in aptitudine, quam de se habet carentia illius operis vt sit illicita, & tendit voluntas quadam efficacitate affectiua quæ explicatur per casum impossibilem, vt si per impossibile necessum esset de nouo aliquid efficere vt obiectum illud redderetur illicitum, actu efficeretur. Illa ergo operatio quæ prohibetur ex motiuo vt fiat opposita, quæ præcipitur, consideranda est vt apta fieri licita, vel illicita per complacentiam legislatoris erga aptitudinem illam, quam de se habet illa operatio vt sit illicita, & illa complacentia ex proprio modo tendendi, & efficacitate affectiua excludit complacentiam circa aptitudinem, quam habet operatio illa vt sit licita, (quoties illa operatio potest de se esse licita,) quia habet efficacitatem impedientem complacentiam erga operationem illam vt aptam esse licitam, & quamuis operatio sit talis vt nusquam possit esse licita, tamen illa affectiua efficacitas erga aptitudinem quam de se habet illa operatio vt sit illicita talis est naturæ ex suo modo tendendi, vt quamuis per impossibile illa operatio posset esse licita, excluderet complacentiam circa aptitudinem, quam haberet operatio illa vt esset licita. Posita vero voluntate illa prohibente modo nuper exposito operationem illam, operatio illa redditur illicita, quia ipsa erat obiectiuè tantæ malitiæ sub conditione quod esset in legislatore illa voluntas, ac proinde per voluntatem illam redditur obiectum talis; & tantæ turpitudinis dum non censetur lex cessare. Quare dum legislator præcipit aliquod opus, constituit illicitam carentiam operis ex affectu vt fiat opus illud. Dum vero non tam præcipit, quam directe prohibet opus aliquod constituit opus illud illicitum eo affectu vt non fiat, vt postea abundantius declarabitur.

Est tamen non modica difficultas in explicando qua ratione Christus, & Beati ligentur præceptis naturalibus negatiuis v.gr. non mentiendi. Etenim si negatur Christo Domino & reliquis Beatis concursus ad mendacium, non percipitur qua ratione præceptum obseruet, aut quo modo legislatoris imperium dirigere possit ad ipsius obseruantiam. Præceptum namque ideo iniungitur vt ratione illius moueatur subditus ad aliquid agendum, vel omittendum: si autem subdito negatur concursus, v.gr. ad mendacium, non apparet qua ratione moueri possit ipse ad carentiam mendacij. Deinde Christo & Beatis non est concedendus actus quo velint non mentiri. Quemadmodum neque in Deo admittitur actus, quo mentiri nolit. 8. Qualiter Christus & Beati præceptis naturalibus negatiuis ligentur.

Erit qui respondeat præceptum illud in Christo, & in Beatis efficere vt detestentur mendacium, & in illo displiceant secundum se propter rationem communem mendacij. Vnde ex vi illius affectus excluderent Christus, & reliqui Beati à se mendacium, si per impossibile foret ipsis possibile. Quare licet ipsis non sit concedendus actus, quo serio velint à se depellere mendacium; tamen ipsis est possibilis alius actus displicens in mendacio secundum se propter rationem communem mendacij; quia ratione cognitionis turpitudinis obiecti mouentur ad illud detestandum. Etenim Beati ratione visionis beatificæ mouentur ad detestanda peccata. Et quia Christus, ac reliqui Beati mouentur ad detestanda peccata non solum quia sunt contra rationem, sed quia displicent supremo legislatori, vt supremus legislator est, ideo dum sic displicent ipsis peccata, Deo obediunt; quia præcipitur ipsis talis detestatio, nimirum vt voluntarie habeant aliquem recessum à culpa. Sicut enim cognitio ipsius dissonantiæ ad rationem causat illam displicentiam, ita diuinum imperium, seu lex prohibens illam dissonantiam causat illam displicentiam: nam quemadmodum obligat consonantia cum natura rationali vt dissonantia declinetur, obligat etiam diuina lex. 9. Prima solutio.

Est tamen aliquantulum impedita hæc euasio; quoniam absque fundamento asseritur legem non mentiendi præcipere Beatis illam displicentiam erga mendacium: licet enim in mendacio secundum se displiceant; tamen habere illam actualem displicentiam de quauis culpa aliis possibili; non vero sibi, non est vnde monstretur esse sub præcepto. Et quamuis esset sub præcepto non pertineret ad legem vitandi in se mendacium, quia videt Beatus sibi esse impossibile mentiri, & solum esset displicentia in mendacio vt aliis possibili. Sic etiam Beatus gauderet de propria impossibilitate mentiendi, quod gaudium non caderet sub illo præcepto. Nam quamuis posset suspendere hoc gaudium, adhuc non violaret legem non mentiendi. 10. Impleta.

Secundo qui putant puram omissionem posse esse immediatum exercitium libertatis, consequenter dicent, dum pariter omissionem necessariam posse voluntariam esse aiunt, (licet plures hoc diffiteantur,) procedere à Christo, & aliis Beatis immediate puram omissionem mendacij necessariam ex vi cognitionis necessitantis ad ipsam, quæ ipsam omissionem reddit voluntariam, seu ab intrinseco cum cognitione sicut actus necessarius procedit voluntariè; & sicut pura omissio libera procedit immediate voluntarie. Verum hoc responsum 11.

non solum peccat quatenus supponit possibilitatem puræ omissionis immediate liberæ, sed etiam quia supponit omissionem necessariam esse immediate voluntariam, quod communiter respuunt etiam illi qui admittunt possibilitatem puræ omissionis liberæ, licèt iuxta ipsorum principia id non careat maxima difficultate vt suo loco expedemus. Concessis tamen gratis illis principiis adhuc difficilis est euasio. Etenim propter eandem rationem, quæ efficit ne Beatus per volitionem positiuam velit à se depellere mendacium, debet dici neque à seipso depellere voluntarie per omissionem tale mendacium. Sicut enim quia repræsentatur vt impossibile sibi mẽtiri, nequit habere illum conatum volitionis, ita neque habere potest illud voluntarium exercitium, vt pellatur mendacium; quia supponitur ratione visionis beatæ impossibilitas mentiendi. Deberent præterea iuxta responsionem istam procedere à Christo & beatis carentiæ omnium mendaciorum in specie; & indiuiduo, quæ per se sunt possibilia illi naturæ, quod est aperte falsum.

12. Hæc difficultas eodem modo procedit in Deo ipso; & in dictamine rationis independenter à præcepto, seu lege. Etenim certum est ideo Deum non posse mentiri, quia mendacium dissonat naturæ rationali: Ergo similiter ex vi diuinæ volũtatis potest obiectũ denuo constitui in ratione dissonantis naturæ rationali; hoc autem est genus quoddam legis prohibentis, licèt non sit lex præcipiens, illa enim, quæ præcipit eò tendit vt vi illius aliquid fiat; ea vero, quæ prohibet impedit actionẽ, quam optime potest impedire reddendo illã impossibilem, licet non moueat cognitio prohibitionis ad voluntariè omittendum, aliquemue actum positiuum eliciendum. Lex nãque prohibens non est per se præcipiẽs. sed impediens constituendo illicitum obiectũ independenter ab existentia alicuius actionis. Imo in hoc differunt lex præcipiẽs, ac prohibens, illa namque, quæ præcipit actionem aliquam prohibet actionem oppositam tali actioni ex affectu vt fiat opus, quod præcipitur: illa vero, quæ prohibet solummodo reddit illicitam illam actionem quam prohibet ex motiuo, & affectu vt non existat, non tamen tendit ad existentiam alicuius actionis, aut voluntariæ omissionis immediate procedentis à voluntate.

Quo differant inter se lex prohibens, & præcipiens.

13. Ex his absolute occurritur difficultati asserendo præceptum negatiuum non mentiendi non inclinare voluntatem Beati vt voluntariè se determinet ad non mentiẽdum; quia præceptum illud non impellit voluntatem subditi ad executionem carẽtiæ mendacij: sed est voluntas diuina, quæ reddit nouo titulo illicitum mendacium, sicuti ex natura sua est illicitum. Vnde sicut est impossibile Deo ipsi mendacium, quia ex natura sua est illicitum, ita nouo titulo redditur Christo Domino & Beatis impossibile mendacium, quia per diuinam voluntatem fit de nouo illicitum. Idem est si ponamus casum in quo Christo, aut Beatis prohibeatur actio de se honesta, quia licet illa de se sit possibilis, & licita secluso præcepto, tamen per ipsum præceptum negatiuum, seu prohibitionẽ redditur illicita, ac proinde impossibilis. Distinguendumque *est duplex* præceptum negatiuum, aliud quod præcipit ne fiat id quod prohibetur, & ita se habent cuncta præcepta negatiua respectu nostri, diciturque præcipere, ne fiat, quia inclinat subditum vt eliciat opus incompossibile cum opere prohibito: aliud vero quod proprie non tendit præcipiendo ne fiat opus illud, sed prohibendo, & cõstituendo opus illud illicitũ; quemadmodum mẽdacium natura sua intelligitur cõtra rationem antecedenter ad prohibitionem diuinam. Hoc genus præcepti negatiue dicitur lex pure prohibens, & nihil præcipiens.

Soluitur difficultas.

Præceptum negatiuum duplex.

Non esse de ratione præcepti negatiui prohibẽtis furtum. v. gr. præcipere vt detur aliquis actus impediens furtum facilè euinci potest: nam per actũ prauum potest quis vitare furtum absque violatione legis prohibentis furtum, & nihilominus neutiquã Deus vult vt homo eliciat vel actum bonum, vel prauũ impedientẽ furtum, quia nequit esse in Deo volitio tendens indeterminate in actum bonũ, vel malum vt late ostendam in proprio loco. Semper tamẽ præceptum negatiuũ respectu nostri inclinat vt vitemus actum illũ, quem prohibet. Præceptum vero negatiuũ. v. gr. non mentiendi, quod vocamus pure prohibens, & in aliqua significatione non est proprie præceptũ, tametsi lex negatiua sit, eo quod liget naturam rationalem efficiendo impossibilem illi naturæ actionem prohibitam, quia mala est, non inclinat subditum vt aliquid agat, vel voluntarie omittat, sed potius ostendit impossibilitatem obiecti, quia malum est respectu illius cognoscentis. Sic sciẽtia quam habet Deus de impossibilitate, seu repugnantia chimeræ non mouet vt velit illam non producere, quia sola illa scientia est impeditiua cuius vis decreti circa existentiam, aut non existentiã chimeræ, & scientia Dei de existentia vnionis hypostaticæ in humanitate Christi determinat Deum ne habeat decretum negandi, aut dandi illi humanitati concursum ad efficientiam actus praui. Ergo neque Deus post concessam visionem beatificam statuit denegare Beato concursum ad mendacium, quia scientia, quam Deus habet de impossibilitate mendacij ex suppositione visionis, præstat ne Deus habeat tale decretum. Quod etiam declarat exemplum nuper expositũ de scientia, quam habet Deus de mendacio vt sibi impossibili, quæ nullatenus mouet ad fugam mendacij. Ratio huius est, quia non omnis scientia mouet ad exercitium voluntatis, sed sicut datur scientia mouens, ita & retardans, seu auferens occasionem mouendi. Sicut scientia repræsentans Deo impossibilitatem chimeræ, nequit mouere Deum ad existentiam illius, vel ad statuendum illam non producere. 14.

Præceptum purè prohibens in aliqua significatione non est propriè præceptum.

Quando obiectum est de se impossibile, vt mendacium in natura Christi Domini, poterit (si error possit esse diuinitus in Christo) cognitio malitiæ mendacij dirigere propria directione ad fugã mendacij; quatenus si non cognosceret ipse Christus suam impossibilitatem ad mentiendum iam aliunde præexistentem, amaret carentiam mendacij, & necessitaret cognitio ad illum amorem, ac per consequens hoc præceptum in illa hypotesi haberet vim eliciendi actum illum. 15.

Si quis tamen contenderet præcepta negatiua naturalia non esse proprie præcepta respectu personæ impotentis peccare, non improbabiliter loqueretur, quia cum obiectũ illud ex propria sua quidditate intelligatur impossibile respectu illius personæ superfluum videtur vt à legislatore nouo titulo reddatur obiectum illud impossibile. Verum tamen est nouo titulo illud obiectum reddi impossibile ratione diuinæ legis, sic enim obiectum illud nonstituitur turpius. Idque confirmari potest, quoniam postquam Deus exegisset à Christo opus aliquod ratione dominij iurisdictionis, posset illud denuo exigere vt Dominus proprietatis. Similiterque postquã Deus simplici aliquo proposito efficaci aliquid statuisset, posset pro signo sequẽti superaddere fidelitatis promissionem, vt per duo illa decreta immobilia firmissimum solatium haberemus. Neque dubium mihi erit, quin concomitanter duplici illo titulo dominij proprietatis, & iurisdictionis potuerit Deus exigere à Christo operas, ita vt ex vtroque redderetur illicita ipsarum omissio. 16.

SECT. VI.

Sect. VI.

Ex potestate Christi promittendi aliquid alteri homini efficacax desumitur probatio: necnon ex potestate iurandi.

1. Nequeunt aduersarij ostendere subiectum incapax peccandi non esse præcepti capax, si possit ipsum promissiones elicere, quæ conscientiam ligent. At Christus potuit promittere alteri hominum, aut alicui Angelorum, & illa promissio in conscientia obligaret Christum, vt staret promissis. Præcipitque diuina lex vt eiusmodi promissiones adimpleantur. Neque solum potuit Christus promittere, sed etiam promissionem iuramento firmare, & vtrumque obligaret in conscientia ad impletionem promissi: ergo similiter Christus Dominus capax erat præcepti obligantis in conscientia. Præsertim cum diuina lex præcipiat ne violentur promissiones, aut iuramenta obligantia in conscientia.

2. Neque licebit negare Christum potentem fuisse promittere quidquam alicui hominum, vel Angelorum; quoniam Deus ipse capax est promissionis, & actu promisit gloriam merenti per promissionem, quæ in conscientia obligat; quatenus si per impossibile Deus non staret promissis esset infidelis, & peccaret. Additque promissio supra propositum quandam veluti voluntariam legem, quam sibi promittens imponit. Dices non fieri paritatem ex diuina promissione ad promissionem Christi, qua homo est, quoniam promissio diuina aliud non est, quam declaratio diuinæ voluntatis, & propositi; hoc enim satis est vt infallibiliter eueniat quod Deus asserit. Hanc tamen responsionem fusius dissieci in proprio loco, & breuiter refellitur; quoniam licet Deus per impossibile mutaret suum propositum iam declaratum non diceretur infidelis, sed inconstans. Neque intelligitur cur creatura possit habere propositum, cuius mutatio non sit infidelitas, sed inconstantia; Deus vero nequeat habere propositum etiam manifestatum, quod si per impossibile mutaretur, nullam argueret infidelitatem. Et quemadmodum præintellecta diuina promissione fidelitatis potest superuenire promissio Dei ex iustitia, ita præintellecto diuino proposito non erit cur accedere denuo nequeat promissio ex iustitia. Potestque Deus manifestare Petro propositum diuinum dandi beneficium aliquod Ioanni, quin tale propositum etiam vt manifestatum sit aliqua promissio respectu Petri. Quemadmodum si manifestet Petro propositum ipsum puniendi, non est promissio illa manifestatio propositi. Probabile tamen est casu quo Deus manifestet voluntatem suam Petro de conferendo ipsi aliquo beneficio talem manifestationem habere vim promissionis; quia est obligatio ex vi verborum Dei conformandi verba factis: nam verba Dei significant rem vt certo futuram, eo quod diuinum propositum sit de se inuariabile: hoc autem non accidit in humanis, quia nudi propositi verba solum significant animum præsentem vt certum; executionem vero ipsam vt dubiam. Etenim iuxta materiæ naturam verba significant; natura autem nostri propositi variabilis est; secus vero natura promissionis nostræ; hæc enim habet vim priuatæ legis ratione cuius vult promittens vt sibi nō liceat promissum non exequi, vt promissarius certus sit de executione futura. & verba significãt immobilitatẽ nostræ voluntatis ratione obligationis illi impositæ.

Propositum & promissio quo differant.

Deus stricta fidelitatis promissione se obligare potest.

3. Quidquid tamen hac in re senseris nostrum argumentũ erit firmum quoniam negari nequit Deo, ipsi possibile esse genus aliquod promissionis, quam si violaret peccaret, & ideo illa promissio illum obligat in conscientia: ergo & Christo Domino qua homo est possibilis est promissio obligans ipsum in conscientia. Ergo & potest ipsi iniungi præceptum, quod in conscientia obliget; quoniam eadem est ratio illius promissionis, & præcepti. Sicut enim promissio reddit illicitam carentiam actionis promissæ, ita & præceptum carentiam operis iuris iussi, & sicut intelligi potest promissio in conscientia obligans, absque propria comminatione culpæ, aut pœnæ, ita & concipi potest præceptum, quod in conscientia obliget absque comminatione culpæ, & pœnæ. Omnique promissioni obliganti in conscientiã adiungitur diuina lex præcipiens creato illi promissori vt promissis stet, & ideo erit peccatum contra Deum, si violetur illa promissio, & esset culpa contra Deum, quamuis Christus Dominus per impossibile promissionem illam violaret. Aiuntque plures Theologi promissionem erga homines nisi accedat diuina lex non obligare sub mortali, ac proinde, dum sub mortali Christum obligabat, tenebatur Christus in conscientia legi Dei.

De factoque Christus vt homo plura promisit. 4.
Etenim, qua iudex est promisit gloriam merentibus, & qua homo est, Iudex, & legifer noster, vt colligitur ex verbis Ioann. 5. *Potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est*, vt exponunt August. tract. 19 & 22. in Ioann. & lib. 20. de ciuit. Dei c. 6. ac lib. 1. de Trinit. cap. 13. Vigilius lib. 5. contra Eutych. Christum vt iudicem promisisse hominibus illa præmia, sumitur ex Cypriano lib. de opere, & eleemosyna in fine dicente: *Promeretur Christum iudicem*, & colligi potest ex verbis Pauli. *Quam reddet mihi Dominus in illa die iustus index*: nam de Christo, qui, vt homo iudex est possunt intelligi, & ex Luca cap. 22. 29. & 30. *Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum.* Promissio Christi etiam vt hominis fuit Matth. 19. quando dixerat Petrus: *Ecce nos reliquimus omnia, & secuti sumus te, quid ergo erit nobis*, & respondit ipse. *Amen dico vobis, quod vos qui secuti estis me, in regeneratione, cum sederit filius hominis in sede maiestatis suæ, sedebitis & vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel.* Addiditque generalẽ sententiã: *Quicunque reliquerit domum vel fratres, &c. centuplum accipiet, & vitã æternã possidebit.* Ipse est qui exiit primo mane conducere operarios, & conuentionem fecit cum eis. Ipse latroni promisit paradisum dicens: *Hodie mecum eris in paradiso.* Lege Augustinum Epist. 57. ad Dardanum in qua docet paradisum latroni promissum esse sinum Abrahæ, in quem post mortem descendit. Et sicut ipse vt iudex etiam in quantum homo præmia dispensat, ita oportuit vt antea promisisset illa. Ipse est qui Apocalyps. vltimo inquit: *Ecce venio cito, & merces mea mecum est, reddere vnicuique secundum opera sua.* Et Matth. 16. habetur *Filius hominis venturus est in gloria Patris sui cum Angelis suis, & tunc reddet vnicuique secundum opera sua.*

Plura Christus de facto promisit. *Ioann. 5.* *Luc. 30.* *Matth. 19* *Apoc. vlt.* *Matth. 16*

Neque existimo aliquos negasse Christum Dominum, etiam modo aliqua promittere matri suæ pro nobis impetranti, aut Beatos esse promissionis capaces; & posse viatoribus suum auxilium promittere. Angelusque Raphaël Tobiæ 5. promisit sanum ducere, & reducere filium dicens: *Ego sanum ducam & sanum tibi reducam filium tuum.* Maiorque non est difficultas in obligatione ipsorum ad standum promissis, quam in obligatione loquendi verum. 5.

Tobiæ 5.

Aliud se prodit simile argumentum valde efficax eo quod Christus Dominus non fuerit incapax iuramenti; inde namque fit non esse incapacem præcepti obligantis in conscientia; quoniam 6.

Christus D. iurare potuit.

iuramentum in conscientia obligat. Certum est Christum Dominum potuisse iurare, & nimium probabile est aliquando iurasse, & protulit verba quæ æquiualéter habent eandem vim ac iuramentum, & per se ipsum aliquando iurauit, quod in Christo satis erat ad iurandum, quia sic iurabat per rem maxime sanctam, & per veritatem infallibilem. Quod etiam aperte constat in Angelis Beatis: nam

Apoc. 10. ex Apocalyp. 10. constat Angelum Beatum iurasse

Daniel. 12 *Per viuentem in sæcula sæculorum*, similéque habetur Danielis 12. *Cum eleuasset dexteram, & sinistram suam in cœlum, & iurasset per viuentem in æternum, quia in tempus, & tempora, & dimidium temporis. Et cum completa fuerit dispersio manus populi sancti complebuntur vniuersa hæc.* Omneque iuramentum cadens in assertionem de futuro, etiamsi promissionem non supponat, præter obligationem dicendi verum de præsenti, quam includit, vel supponit, peculiarem inducit obligationem faciendi id quod iuratum est, & cogitur iurans rem exequi, quantum in ipso est. Sicut comminatio iurata per se loquendo obligat ex vi iuramenti.

Sect. VII.

Deducimus idem à paritate voti.

1. Licet aduersarij pro se arguant sumpta paritate à natura voti existimátes non oportuisse Christum obligari voto aliquo. Nos è contra censemus valde probabile esse Christum potuisse vouere, & actu emisisse votum. Quod etiam apertissime effringet impetum aduersariorum, si argumentum transferamus ad Deiparam, quam in via etiam peccare non potuisse admittunt aduersarij, & nihilominus emisit votum perpetuæ virginitatis; Ergo persona impeccabilis non est incapax voti, ac per consequens capax erit præcepti obligantis in conscientia; quia eadem est ratio voti, & præcepti, & adhuc lex diuina obligat adimplere votum, seu promissum Deo. Hæc instantia translata ad Deiparam nouo impetu confirmat, quæ sect. præcedenti adduximus de promissione facta etiam alteri homini, quis enim infirebitur potuisse Deiparam aliquid promittere non solum ex fidelitate, sed etiam ex iustitia, & etiam donare, quæ promissio, aut donatio inducit obligationem in conscientia non negandi promissum, aut non vtendi re donata inuito donatario.

Christus capax est voti.

2. Qui putant Christum emisisse votum, id confirmant ex verbis Psal. 21. *vota mea Domino reddam*, quoniam locus iste intelligitur de Christo, vt communiter obseruant interpretes cum Glossa, quibus non parum fauet Hieronymus ibi inquiens: *Vota Christi sunt natiuitas, vel passio, vel mysterium corporis, ac sanguinis eius.* Præsertim si Hieronymo associes Basilium, & Theodoretum, dum addunt votum id proprie significare promissionem. Eapropter non immerito Soarius tom. 2. in 3. p. disp. 28. sect. 2. affirmat esse probabile Christum in primo suæ conceptionis instanti voto se Deo consecrasse ad redimendos homines, & in hunc finem omnes actiones, ac passiones vitæ suæ voto obtulisse, & similiter nuncupasse votum perpetuæ virginitatis. Id tamen non omnino affirmat, ne nouam, & incertam cogitationem asseruisse videatur. Illi tamen est indubitatum Christum non obstante diuinitate personæ fuisse voti capacem, & obligationis inde subortæ, sicut se poterat obligare homini per veram promissionem. Similiter statuit vt certum votum non tantum fuisse possibile Christo, verum etiam non fuisse indecens, minusve conueniens, vti non erat indecens habere præceptum, aut orare, vel sacrificium offerre. Putatque sibi nó refragari S. Thomam. Idemque repetit. tom. 2. de religione lib. 3. c. 1. & late prosequitur.

An Christus de facto votũ emiserit.

Difficileque est reddere rationem cur Deus sit capax promittendi aliquid Christo, Christus vero non sit capax aliquid promittendi Deo, aut cur Christus possit promittere homini, non auté Deo. Neque sufficit respondere promissionem Deo factam esse ad firmãdam voluntatem in bono, & non potuisse Christum vouere, quia independenter à voto habebat voluntatem firmatam in bono. Non valet, inquam, hæc responsio; quoniam solum ostẽdit voluntatem omnino firmatam in bono, & impotentem peccare, non elicere votum congrue, quia per obligationem illam aufertur laudabilitas operis promissi: secus vero si in potestate vouentis sit obtinere dispensationem voti: tunc enim adueniet votum ad aliqualiter firmandam voluntatem in bono, nimirũ in elicientia operis promissi, quanuis physice loquendo potuisset Christus obtinere dispensationem præcepti: etenim Deus specialiter sibi complacuit in adimpletione voti absque petitione dispensationis, & illa specialis diuina cóplacẽtia nouo titulo necessitabat moraliter Christum ad executionem rei Deo promissæ, & non petendam dispensationem. Iuxta hanc doctrinam intelligẽdus videtur S. Tho. 2. 2. q. 88. art. 4. ad 3. pronũcians nihil vouisse Christum, quoniam habebat voluntatem omnino firmatam in bono, loquebatur namque de voto non præsupponente infallibilitatem futuræ dispensationis, quoties à Christo peteretur, seu de voto omnino absoluto per se præscindẽte à dispensatione vt infallibiliter futura. Sic etiam componimus plura quibus frequenter probatur non potuisse Christum vouere, quia scilicet votum necessarium est vltra propositum vt addat firmitatem in bono, & immobilitatem prout in homine reperiri potest: etenim fatemur illud votum à Christo Domino emissum aliquam addere firmitatem in bono, licet non sit votum, quod addat firmitatem ad non peccandum. 6.

Qualiter voluntas Christi per votum firmetur in bono.

Explicantur D. Thomæ testimonia, quæ Christũ incapacem voti facere videntur.

Inde infert Soarius voluntaté omnino firmatam in bono qualis est diuina non posse habere specialem promissioné distinctam à proposito, & simplici assertione, quia ex vi diuini propositi firmatur diuina volũtas ad talem actionem. Ita sentit author ille in relect. de libert. diuina, sect. 2. à n. 15. Attamé licet Christus vouere non potuisset, negandum non esset Deum potuisse habere obligationem distinctam à proposito: quia scilicet per Dei promissioné creatura: si promissio sit ex iustitia, potest acquirere ius maxime ab ipsa æstimabile, & promissio fidelitatis aliquod etiam tribuit ius latum, ratione cuius Deus specialiter constituitur debitor, quod merito æstimatur à creaturâ. At Deus votum sibi factum non æstimat nisi propter firmandam nostram voluntaté in bono: quoniam promissio tendit ad vnũ è duobus, vel ad vtrumque simul, nempe ad firmandam voluntatem in gratiam promissarij, vel ad tribuendum ius ipsi promissario, & quia Deus omnes operationes Christi habebat sub perfectissimo dominio, ideo non censetur acceptare nouum, & longe inferius ius consurgens ex promissione, si præcise sistat in adquisitione noui iuris. & nõ firmetur amplius voluntas in bono. Hac de causa non acceptat Deus promissioné rei indifferẽtis, quia per ipsã non firmatur volũtas promittẽtis in bono. Neque negari potest eum, qui posset variis titulis exigere aliqua opera vt debita ex iustitia, & nihilominus statuit illa nó petere, nó æstimare adquisitioné noui iuris inferioris, si præcise sistatur in acquisitione noui iuris. 7.

Potest Deus habere specialem promissionem distinctam à proposito.

ris. Sicut si deberes Petro centum ex iustitia, & promittas ex fidelitate soluere debitum illud, non æstimaret Petrus hanc tuam promissionem, nisi tua voluntas per ipsam magis firmaretur in bono, quam antea.

8. Deipara physice impeccabilis fuit. Christum fuisse voti capacem non obstante in capacitate violandi votum probatur ex Deipara, quæ, vt mox dicam neque potentiam physicam habebat ad peccandum, quamuis ligata esset voto perpetuæ virginitatis. Impeccabilitatem Deiparæ significat S. Thom. 1. p. quæst. 100. art. 2. inquiens: *Ex hoc enim creatura rationalis in iustitia confirmatur, quod efficitur Beata per apertam Dei visionem, cui viso non potest non inhærere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, à quâ nullus potest auerti, cum nihil desideretur, & ametur nisi sub ratione boni, & hoc dico secundum legem communem, quia ex aliquo priuilegio secus accidere videtur, sicut creditur de Virgine Matre Dei.* Quibus verbis significauit Aquinas firmitatem in gratia, quam soli Deiparæ tribuit non esse communem aliis confirmatis in gratia, sed longe superiorem, ac maxime affinem illi quam habent Beati. Hoc tamen existimat Deiparæ contigisse post conceptionem Filij Dei, & nihilominus adhuc post conceptionem Filij Dei tenebatur voto Virginitatis. Ergo stat recte impeccabilitas cum capacitate, & obligatione voti: ergo etiam componi poterit impeccabilitas cum capacitate præcepti obligantis in conscientia. Virginis impeccabilitatem docuit Albertus Magnus in suo Mar. cap. 197. nam inter alia priuilegia Deiparæ hoc recenset his verbis: *Ad summam puritatem, quæ sub Deo potest intelligi reducitur immunitas peccati, impossibilitas etiam peccandi est summa appropinquatio ad puritatem Dei, & sic etiam ad puritatem in summo reducitur.* Et cap. 175. *Quarto modo dicitur non posse peccare id, quod habet coniunctionem ad naturam inuertibilem per medium, quod secundum naturam suam in se quidem est separabile: sed tamen quia omnino est separatum à contrario repugnante vel resistente, vel impediente, propterea in tali subiecto est inseparabile in summo. Hoc modo dicitur B. Virgo non posse peccare.*

S. Thom.

Alb. Mag.

9. Sæpe in via diuinam essentiam clarè vidit. Verissimum etiam est Deiparam aliquoties in via vidisse diuinam essentiam, & consequenter pro tempore illo erat impeccabilis, & adhuc obstricta erat voto perpetuæ virginitatis, adeò vt si per impossibile habuisset tunc voluntatem postea nubendi peccaret. Ergo impeccabilitas non reddit subiectum voti incapax, ac proinde neque præcepti. Porrò Deiparam aliquoties in via vidisse clare essentiam Dei est opinio communiter recepta inter Modernos post Rupertum lib. 3. in Cant. Antoninum 4. part. tit. 15. cap. 17. §. 1. Bernardinum Senensem tom. 2. serm. 51. art. 1. cap. 2. Albertum in Mariali cap. 132. & alibi non semel, Dionysium Carthusianum in Dionysium de cœlesti Hierarchia art. 18. & iuxta Bernardi Canonem ab omnibus commendatum in Epist. ad Lugdunenses. *Quod itaque vel paucis mortalium constat esse collatum, fas certe non est suspicari tantæ Virgini esse negatum, per quam omnis mortalitas emersit ad lucem.* At ex expressa sententia Augustini, & S. Thom. Moyses, & Paulus in hac vita Deum intuitiuè cognouerunt. Quod de Paulo docet Mag. sentent. 2. ad Corinth. 12. & Hugo Cardinalis ibidem aliique innumeri.

Bernard.

* * *

Sect. VIII.

Postrema probatio possibilitatis illius præcepti obligantis Christum in conscientia.

VLtimo stabilitur assertum ad hominem; quoniam aduersarij supponunt præfinitionem diuinam absolutam, & efficacem, operationum Christi Domini antecedenter reuelatam ipsi ita obligare Christum in conscientia, vt si per impossibile opponeretur illi præfinitioni reuelatæ, & vellet fieri oppositum, peccaret, & esset pœna dignus; quia sic conaretur frustrare voluntatem diuinam efficacem, & induceret destructionem Dei. Aiunt tamen, quia ea præfinitio reuelata reuelatione simpliciter antecedenti, humanæ efficeret libertati ad oppositum, ideo non comminaretur proprie culpam, aut pœnam. Admittunt ergo à voluntate diuina posse prouenire aliquam obligationem in conscientia respectu Christi absque comminatione culpæ, aut pœnæ: igitur non est cur recusent admittere præceptum in conscientia obligans quin comminetur culpam & pœnam; quoniam sicut ex vi illius præfinitionis reuelatæ oritur obligatio illa in conscientia absque comminatione prædicta, ita ex lege seu præcepto exoriri potest non dissimilis obligatio. Potest namque per voluntatem legislatoris prohiberi Christo Domino, vel alteri Beatorum aliqua actio; prohibere namque non est formaliter comminari, sed obiectum reddere illicitum. Quemadmodum per reuelationem illam præfinitionis redditur illicita operatio opposita. Neque authores oppositæ opinionis aliquo fundamento ostendunt separari non posse præceptum obligans in conscientia ab illa comminatione culpæ, aut pœnæ, sicuti in præfinitione illa, prædicto modo reuelata separatur obligatio in conscientia à comminatione illa culpæ, & pœnæ. 1.

Aiunt significationem præcepti pro directiuo tantum obligante in conscientia absque comminatione culpæ, & pœnæ esse inusitatam; quoniam coërciua vis est de ratione præcepti iuxta communem Doctorum sensum. Verum isti in multis peccant quoniam primo examinare oportebat an possibile esset præceptum directiuum non coërcitiuum non enim ostendunt repugnantiam huius præcepti; & admissa possibilitate illius, ita commode intelliguntur Scripturæ; nam quidditas præcepti proprie sumpti intelligitur si vim habeat ex modo præcipiendi obligandi in conscientia. Falso etiam dicitur communem Theologorum sensum non admittere præceptum pure directiuum: nam potius commune est Theologis & iurisperitis distinguere in lege vim directiuam à coactiua, & ideo communis, constansque sententia tenet Principem, seu legislatorem tam ciuilem, quam Ecclesiasticum teneri obseruare suas leges quando materia communis, & eiusdem rationis est in ipso: & in cap. iustum est. d. 9. dicitur *Principem teneri suis legibus*, & in c. *Non liceat Papæ* 12. q. 1. Pontifex legem fert, quæ expressis verbis comprehendit ipsum, & obligat in conscientia, licet lex non obliget Principem quoad vim coactiuam, vt docet S. Thom. 1 2. q. 96. art. 5. ad 3. & ita exponit legem Princeps. ff. de leg. vbi Princeps dicitur esse solutus legibus, quia licet ipse ferat legem voluntarie, nequit sibi imponere pœnam, quia pœna fertur in inuitum & licet simpliciter sit reus pœnæ apud Deum; non ab ipso respectu sui imponitur obligatio in conscientia, quin ab ipso imponatur pœna, nam coactio ex genere suo petit distinctionē iure agens

2. Euasio.

Eluditur.

Datur præceptum pure directiuum.

 inferens

inferens coactionẽ,& qui illã patitur. Quare non est cur separari nequeat in lege vis directiua, à vi coactiua,& ideo leges ciuiles iustæ licet obligẽt clericos quoad vim directiuã, non comprehendunt illos quoad vim coactiuam. Et ideo negant Theologi impossibile esse aliquem teneri præceptis alicuius à quo non possit cogi per pœnam, aut puniri, si inobediens sit. Redduntque rationem, quia potest separari vis directiua à coactiua.

3. Vis coactiua legis separabilis est à directiua.

Neque distinctionem illam inter vim directiuam, & coactiuam, & separationem vnius ab alia, negarunt Theologi, licet putauerint nonnulli vim directiuam absque coactiua esse valde infirmam, & inefficacem, & quando separantur esse adeo infirmam vt non sufficiat ad obligationem sub mortali. Et ideo Caietanus tom. 2. Opusc. tract. 23. q. 2. & cum illo Sotus lib. 10. de iustitia q. 5. art. vltimo in fine docuerunt religiosum factum Episcopũ non peccare mortifere, quamuis violet præcepta religionis distincta à tribus votis, licet ea sint vt ante Episcopatum obligent sub mortali; quoniam Episcopus non obligatur illis præceptis quoad vim coactiuam, sed tantum quoad directiuam. Verum vim directiuam sufficere, ad obligandum sub mortali tenet communis,& vera sententia. Et licet nonnulli existimauerint non posse separari vim directiuam à coactiua, hæc tamen cogitatio est singularissima, licet solum loquebatur de legibus impositis potentibus illas violare.

4. Prima obiectio.

At obiiciunt aduersarij. Præceptum obligans in cõscientia est obligans sub peccato: At obligare sub peccato aliud non est, quam obligare sub merito, & dignitate pœnæ: dignitas autem pœnæ repugnat, cui pœna repugnat: Ergo cum repugnet Christo Domino præceptum comminatorium pœnæ, absolute ipsi repugnat præceptum directiuum obligans in conscientia. Hæc obiectio non difficilem habet instantiam in prædefinitione illa antecedenter reuelata, quam (vt supra dixi) existimant obligare in conscientia, absque communicatione pœnæ. Neque difficilius est directe respondere præceptum obligans in conscientia obligare sub merito & dignitate pœnæ casu quo violaretur præceptum ipsum; potest tamen esse impossibilis illa transgressio præcepti, & tunc præceptum dicitur obligare in conscientia, quia ita constituit illicitam omissionem rei præcepiæ vt si per impossibile omitteretur redderet hominem illum dignum pœna.

Soluitur.

5. Secunda.

Opponunt secundo. Poterat absolute Christus non mori: Ergo non fuit illi iniustum proprium præceptum obligans in conscientia de subeunda morte; quoniam non mori esset peccatum, quod Christo Domino repugnat. Antecedens ex illis verbis Ioan. 10. v. 18. *Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eam à me ipso, & potestatem habeo ponendi eam, & potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi à Patre meo.* & Matth. 27. v. 53. *An putas quia non possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum:* nam vtrobique ostenditur potestas vitandæ mortis. Respondetur optime componi hæc duo, nimirum præceptum obligans in conscientia ad non impediendam mortem, & potestas vitandæ mortis per petitionem dispensationis præcepti, vt postea in disp. 61. latè dicetur.

Ioan. 10.

Infirmatur.

6. Tertia.

Tertio obiicitur Nomine præcepti impositi Christo Domino aliud non intelligebatur, quam beneplacitum Patris: Ergo ex præcepto iniuncto Christo de morte non recusanda non colligitur Christum esse capacem præcepti obligantis in conscientia: igitur ex testimoniis sacrarum litterarum, quibus ostendimus Christum habuisse præceptum non declinandi mortem, vt per ipsam nos redimeret, non licet inferre impositum illi fuisse præceptum obligans in conscientia, sed potius nomine præcepti, aut mandati intelligi debet consilium diuini beneplaciti. Antecedens probatur ex Act. 4. v. 27. *Conuenerunt enim vere in ciuitate ista aduersus sanctum puerum tuum Iesum, quem vnxisti Herodes, & Pontius Pilatus cum gentibus, & populis Israel facere quæ manus tua, & consilium tuum decreuerunt fieri.* Respondetur facile præceptum, & beneplacitum Patris impulisse Christum vt seipsum offerret pro nostris peccatis. Maioremque necessitatem moralem causabat in Christo beneplacitum Patris, quam præceptum prout præcisè reddebat illicitam carẽtiam acceptionis; quoniam si consilium, & Dei beneplacitum non obstaret facillime posset Christus petere, & obtinere dispensationem præcepti, vt postea latius dicam. Act. 4.

Diluitur.

Quarto obiicitur, Christus mandatum appellat respectu sui voluntatem Patris non obligantem in conscientia: Ergo licet Christus dixerit se accepisse à Patre mandatum moriendi pro hominibus non debent verba illa intelligi de præcepto proprio, & obligante in conscientia. Antecedens ex Ioan. 12. v. 49. *Quia ego ex meipso locutus sum nihil, ipse mihi mandatum dedit quid dicam, & quid loquar;* quæ verba non significant Christum habuisse præceptum obligans in conscientia de omnibus, quæ dixit, & locutus est. Neque probanda videtur restrictio P. Bernal disp. 57. sect. 5. n.... limitantis hoc Christi assertum in sermonem, quem immediate præmiserat de sua diuinitate, & affirmantis impositum fuisse præceptum obligatorium in conscientia de pronunciando sermone illo. Non, inquam, videtur idonea hæc restrictio; quoniam verba illa Christi: *A meipso locutus sum nihil,* nimis generalia sunt, tametsi in speciali illa occasione sint prolata. Vnde ita cõmuniter vsurpãtur ab interpretibus sacræ pag. quorum communis consensus (aiunt aduersarij) supponit illud mandatum non obligasse in conscientia. 7. Quartu.

Ioan. 12.

Attingit obiectio nonnulla, quæ non parum recedunt à vero: non enim supponit communis consensus interpretum sacrarum litterarum non omnia illa fuisse Christo Domino præcepta: quoniam potius noster Maldonatus putat ex illo loco manifeste probari Christo fuisse præcepta omnia, quæ gessit in hac vita; quia cum dicat se nihil loqui nisi ex præcepto Patris, pariter indicat se nihil facere nisi ex ipsius præcepto; quoniam ex minore subauditur maius. Neque aliter Barradas tom. 4. lib. 4. c. 6. exponens prædictum locum docet imposita fuisse Christo Domino præcepta faciendi cuncta attinentia ad hominum salutem, Deique gloriam, quoniam vita Christi perpetua quædam fuit obediẽtia, adeo vt non solum operaretur, verum & loqueretur ex obedientia, & ita exponit verba Pauli ad Philipp. 2. *Factus obediens vsque ad mortem*, id est toto vitæ cursu vsque ad crucem. Neque pro contraria sententia aliquem allegat. Probabile etiam est non omnia Christũ fecisse ex præcepto, licet semper ex Patris præcepto locutus fuerit Iudæis ea quæ ad salutem ipsorum publice docuit, & ita congruam habent expositionem verba illa Ioan. 20. Alij præter citatos aiunt à Patre præscripta fuisse Christo omnia sua opera sicut Exodi 25. præscripsit Moysi confectionem tabernaculi; atqui huic hanc præscripsit cum omnibus circunstantiis, ergo similiter Christo præscripsit vitam suam cum omnibus circunstantiis. Hoc tamen solum probat Christum in tota vita non discrepasse à diuino beneplacito; non tamen opus erat vt omnia ageret ex præcepto. 8. Infringitur.

An Christo impositum fuerit præceptum de omnibus quæ gessit in carne.

Postremo

9. Quinta. Postremo obiiciunt, non erat Christus Dominus capax præcepti comminantis culpam, & pœnam: ergo non potuit aliquid facere ex præcepto obligante in conscientia antecedens probant late, (vt postea consequentiam ostendant,) variis argumentis. Primo arguunt quoniam Christo repugnat culpa, & pœna proprij delicti: ergo & præceptum comminatorium culpæ, & pœnæ; nam comminatio mali chimerici est chimera, saltem vt à Deo comminante; nam vera mali comminatio est voluntas efficax mali infligendi sub conditione possibili: nam comminatio sub conditione impossibili videtur fatua. Ratio huius est, quia comminatio additur vt metu mali perpetrandi, siue incurrendi per legis violationem, vitetur illa transgressio: at nullus esset huiusmodi metus supposito cui essentialiter repugnat transgressio legis. Neque Deus serio intendit efficaciter per actus conditionatos suæ voluntatis, quod per efficientiam suæ omnipotentiæ causare nequit. Consequentiã, nimirum Christum esse incapacem præcepti obligantis in conscientia, si non possit illi iniungi præceptum comminatorium culpæ, & pœnæ, non aliter probant, quam asserentes aliud genus præcepti obligantis in conscientiã præter comminatorium culpæ, & pœnæ esse chimaricum; quia illud præceptum respectu Christi solum erit voluntas reddendi illicitos oppositos actus, aut omissiones: hæc autem voluntas videtur chimerica respectu Christi, nullus namque actus ipsius potest reddi peccaminosus, neque potest velle Deus vt si à Christo fiat euadat peccaminosus, dignusque pœna: ergo nullum est possibile præceptum respectu Christi obligans in conscientia.

10. Christo repugnat præceptũ comminatorium culpæ & pœnæ. Respondetur respectu Christi non esse possibile præceptum comminatorium culpæ, aut pœnæ, esse tamen de facto præceptum obligans in conscientia; quoniam voluntas Dei potest reddere illicitam, & consequenter impossibilem operationem Christi. Quod vel ex eo fit conspicuum; quoniam Deus ratione suæ promissionis reddit illicitum, & consequenter impossibilem actum diuinum, qui alioqui seclusâ promissione esset licitus: etenim si Deus non promisisset dare v. gr. gloriam merenti, posset honestissime illam merenti denegare; at vero positâ promissione si haberet illum actum denegantem gloriam merenti, qui posset in alio euentu, & deficiente promissione licere, peccaret, siue contra rationem vellet. Quod igitur diuina promissio præstat respectu Dei, efficit præceptum respectu Christi: nam & promissio diuina dum obligat vult vt Deo ipsi non liceat voluntas illa per quam denegaretur promissum, & voluntas diuina condonans peccatum vult vt Deo ipsi non liceat exigere satisfactionem, aut odio habere peccatorem titulo illius iniuriæ. Quod si Deus rem eandem duplici titulo promittat nimirum ex fidelitate, & ex iustitia, ex vtroque reddit illicitam voluntatem denegandi rem promissam. Idem declaratur rursus in casu in quo Deus, vt potest exigat à Christo operas ratione dominij proprietatis, nam omissio illarum redderetur illicita, & consequenter impossibilis. Quod adhuc instatur in præfinitione efficaci omnino antecedenter reuelata Christo Domino, quam aiunt aduersarij obligare in conscientia: nam si potest aliqua diuina volitio imponere in actu exercito obligationem in conscientia Christo Domino, non erit cur alia in actu signato imponat similem obligationem. Et potest in actu signato reddi à culpa operatio Christi illicita, & consequenter impossibilis, sicut in actu exercito reddi posse non infitentur aduersarij.

Disput. LXXIV.

Num præceptum obligans Christum redimere genus humanum per crucem fuerit naturale.



Vpponimvs habuisse Christum proprium præceptum redimendi genus humanum per passionem & crucem, & inquirimus an tale præceptum fuerit mere positiuum, vel omnino naturale, vel potius vtrumque præceptum interuenerit.

Sect. I.

Afferuntur fundamenta, quæ probant ex præcepto naturali debuisse Christum ita redimere genus humanum.

1. Non parum propendet P. Soarez hic disp. 43. sect. 2. cum aliis multis vt affirmet hoc præceptum fuisse naturale, neque soluit argumenta, quæ fecerat pro hac parte; sed potius resoluit facile intelligi vtrumque præceptum positiuum, & naturale in tam grandi negotio interuenisse. Consentit Barradas tom. 4. lib. 4. cap. 6. in fine. Mouetur hic, quia cum naturalis lex præcipiat offerre neci temporalem vitam pro salute hominum spirituali, necesse est vt Christus naturali lege fuerit obstrictus ad mortem subeundam: quoniam crucem subire erat necessarium vt humanum genus seruaretur iuxta illud Isai. 53. *Si posuerit pro peccato animam suam videbit semen longæuum*, vbi significatur nos per Christum minime redimendos ni per passionem, & crucem. Probat idem P. Konich disp. 22. dub. 2. num. 11. quia licet corporalis vita Christi ob excellentiam personæ infinitæ videatur esse maius bonum, plurisque æstimandum, quam spiritualis vita reliquorum hominum; tamen quia ad nostram redemptionem opus non erat vitam corporalem perpetuo amittere, sed dumtaxat pro tempore exiguo, non erat cur Christus non teneretur naturali lege charitatis pro breui illo tempore temporalem vitam perdere, quam confestim cum ingenti gloria erat recuperaturus. Confirmat; quoniam in negotio illo nostræ redemptionis non solum agebat de auertendis nostris incommodis, ac procurandis commodis, sed de gloria Dei promouenda, quæ per Christi mortem, & nostram redemptionem maxime erat augenda. Ergo cum Christus non adeo ingenti incommodo proprio, si comparetur cum æterna hominum damnatione, potuerit Dei gloriam adeo promouere, & nobis præstare tam grande bonum spirituale, non est cur non intelligatur obligatus lege charitatis ad ita Dei gloriam promouendam, & nostram salutem procurandam. Primum. Isai. 53. Secundum.

2. Notat Soarius dupliciter posse intelligi Deum imposuisse Christo hanc obligationem. Primo præcipiendo illi directe vt ita nos redimeret per passionem, & mortem suam. Secundò reuelando Christo hoc esse medium necessarium ad salutem humani generis; quoniam decreuerat Deus aliam satisfactionem non acceptare. Quo posteriore ait independenter à quouis alio præcepto Christum teneri lege charitatis sustinere passionem, & mortem; quoniam

quoniam lex charitatis obligat ad ponendam corporalem vitam pro salute spirituali proximi, & multo magis obligat ad ponendam illam pro spirituali salute totius humani generis. Neque dissentit Ragusa tom. 2. disput. 14. propè medium, vbi supponit propositionem obiecti, nimirum non aliter redimendum genus humanum nisi per mortem Christi, obligare Christum lege charitatis ad subeundam mortem vt occurreret extremæ indigentiæ spirituali. Vbi bene aduertit sic non tolli præceptum, sed solum variari, vt non sit diuinū positiuū, sed diuinum naturale, non obligans omnino absolute, & simpliciter, vt pleraque naturalia præcepta quoniā Christi mors de se non habebat necessariam connexionem cum nostra redemptione, sed solum modo ex suppositione diuini decreti nolentis alio modo homines saluos facere.

3. Tertium. Confirmari hæc possunt ex verbis Matth. 26. *Si non potest hic calix transire*, &c. *fiat voluntas tua*; nam significatur necessitas orta ex obiecto, & natura rei, posito diuino decreto de non saluandis aliter hominibus nisi hoc rigore iustitiæ seruato in tali persona. Negandum tamen non est præceptum positiuum distinctum ab illo naturali: nam quemadmodum & alia quæ spectabant ad nostram redemptionem illi fuerunt iniuncta per præceptum distinctum à naturali, vt cum Deuteronom. 18. de Christo legimus: *Ponam verba mea in ore eius, & loquetur, quæ præcepero ei* & Ioan. 12. *Qui misit me Pater, ipse mandatum mihi dedit, quid dicam, & quid loquar*. Eodemque modo loquitur Christus de præcepto sibi à Patre iniuncto de redimendis hominibus per passionem, & crucem.

Timott. 26. *Deutro. 18* *Ioan. 12.*

Eidem cogitationi non parum fauet Bernal. disp. 57. sect. 4. à num. vbi statuit casu quo Deus decreuisset non alio modo humanum genus redimere, quam per mortem Christi, habiturum, Christum naturale præceptum non recusandi mortem pro salute nostra; nam & lege misericordiæ teneretur nos liberare à summa miseria, & charitatis legere obstringeretur ad expediendam nobis viam ad summam fælicitatem, & offerre corporalem vitam pro vita spirituali totius mundi. Additque lege iustitiæ teneri compēsare iniurias adeo graues Deo illatas. Probat assumptum; quoniam si Christus vt homo sciret casu quo ipse non moreretur pro hominibus lapsuros homines in grauia scelera, cum potestate tamen illa abolendi, adhuc ex omnibus illis tribus virtutibus commemoratis naturaliter obligaretur Christus, qua homo est ad offerendam propriam vitam, ne homines illa crimina, seu peccata in Deum committerent, diuinamque amitterent amicitiam. Ergo à fortiori post omnium hominum ruinam, nulloque suppetente remedio præter mortem Christus, tenetur Christi se neci offerre ne illa damna irreparabilia remanerent.

Quartum. 3

4. Dices vitam Christi esse æstimabiliorem salute hominum, & ideo non debuisse Christum illam profundere pro nostra redemptione. Sed contra obiicitur, quoniam Christus non se obtulit morti nisi iussus, & ex beneplacito Patris, ac proinde non esset cur non teneretur profundere maius bonum pro minori. Vnde concludit, quamuis Christus in posito euentu non esset recuperaturus corporalem vitam, non ideo fore liberum ab obligatione moriendi, quoniam adducta fundamenta (inquit ille) hoc totum persuadent. Hæc tamen inefficacia videntur. Quod enim non se obtulerit morti nisi ex obedientia, & beneplacito Patris non probat Christum charitatis lege, misericordiæ, & iustitiæ teneri vitam profundere pro salute nostra, sed solum licite potuisse illam offerre pro nostris peccatis. Reliqua vero, quæ attinguntur ibi postea in examen vocanda sunt.

Demum hanc sententiam firmat Bernal, quoniā videtur intrinsece malum, quod homo hominem liberare potens è summa miseria, & æterna peccati labe illum non eripiat à tanto malo: Ergo sicut nequit Deus dare libertatem iudicandi licite contra dictamen luminis naturalis, ita nec puniendi humanum genus carentia æternæ redemptionis. Fide credimus posse Deum ratione sui supremi dominij non impedire culpas hominum, neque illos eripere à noxis iam contractis: non est igitur cur admittamus hanc potestatem posse Christo, vt homini communicari. Indeque impugnat rationem Petri Hurtado asserentis ideo Christum non teneri pro nobis mori, quia fuit constitutus à Deo iudex viuorum, & mortuorum, reiicitque illud fundamentum, quoniam si Christo Domino communicata esset potestas eripiendi hominem à summa æternaque miseria peccati absque obligatione aliqua illum liberandi, quia Christus constitutus est iudex viuorum, & mortuorum; etiam purus homo, quamuis posset ab omni illa miseria liberare genus humanum, posset non teneri ad illum eripiendum à tanto malo; nam purus homo constitui posset à Deo iudex viuorum, & mortuorum, vt per se videtur conspicuum. Indeque colligit ratiocinatione illa Petri Hurtadij non extolli excellentiam Christi, id namque quod Christo tribuit ratione cuius non teneretur redimere genus humanum potuisset in puro homine reperiri. 5. Quintum.

Si autem obiicias hoc naturale præceptum subeundæ mortis pro nostra reconciliatione lædere Christi libertatem, respondebunt adhuc permanere potuisse libertatem sufficientem ad redemptionem nostram; quia non erat naturale præceptum moriendi ex hoc motiuo, nimirum charitatis aut obedientiæ, sed ex honesto motiuo, quod ipse vellet. Neque habebat naturale præceptum acceptandi mortem cum tanta intensione, vel per actum secundùm suam substantiam tanti conatus. Communiterque præcepta solum præcipiunt rei substantiam, quin præscribant finem, & modum operandi, quod etiam cernere sit in præceptis naturalibus; nam & si quis diuina lege naturali teneatur aliquando Deum orare, aut eleemosynam facere, non tenetur id facere ex motiuo religionis, aut charitatis, siue misericordiæ, vel cum tanta intensione, aut conatu. 6. Qualiter autores huius sententiæ componant libertatem Christi cum præcepto naturali.

Sed rursus oppones id non sufficere vt Christus pro nobis libere & meritorie dicatur, mortuus, quia licet posset non mori ex hoc motiuo, cum tanta intensione, vel conatu tamen non poterat non mori Sicut licet libere habeas determinatum corporis situm, nempe sedere, stare, cubare, quia tamen nequis non habere aliquem situm ideo non est tibi simpliciter liberum habere situm, sed talem situm. Et ratio à priori est quia Christus non posset mortem non acceptare. 7.

Responderi posset non habuisse Christum naturale præceptum moriendi tali tempore, & ipsum eligisse tempus cum potuisset mortem differre, & ideo non solum habuisse libertatem quoad circumstantias mortis, sed etiam quoad substantiam, quoniam illa mortis acceleratio est quoad substantiam profundere vitam pro nobis: omnes namque necessitatem habemus moriendi, & nihilominus Martyr dicitur mereri quoad substantiam mortis, quia voluntarie se offert acceleratæ morti. Declarati potest quoniam si quis certo sciret se post annum moriturum, & ante tempus illud data occasione anticiparet tempus mortis per martyrium, iste esset vere 8.

Martyr

Martyr, & diceretur promeruisse, quia pro Deo libere vitam effundit anticipato tempore.

9. Obiicies contra hanc responsionem, inde fieri dici posse antiquos Patres meruisse Incarnationem quoad substantiam, licet solum illam meruerint quoad temporis anticipationem: nam ita se habet Incarnatio necessario futura ex vi decreti ad preces antiquorum Patrum quibus illam accelerarunt, sicut mors Christi ex vi præcepti necessario futura ad actum eiusdem Christi quo illam accelerare voluit. Respondebunt aduersarij negata sequela; quoniam iuxta communem loquendi modum illud dicimur mereri quoad substantiam in diuina prædestinatione, quod meremur, vt Deus absolute præfiniat; non autem si solum mereamur vt hoc vel illo tempore executioni mandetur quod independenter à meritis intelligitur efficaciter præfinitum. At iuxta communem loquendi modum dicimur mereri quoad substantiam mortis, quando anticipato tempore mortem libere subimus. Fundamentumque communis locutionis est, quia non alio modo possumus mortem libere subire nisi per solam temporis anticipationem; eoquod supponatur aliunde mors infallibiliter futura, quia homo non est nisi pro certo tempore suæ vitæ possessor. Illa vero quæ in diuina præfinitione sunt possumus mereri non solum quoad executionem ipsorum certo tempore; sed etiam secundum substantiam obtinendo vt à Deo præfiniantur secundum suam substantiam, & ideo non dicimus proprie mereri illa, si tantum meritis obtineamus vt executioni mandentur.

Sect. II.

Authoritas Sacræ Scripturæ, Patrum, & ratio simul ostendit præceptum illud non fuisse naturale.

1. Illud præceptum naturale non fuisse probat absoluta potestas ex parte Christi ad non moriendum, & omittendam redemptionem nostram; At id verumnon esset si præceptum illud esset naturale: Ergo præceptum illud naturale non fuit. Maior

Ioan. 10. probatur ex illo Ioan. 10. *Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eam à me ipso, & potestatem habeo ponendi eam, & potestatem habeo iterum sumendi eam: Hoc mandatum accepi à Patre meo.* Supponunt namque hæc verba Christum habuisse plenam potestatem non moriendi. Nam si Christus ratione præcepti esset necessitatus mortem subire, licet nullam habuisset necessitatem moriendi tempore illo pro hominibus, non commendasset Christus suam in moriendo libertatem simul coniungendo præceptum moriendi, ac dicens: *Hoc mandatum accepi à Patre meo*: nam iuxta illam sententiam sub illo sensu sub quo erat præceptum moriendi nulla erat potestas non moriendi. Quare potius significauit Christus illis verbis neque ex suppositione mandati accepti necessitatem habuisse sustinendæ

Rupertus. necis. Quare Rupertus lib. 6. in Ioan, in fine inquit: *Quare ergo ponis pro ouibus animam tuam cum potestatem habeas etiam non ponendi.* Neque in illa sententia verum esset Christum potuisse non mori pro hominibus: nam propositio contradictoria esset vera videlicet, *Christum non potuisse non mori pro hominibus*: nam erat necessitatus mori pro salute nostra, quoniam illud naturale præceptum necessitatem imponebat Christo moriendi pro redemptione mundi vt fateri debent aduersarij. Ideoque Augustinus aiebat lib. 4. de Trinit. cap. 13. *Qui potuit non mori si nollet, procul dubio quia voluit mortuus est*: Supponit ergo potuisse Christum habere actum quo nollet mori, qui actus esset omnino impossibilis, si habuisset naturale præceptum moriendi. Legatur idem Augustinus tract. 19. In Ioan. in fine. Quod etiam docuerunt Origenes tract. 25. Chrysostomus Theophylactus, Theodoretus, Hugo Cardinalis, S. Thomas, Lyranus obseruans illis verbis significasse Christum se potuisse alia via euadere mortem si vellet. Augustin.

2. Idemque colligere fit ex Matth. cap. 26. vers. 53. vbi Christus inquit, *An putas quia non possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum.* vbi Christus agebat de potestate quam habuit vitandi mortem, & subdit Christus: *Quomodo ergo implebuntur scripturæ, quia sic oportet fieri*, vbi supponit beneplacitum diuinum fuisse vt moreretur pro hominibus, & potuisse Christum non adimplere hoc diuinum beneplacitum. Dices Christum egisse de potestate impediendi necem, non quidem omnino absolute, sed pro illo tempore. Sed contra est, quia si Christus solum egisset de potestate impediendi mortem pro illo tempore duntaxat nihil dixisset idoneum ad compescendos impetus Petri; quoniam Petri conatus erat absolute impedire Christi cædem, non vero solummodo pro illo tempore. Neque Christus commendauit potestatem eripiendi se solummodo pro tunc è manibus hostium; hæc enim exigua esset commendatio, si necessario post aliquod tempus ab inimicis erat occidendus, neque per potestatem Christi ad non moriendum eliderctur Petri ardor pro defensione Magistri. Lege quæ habentur sect. 3. num. 12. Math. 26.

3. Fauet etiam Paulus ad Hebræ. 10. illis verbis: *Qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem*, adiuncta expositione Chrysostomi homil. 28. *Hoc est* (ait) *licebat illi nihil pati si voluisset.* Et infra: *Erat igitur arbitrij illius non venire ad crucem si voluisset.* Quod rursus eleganter declarat homil. 57. affirmans per actum positiuum (vt modo putam omissionem omittamus) potuisse vitare mortem: nam exponens illud Pauli ad Rom. 15. *Etenim non sibi placuit, sed sicut scriptum est improperia exprobrantium tibi ceciderunt super me*, quærit inquiens: *Quid est autem non placuit sibi ipsi?* & respondet, *Poterat nulla ferre opprobria, poterat, quæ passus est non pati, si quæ sua erant, ea spectare voluisset, verum noluit.* Neque dissimilis est Cyprianus serm. 1. de Passione Domini: *Voluntarie* (scribit) *obedisti Patri, & non te, vt patereris coegit necessitas.* Fauetque apertissime Greg. lib. 24. Moral. cap. 2. sub his verbis: *Omni necessitate calcata, cum voluit mortem sponte suscepit.* Hieronymi etiam in illud Isai. 53. *Oblatus est quia ipse voluit* inquit: *Non necessitate, sed voluntate crucem subiit*, & infra ostendit verba illa non debere intelligi de Christo solum ratione voluntatis diuinæ, sed etiam ratione humanæ. Hebr. 10. Chrysost. Cypriani Gregor.

4. Absolute probant hæc præceptum non fuisse naturale, & similiter ostendunt contra P. Vasquez disp. 74. Christo fuisse liberum mori, & non mori, & non solum mori ex illo motiuo cum tanta intensione, vel conatu, illamque potestatem non amittendi vitam omnium clarissime expressit Anselmus lib. 1. *Cur Deus homo* cap. 9. prope initium dicens *Nullus vnquam moriendo homo præter illum* (scilicet Christum) *Deo dedit, quod aliquando necessitate perditurus non erat, aut soluit quod non debebat. Ille vero sponte obtulit, quod nulla necessitate vnquam amissurus erat.* Et quemadmodum Chrysostomus supra dixit: *Licebat illi nihil pati si voluisset*, ita Anselmus Ansel. loco

loco citato circa medium scripsit: *Quoniam suum erat pati, & non pati.* Et rursus: *Nempe quoniam ipse idem est Deus, & homo: secundum humanam ex qua fuit homo, sic accepit à diuina natura, quæ alia est ab humana esse suum quod habebat, vt nihil deberet dare nisi quod volebat.* Vnde intulit Boso. *Aperte video quia, nulla ratione se ipsum morti ex debito, sicut ratio mea videbatur monstrare dedit ad honorem Dei.*

5. Neque obscura sunt verba Nazianzeni apud Oecumenium in Panoplia cap. 17. Alia etiam adduxi tom. 1. quæ probant non solum potuisse Christum pro primo conceptionis instanti eligere vitam impassibilem, sed toto vitæ periodo non caruisse facultate illa eligendi impassibilem vitam si vellet. Neque solum per potestatem non moriendi tunc, licet necessario deberet saltem postea profundere vitam pro hominibus, expediri potest dubium; quoniam præceptum erat de offerenda vita libere, & meritorie in pretium nostræ salutis, quod implicat cum necessitate moriendi in vltimo instanti pro quo vrgebat præceptum, si antea noluisset effundere vitam: nam nulla facta acceleratione adimpletionis præcepti, sed dilata potius obseruatione illius vsque ad vltimum instans, non adimpleretur præceptum; quoniam pro illo instanti non poterat non mori, ac proinde mors Christi non fuisset illi libera quoad substantiam.

6. Quod si dicas Christo Domino solũ fuisse iussum indeterminate vt libere moreretur pro hominibus, vel voluntati non impediendi mortem liberum apponeret honestum motiuum; adhuc remanet difficultas; quia si Christus perueniret ad vltimum instans pro quo vrgebat præceptum, tunc non posset adimpleri per libertatem moralem quoad substantiam ipsam mortis, vt liquet ex argumento nuper facto: reditque rursus argumentum circa motiuum, si supponamus inueniri infimum motiuum honestum sub quo posset adimpleri præceptum; nam per actum respicientem solum modo motiuum illud, adimpleretur, & non adimpleretur præceptum: etenim posse per talem actum præceptum adimpleri supponit aduersarius, & non posse adimpleri efficaciter ostenditur applicando argumentum nuper factum, quoniam Christus non posset tunc non eligere illud motiuum honestum, vel aliud excellentius, ac proinde nulla esset moralis laudabilitas in electione illa motiui infiniti, vt suppono ex postea dicendis.

7. Rursus contra illam responsionem obiiciunt alij. Si præceptum esset prædicto modo disiunctiuum, videlicet eliciendi actum, per quem mors diceretur libera, & meritoria quoad substantiam, vel alium eligentem motiuum honestum ratione cuius diceretur laudabilis voluntas Christi non impediendi mortem daretur quidem libertas eligendi hunc actum præ illo; nulla tamen esset libertas ad omittendum vtrumque actum, quoniam omissio vtriusque foret peccaminosa. Ergo nulla esset libertas obediendi, & non obediendi; nullum igitur esset obedientiæ meritum; quoniam actus non est meritorius sub ea ratione sub qua non est liber. Non vrget hæc obiectio, quia licet in illo euentu Christus non esset laudabilis, quia obediret vtcunque esset tamen laudabilis quia obediret in tali materia nimirum per actum, qui redderet laudabilem quoad substantiam mortem Christi.

8. Non tamen est existimandum præceptum Christo Domino impositum fuisse indeterminatum: nam Ioan. 10. cum ageret Christus de morte sustinenda pro ouibus suis, inquit, *Hoc mandatum accepi a Patre meo:* verba autem, quæ absolute pronunciant vnum opus fuisse præceptum, non debent exponi de præcepto huius vel illius operis indeterminate: alioqui nihil haberemus firmum ex aliis pluribus testimoniis indicantibus diuersa præcepta an, scilicet, fuissent determinata tantum circa illa opera, vel indeterminata circa illa, vel alia. Sicut Ioan. 12. habetur; *Quia ego ex meipso non sum locutus, sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit quid dicam, & quid loquar.* Vbi expositores docent exinde colligi præcepta fuisse Christo determinate omnia quæ tunc locutus est.

Alij aliter conantur conciliare libertatem Christi cum præcepto naturali redimendi genus humanum per mortem suam, & supponunt nomine præcepti naturalis illud intelligi cuius obligatio non poterat impediri à Christo, saltem apponendo circunstantias, in quibus ipse non obligaretur, indeque grauis exoritur difficultas in conciliando præcepto cum Christi libertate ad non moriendum. Sicut admitti nequit in Christo facultas proxima ad mentiendum, (quæ minime negari posset si esset in eius humanitate proxima libertas ad mentiendum, seu proxima potentia ad peccandum) quin Christus ipse sit potens peccare. Etenim humanitas Christi in illo signo proximæ potentiæ ad peccandum non præscindebat ab vnione hypostatica; siquidem subsistentia se habebat per modum conditionis ad operandum: nam vt Soarius. Contra quem obiectionem dirigimus) disp. 10. sect. 2. & 3. §. *vltimo arguitur* nulla forma accidentalis, seu non habens intrinsecam, & necessariam connexionem cum ipsa subsistentia, antecedit ordine naturæ subsistentiam, atque adeo (intulit ipse) neque vnionem hypostaticam, quia actiones sunt suppositorum. Et ibi probat Christum non meruisse de facto vnionem hypostaticam, quia subsistentia est conditio ex natura rei requisitæ in operante, eo quod complementum rei in proprio esse substantiali secundum naturæ ordinem operationem antecedit. 13.

Eaque propter hic author non potest se munire exemplo præfinitionis efficacis, quæ iuxta doctrinam omnino veram nihil euertit libertatis: etenim est in potestate illius cuius bonum opus est præfinitum facere, vt non fuerit præfinitum, siue præfinitionem impedire, & præfinitio non est requisita ad actum primum proximum. At in potestate humanitatis Christi non erat facere per carentiam obseruationis præcepti ne existeret vnio hypostatica, nam vnio hypostatica constituebat actum primum ad agendum. Præterea, Electus ad gloriam efficaciter ante præuisa merita habet libertatem, & potentiam antecedentem vt damnetur; quemadmodum reprobus potest saluari, quamuis habeat impotentiam consequentem. At in Christo nequit constitui illa potentia antecedens ad carentiam actus præcepti, hoc enim esset ponere in ipsa humanitate potentiam simpliciter antecedentem ad peccandum, & non posset fieri sensus diuisus à personalitate Verbi: quoniam positiue intelligeretur hæc personalitas pro signo indifferentiæ, ac proinde posset potentia antecedenti, & simpliciter ipse Christus componere peccatum cum vnione hypostatica. 14.

Arrisit tamen vni, aut alteri ex Modernis quædam cogitatio, qua putarunt introspici mentem Soarij, & contendunt cum impeccabilitate absoluta recte componi potentiam aliquam ad peccatum. Licet enim quoties forma repugnans peccato se habet intrinsece; denominet subiectum simpliciter impeccabile, neque absque addito appellari possit potens peccare: nam ad hoc opus esset 16.

carere

carere omni intrinseca impossibilitate peccandi; tamen recte dicitur illud subiectum potens peccare, quantum est de se & inspectis proximis requisitis in sensu diuiso impedimenti. Addunt tamen suppositionem illam siue intrinsecam, qualis erat vnio hypostatica, siue extrinsecam, qualis erit præfinitio efficax minuere libertatem creatæ voluntatis.

12. Euasio hæc satis confutata erat ex dictis, & adhuc multipliciter delinquit. Et vt ab hoc vltimo ordiamur, neutiquam stat cum sensu Soarij existimare actum ratione talis suppositionis fieri cum minori libertate: nam expressis verbis Soarius dicta disp. 37. sect. 3. in fine, fingit casum in quo Christus careret scientia beata, & infusa, & cognitione suæ vnionis hypostaticæ, & operaretur per fidem, vel rationem, in quo euentu non minus esset impeccabilis ratione vnionis, *& nihilominus*, (docet ipse,) *non magis necessitaretur ad operandum, vel seruandum præceptum, quam nunc necessitetur homo per gratiam vel motionem diuinam, quia neque ex parte voluntatis aliter mouetur.* Hæc Soarius, quæ iam dudum mihi vera omnino apparebant data illa suppositione propter efficacem rationem, quam tradidit ipse; quia scilicet ex parte intellectus seu modi repræsentandi non est diuersitas, & in voluntate non est aliqua maior, vel minor difficultas, & concursus indifferens ex parte Dei est idem omnino, siue præcesserit illa præfinitio, siue non: ergo impossibile est reperiri minorem libertatem eo quod præcesserit præfinitio. Hæc lucem paulo maiorem accipient alibi, ibique monstrabo non posse fieri recursum ad facultatem non operandi in statu conditionato, sed potius è conuerso rem se habere, & per facultatem absolutam non operandi regulandam fore facultatem status conditionati, & consequenter si præceptum Christo impositum esset naturale, Christus simpliciter, & absolute haberet potestatem proximam peccandi.

Si omnia principia proxima sint omnino indifferentia, nequit principium remotum libertatem minuere.

13. Arguo secundo, (& constabit obiter putasse Soarium optimè componi præceptũ cum carentia concursus ad peccatum,) Deus nequit habere paratum concursum ad actum impeditiuum mortis, & de se peccaminosum: ergo non esset liber Christus in obseruatione præcepti. Antecedens probatur nam idem Soarius disp. 37. sect. illa 3. §. *tertio argumento*, nimis propendet agens de præceptis negatiuis vt affirmet Christum non habere potentiam etiam physicam ad habendum actus contrarios talibus præceptis eo quod Christi voluntas priuata fuerit cõcursu ad tales actus efficiendos. Etenim, (ait ipse,) sicut non potuit illos habere in actu secundo, ita neque habebat paratum concursum in actu primo. At eadem erit ratio in præceptis positiuis, ne habuerit Deus paratum concursum ad omissionem actus; quia licet ad puram omissionem actus præcepti non opus sit positiuo concursu; necessarius tamen est in actu primo concursus indifferens ad actum positiuum, & sicut illa indifferentia nequit reduci ad exercitium omissionis, ita neque deberet esse in actu primo indifferentia ad omittendum. Quod rursus efficaciter confirmari potest, quia si Christus haberet concursum ad actum positiuum mentiendi, haberet concursum ad opus repugnans vnioni, & peccaminosum; sed similiter si habeat concursum indifferentem ad actum bonum lege naturali præceptum ponitur in differentia ad exercitiũ repugnans vnioni, scilicet ad omissionem prauã; ipse enim ibidem constanter affirmat sibi nusquam probari potuisse existimationem eorum, qui dicunt dari posse omissionem liberam non peccaminosam vrgente præcepto de eliciendo bono opere. Si propter hæc dicatur habuisse humanitatem Christi paratum concursum ad mentiendum, consequens est vt habeat paratum concursum ad peccandum; ergo & poterit peccare; idem enim est proxima libertas, ac proxima potestas. Ideoque sicut Christus absolutè erat persona, quæ merebatur, ita &, quæ posset peccare: nam vt rectè dixit Iustinus apolog. 1. pro Christianis ad medium: *Nulla laude esset homo dignus, nisi esset ad vtrumque flexibilis.*

Non potuit Christus præparatum habere concursum ad actum transgressiuum præcepti.

Quo fit vt neque attentis principiis proximis ad actum per quem violaretur præceptum fuerit in Christo libertas, quamuis Soarius d. disp. 37. sect. 3. dicat, licet facilius intelligatur negatio concursus in Christo ad actum malum, tamen rectè stare cum eius impeccabilitate habere paratum concursum ad actum, per quem, si fieret, violaretur præceptum. Declarent præterea aduersarij, qui in Christo prædito visione beatifica constituunt libertatem ad actum prauum, cur non dicant amorem Dei esse liberum in beatis, tametsi ex aliquo capite diminuta sit libertas, & cur de facto non admittant in Beatis potestatem ad peccandum. 14.

Dices cum P. Tannero hic disp. 1. quæst. 6. dub. 4. n. 149. post Molinam, Soarium, Albertinum & alios impeccabilitatem Christi tantum prouenire remote ex vnione hypostatica & visione beatifica, quæ non immutant modum operandi ipsius voluntatis: proxime vero, & immediate ex protectione Dei externa, & prouidentia peculiari de industria seligente auxilia quæ per scientiam mediam videntur fore efficacia, si dentur cum quibus omnino libere voluntas Christi elicuisset actus præceptos, licet existeret absque vnione ad Verbum. Attamen hoc non diluit difficultatem. Imo qua parte tantam admittit in Christo libertatem ad actus præceptos, imbibite concedit in ipso potentiam proximam ad peccandum: nam potestas peccandi non aufertur si donantur auxilia eadem cum æquali indifferentia, ac donarentur in alio euentu, in quo admittitur potesta s peccandi, & præceptum eodem modo vrget, neque immutatur modus operandi. 15.

Sect. III.

Habuerit ne Christus absolutam potestatem non redimendi genus humanum.

Opinatur noster Bernal Christum habuisse naturale præceptum necis subeundæ pro redimendis hominibus, si non aliter mundum esset redempturus. Putat tamen caruisse Christum naturali præcepto moriendi, quoniam per actus impassibilis vitæ nos redimere potuit. Probat postremam hanc partem; quoniam Christus ex vi præsentis decreti venit ad redimendos homines, qui non veniret, si ipsi non peccassent, indeque infert, quamuis data Christo optione vitæ mortalis, aut immortalis, elegisset vitam immortalem, non ideo mundum absque redemptione mansurum: alioqui frustraretur diuinum decretum de aduentu Christi. Quo fit vt si Christus impassibilem vitam præoptasset, mundus esset redimendus per actus charitatis, aliarumve virtutum, quæ communes sunt degentibus immortalem vitam. 1. *Bernal.*

Potuerit ne Christus per actus impassibilis vitæ nos redimere.

Opponit sibi primo illud Isai. 53. vers. 10. vbi de Christo dicitur; *si posuerit pro peccato animam suam videbit semen longæuum*, nempe innumerabiles homines à captiuitate erutos, & in Dei amicitiam translatos: at conditio illa *si posuerit* indicat deficiente conditione pariter defuturam nostram redemptionem à captiuitate Dæmonis, & translationem in libertatem, & adoptionem filiorum 2. *Isai. 53.*

Dei,

Dei. Respondet conditionalem illam: *Si posuerit pro peccato animam suam videbit semel longæuum*, non innuere non visurū semen longæuum, si conditio non ponatur. Idque putat aperte colligi ex verbis sequētibus. *Et voluntas Domini in manu eius dirigetur*; nam etiam Dei voluntas dirigetur quanuis ipse Christus eligeret vitam impassibilem. Ac proinde verba illa Isaiæ pronunciarunt quid posita conditione futurum erat non autem significarunt id minime futurum conditione illa non posita. Quemadmodum Hieronymus exponens illud Matth. v. 18. *Antequam conuenirent* scripsit: *Non sequitur vt postea conuenerint, sed Scriptura quid factum non sit ostendit.*

3. Hanc solutionem, integramque cogitationem priusquam sub prælo esset Patris Bernal de incarnat. opus, conabar elidere ex verbis adductis Isaiæ; quoniam vt notant aliqui ex interpretibus in illum locum significatur per illa verba idem quod aliis Euangelij, si granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, multum fructum affert, & consequenter verba Isaiæ continent hanc veritatem; *Nisi posuerit pro peccato animam suam, non videbit semen longæuum*; sicut in Euangelio dicitur: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit ipsum solum manet.* Et vt ait noster Gaspar Sancius ad illud Isaiæ, videtur ibi allusum ad Abrahamum immolantem filium Isaac; nam adeo propagatum est semen illius, vt æquauerit cœli stellas, & terræ puluerem, quia decreuit immolare filium, quod non contingeret si noluisset Abraham imponere filium immolandum. Vide etiam Toletum. cap. 12. in Joan. in verba illa: *Nisi granum frumenti, &c.* vbi inquit, *Vt enim granum frumenti seminatum nisi corrumpatur, & mortificetur, non multiplicatur, sic Christus si non fuisset mortuus, in sua perfectione solus mansisset, neminemque à morte liberasset, quia sic erat ordinatione diuina dispositum; at per mortē suam multiplicem fructum attulit fidelibus iuxta illud Isaiæ: Si posuerit pro peccato animam suam videbit semen longæuum.* Ita ille. Neque similia sunt verba illa Matth. 5. *antequam conuenirent*, licet inde occasionem sumpserit Heluidius labefactandi impie perpetuam virginitatem B. Mariæ: non enim habent consecutionem illa verba, quam conditionalis habere solet: Sicut nulla est hæc consecutio, antequam morbum nouisset medicus, ægrotus vitam amisit; ergo postea medicus ægritudinem cognouit, aut hæc, duo coniuges interierunt antequam conuenirent; igitur postea conuenerunt. Scopus Euangelistæ fuit ostendere Christum non fuisse filium Iosephi, & ideo ante illa verba dixit: *Christi autem generatio sic erat*, quasi diceret, non erat Christi generatio ab homine, quia non fuit à Iosepho; siquidem ante maritalem congressum inuenta est virgo habens in vtero Christum de Spiritu sancto. Neque oportebat mentionem facere de tempore quod Christi natiuitatem fuit consecutum, ideoque iterum repetit: *Et non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum*; supponebat namque in nullius mentem incidere potuisse post admirandum illum partum ausum fuisse Iosephum contingere B. Mariam, nam ipse bene nouerat peperisse Dei filium illæsa Magnæ Matris virginitate, vt expendit Chrysostomus inquiens: *Quod consequens erat ac manifestum tuo intellectui Euangelista reliquit; quoniam nec postea quidem eam, qua tali modo mater effecta est, ille iustus ausus fuerit attingere.* Similia habet Ambrosius de institut. Virginis cap. 6. Quare solum tempus ante partum, de quo scandalum posset moueri, exclusit Euangelista, vt notat Hieronymus contra Heluidium. In hunc fere modum aiebat Dominus Isaiæ 43. iuxta versionem septuaginta interpretum: *Ego sum donec senescatis*, quin inferre liceat non esse Deum post senectutem illorum: Et Matth. vltimo: *Vobiscum sum vsque ad consūmationem sæculi*, licet post consumationem sæculi sit etiam nobiscum. Et Dauid psal. 109. *Sede a dextris meis donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.* Vnde & Paulus 1. Corinth. 15. *Oportet Christum regnare donec ponat inimicos sub pedibus.* Quod si Iosephus obiisset cum primum Virgo peperit recte diceremur non cognouisse Deiparam donec peperit, quia inferri posset postea illam cognouisse id autem quod tunc mors effecisset, effecit miraculosa conceptio filij Dei, & Deiparæ votum.

Toleт. | Chrysost. | Matth. vltimo. | Psal. 109.

4. Opponit præterea sibi Cyrillum priori libro de recta fide ad Reginas: *Itaque (inquit) si non alio modo saluandus erat mundus nisi in sanguine, & corpore morti vtiliter derelicto; & dispensatione propter remissionem præteritorum peccatorum, quæ Deus tolerauit, saluati autem sumus per Christum. Quo pacto non necessarius Verbo ex Deo nato incarnationis modus, vt iustificet in sanguine suo in se credentes, & conciliet Patri per mortem sui corporis, vt in ipso viuamus.* Allegat pariter ex Græcis cōtra se Proclum Cicizenum Homil. de Christi Natiuitate apud Concilium Ephesinum Tom. seu par. 6. cap. 6. sic demum concludentem: *Supererat ergo vt ille pro omnium peccatis moreretur, qui nulli peccato obnoxius erat: atque vnica hæc restabat mali solutio.* Aduocat etiam contra se ex Latinis Patribus Leonem I. in Homil. de Transfigurat. versans illud Petri effatum: *Domine bonum est nos hi esse, si vis faciamus hic, &c.* vbi pronuntiat: *Sed huic suggestioni Dominus non respondit: significans, non quidem improbum, sed inordinatum esse quod cuperet; cum saluari mundus, nisi Christi morte non posset.* Et serm. 1. de Passione: *Talibus enim vinculis tenebamur astricti vt nisi per hanc opem non possemus absolui.* Adfert præterea testimonium æque grauis, & perantiqui Autoris, qui Cyprianus dici solet, lib. de Cardinalibus Christi operibus in serm. de Passione Domini post medium, vbi legitur: *Cum originalis morti nullum nisi in Christi morte posset esse remedium; nec reconciliare potuerit Deo exules, & damnatos, qualibet oblatio nisi sanguinis huius singulare sacrificium.*

Cyrill. | Proclus. | Leo primus.

5. Respondet hæc & similia testimonia si quid probant, pariter persuadere rem omnino falsam, videlicet Christi mortem fuisse simpliciter necessariam ad homines redimendos, ita vt de se fuerit impossibile mundum aliter redimi. Rursus asserit hæc verba solere exponi de necessitate talis redemptionis per Christi sanguinem ex suppositione diuini decreti statuentis illud genus redemptionis, & excludentis aliud. Ipse vero inquit mundum non potuisse redimi nisi Christi morte ex suppositione quod Christus ipse hanc redemptionem elegisset: nam istam electionem Christi saltem sub conditione præuisam, secutum est illud decretum. Nulla tamen ex tribus assertionibus istis probanda est vt iam ostendo.

Responsio.

6. Primo namque non percipio quo iure dicat, illa testimonia, si absolute, vt sonant accipienda essent, pariter ostendere Christi mortem esse simpliciter necessariam ad redimendos homines: nam Cyrillus docuit non alio modo mundum fore saluandum. *Itaque si non alio modo saluandus erat mundus, nisi in sanguine, &c.* Quod verissimum erat, quanuis simpliciter, & nulla facta suppositione aliter potuerit mundus saluari. Proclus etiam aiebat. *Atque hæc vnica restabat mali solutio*, quod verum est si Deus statuit non acceptare aliam solutionem, quanuis Deus ipse potuerit satisfactionem

Multipliciter vrgetur.

nem aliam acceptare. Leo vero, & putarus Cyprianus docebant mundum nisi Christi morte saluari non posse, quod verum est quia Deus decreuit aliam satisfactionem non acceptare. Sicut in sententia ipsius verum erat absolute mundum absque infinito valore operum Christi non potuisse saluari, quia Deus decreuit ne aliter saluaretur, quamuis Deus absque vlla satisfactione Christi in carne mortali, vel immortali mundum saluare posset. Neque opus est modo recurrere ad ea quæ sæpius ostendi, videlicet impotentiam consequentem sæpe vocari absolute impotentiam, quoniam hæc impotentia ita est consequens respectu Dei, vt sit antecedens respectu Christi, & ideo Christus non valuit aliter genus humanum redimere: quoniam Deus independenter ab electione Christi statuit non admittere genus aliud satisfactionis præter mortem crucis. Inde etiam colligere licet verum esse quod nomine aliorum pronunciat ille Autor, nimirum mundum non potuisse redimi nisi Christi sanguine ex suppositione diuini decreti talem redemptionem statuentis, inde tamen non colligitur potuisse Christum absolute aliter humanum genus liberare; quoniam non erat in potestate Christi impedire illud decretum diuinum, & facere vt Deus decreuerit satisfactionem aliam acceptare: alioqui non diceretur necessaria Christi mors, vt nos iustificatet, siquidem, quamuis non moreretur eodem modo nos liberaret à culpa, & compararet nobis iustificantem gratiam; & nihilominus Patres pronunciant Christi mortem esse necessariam ad nostram iustificationem. Præsertim cum in illa sententia Deus statuisset nos eripere à captiuitate Dæmonis per merita Christi operantis siue in corpore mortali, siue in immortali; nam quando Deus proposuit Christo electionem vitæ passibilis, & impassibilis statuit iuxta illam sententiam redimere humanum genus independenter ab electione vitæ passibilis.

7. Consequenter admittenda non est explicatio huius Autoris in Patrum testimonia: non enim solum aiebant non potuisse mundum redimi nisi Christi morte ex suppositione, quod hanc Cristus pro redimendis hominibus elegisset. Etenim Patres absolute pronunciant Christi mortem violentam, fuisse necessariam ad nostram redemptionem; non fuisset autem necessaria, si semper verum esset mundum per Christum redimendum, quamuis ipse nollet mori.

8. Neque efficacius ostendit non esse necessariam Christi mortem ad redemptionem humani generis ex illis verbis Isaiæ loc. cit. *Et voluntas Domini in manu eius dirigetur*: non enim negamus aliquam voluntatem Domini dirigendam fore in manu eius casu quo impassibilem vitam eligeret; non tamen dirigeretur specialis illa voluntas Dei, qua specialiter sibi complacuit in morte Christi.

9. Assertio sit, Mundus nisi per Christi mortem non erat redimendus. Quo fit vt ipso petente, & obtinente dispensationem præcepti, & pro sequenti signo nolente mori, mundus non esset redimendus, quamuis Christus non habuisset optionem vitæ passibilis, aut impassibilis. Hoc assertum sufficienter stabilitur authoritate Scripturæ sacræ, & Patrum, vt nuper ostensum est. Illudque verbis apertis edocuit

Anselm. Anselmus non semel in lib. *Cur Deus homo*: nam lib. 1. cap. 9. integrum nostrum discursum apponit sub his terminis: *Voluntatem vero Patris dicit, non quoniam maluerit Pater mortem Filij, quam vitam, sed quia humanum genus restaurari nolebat Pater, nisi faceret homo tam magnum aliquid; sicut erat mors illa, quia non poscebat ratio, quod alius facere non poterat. Idcirco dicit Filius Deum velle suam mortem, quam ipse maluit pati, quam vt humanum genus non saluaretur; ac si diceret. Quoniam non vis aliter reconcilationem mundi, dico te hoc modo velle mortem meam. Fiat ergo voluntas tua, id est fiat mors mea, vt mundus reconcilietur.* Ad solum ergo beneplacitum Patris reducit quod humanum genus aliter quam per mortem Christi redimi non posset. Ergo si Christus non eligeret vitam passibilem non esset redimendus mundus, quia noluit Pater vt aliter redimeretur mundus quàm per Christi mortem; non igitur Deus habuit voluntatem aliquam, qua vellet mundum redimi per Christi meritum, quamuis ipse non eligeret vitam passibilem. Vnde concludit Anselmus: *Sic ergo voluit Deus Pater mortem filij, quia non aliter voluit mundum saluare nisi homo tam magnum aliquid faceret, vt iam dixi.*

Et sequenti cap. 10. supponit Anselmus potuisse Christum mortem vitare, & non redimendum humanum genus casu quo mortem vitasset: *Non autem,* (inquit,) *potuisse calicem transire nisi biberet illum, dixit, non quia non posset mortem vitare si vellet, sed quoniam sicut dictum est, mundum erat impossibile aliter saluari, & ipse indeclinabiliter volebat potius mortem pati, quam vt mundus non saluaretur.* Supponit igitur apertissimè non fore mundum redimendum si ipse voluisset mortem vitare. Aduersarius autem putat homines adhuc fore à captiuitate liberandos, quamuis Christus nollet pati. Hinc est vt Bosso lib. 2. *Cur Deus homo*, c. 2. supponat ex Anselmo *restaurationem humanæ naturæ non debuisse remanere*, nec potuisse fieri nisi per mortem Christi. 10.

Ex eisdem locis colligimus Christum non solum non habuisse necessitatem moriendi tunc, verum neque vllam habuisse necessitatem moriendi aliquando, inquit namque Anselmus dict. lib. 2. c. 19. *Nullus vnquam moriendo homo præter illum Deo dedit, quod aliquando necessitate perditurus non erat.* Verbum namque *aliquando* aperte controuersiam dirimit. Et lib. 1. cap. 10. *Nam quæcunque de illo dicuntur, ex his quæ dicta sunt similia, sic sunt exponenda, vt nulla necessitate, sed libera voluntate mortuus credatur. Erat namque omnipotens, & de illo legitur, quoniam oblatus est, quia ipse voluit, & ipse dicit: Ego pono animam meam, & iterum sumo eam, nemo tollet eam à me, sed ego pono eam, & iterum sumo eam.* Obserua illum legere de futuro: *Nemo tollet animam meam à me.* Quod verum esse non posset, si aliquando necessario esset violenter moriturus. 11. *Ioan. 10.*

Adhibenda restat satisfactio difficultatis, quæ Autorem hunc impulit ad asserendum mundum aliter redimendum, quamuis Christus immortalem vitam elegerit. Fatemur libentissime Christum non venturum Adamo non peccante, seu nobis non peccantibus Verbum non assumpturum carnem, & Verbum fuisse incarnatum ex fine nostræ redemptionis; non tamen ex fine nostræ redemptionis efficaciter volitæ independenter ab electione Christi vitæ passibilis. Nam potius Deus ex se, & independenter à libera electione Christi voluit voluntate inefficaci nostram redemptionem, quia decreuit dare Christo optionem vitæ mortalis, vel immortalis inclinando Christum ratione specialis diuini beneplaciti vt eligeret passibilem vitam, vt nos redimeret statuitque Deus efficaci decreto non aliam admittere Christi satisfactionem pro nobis redimendis præter mortem Christi, vt significant verba illa Isai. 53. *Si posuerit pro peccato animam suam videbit semen longæuum.* 12. *Fit satis fundamento oppositæ sententiæ.*

* *

Sect. IV.

Praeoccupantur obiecta, quae probant praeceptum Christo iniunctum de subeunda morte fuisse naturale.

1\. An Christus charitatis lege obligatus fuerit mori pro hominibus.

PRaecipua difficultas erat, qua Christus tenebatur lege charitatis sustinere passionem, & mortem, vt nos redimeret; quoniam Deus decreuerat non aliam satisfactionem acceptare, & Christo fuerat reuelatum id esse medium necessarium ad redemptionem generis humani: etenim lex charitatis cogit ad ponendam corporalem vitam pro spirituali salute proximi, & ideo multo magis obligat ad ponendam vitam pro salute totius humani generis. Respondet post alios Vvadingus disp. 9. dub. 5. §. 2. illud praeceptum non fuisse naturale; quia naturale praeceptum non cogit vt bona praestantiora, seu altioris ordinis exponantur pro minus praestātibus. At Christi vita erat longe praestantior quā salus mūdi. *Vvadingus.*

2\. Responsio aliorum explodītur.

Verum contra hanc responsionem procedit quod Soarius, & Lugus supra opposuere: nam damnum quod erat à Christo reparandum erat irreparabile deficiente redemptione Christi; quoniam in aeternum perituri eramus, nisi per Christum redimeremur. At Christi vita statim erat recuperanda: videtur ergo difficile nō debuisse Christum subire illā iacturā, eo praecisè quod vita ipsius esset in superiori ordine; quia hoc non debet perpendi ex magnitudine rei, quae deponitur, sed ex damno deponentis.

3\. Confirmo, & declaro difficultatem; quia vel consideras infinitatem valoris operum Christi, & ideo dicis excusari ipsum ab obligatione acceptandi mortem in redemptionem hominum, & hoc dici nequit; alioqui neque exiguam deberet conferre eleemosynam in redemptionem totius generis humani, ne opus infiniti valoris ex debito naturali offerret pro nobis; quod ex hoc capite verum esse nō potest, tametsi aliunde videatur cōtinere repugnantiam: nam si tenebatur offerre opus meritoriū, iam illud opus non esset meritorium, neque mereretur prout formaliter satisfaceret obligationi; sed quia aliquid offerebat vltra id, ad quod tenebatur; vel consideras magnitudinem rei oblatae per modum obiecti, scilicet, vitam Christi, & haec nequit esse causa ne Christus teneretur mortē acceptare, breui vitam recuperaturus; alias neque Sacerdos posset teneri ex praecepto naturali offerre missae sacrificium pro salute spirituali plurimorum. Vnde etiam casu quo Verbum assumpsisset naturam agni, Deusque illum nobis tradidisset vt offerri posset pro nostris peccatis, non teneremur illum immolare, ne Deus diceretur mori, praesertim, quia tūc ipsa anima assūpta periret, quod non cōtigit in morte Christi.

4\. Secundo refellitur; quia licet pretiosissimā possideas margaritam, si proximus recuperare nequeat aliam minus pretiosam, nisi propriam triduo deponas, teneris ex charitate breui illo tempore propriā deponere, vt alter minus pretiosam recuperet: Ergo licet vita Christi sit magis aestimabilis quam salus omnium hominum, tenebitur Christus lege charitatis triduo illam deponere vt genus humanum redimatur, & transferatur in statum filiorum Dei. Neque apparet cur licet illa triduana possessio nusquā sit habenda, tanti aestimanda sit, vt non possit esse naturalis obligatio illā amittendi pro salute aeterna totius mūdi. Posserque in quaestionem vocari an sit aestimabilius habere vnionē hypostaticā praeci e per duos, aut tres dies, quam gratiā habitualem, & visionem beatificam per totam aeternitatem.

5\. Tertio, Christi vita quatenus praecisè importat vnionem corporis, & animae, si vnio, vt satis probabilis sententia fert, non sit assumpta à Verbo non videtur tanti aestimāda quanti aeterna hominū salus, & tot diuinarum offensarum extinctio. Antecedente igitur diuino beneplacito de profusione illa vitae pro redimēdis hominibus non apparet cur naturali lege charitatis nō teneretur Deus vitā profundere.

Aliter obiicit Bernal disp. 57. sect. 5. n. 115. quoniā quod in se maius est qualis est vita Christi etiā per tempus, licet sit de se magis aestimabile bono altero secundum se spectato, videlicet remissione nostrorum peccatorum, & translatione ad statum filiorum Dei, si tamen sit ordinabile ad aliud obtinendū, optime posse propter aliud amitti, & in euentu nostro debere, quoniā hypostatica vnio ordinabilis est ad consecutionem nostrę salutis, & de facto pro nostra recōciliatione fuit producta ac proinde si eius amissio necessaria fuerit ad consequendum illū finem, licite propter illum finem potest eligi eius amissio: Ergo à fortiori posset propter finē illum amitti vita corporalis Christi. Quod si posset, etiam teneretur vitam in sacrificium pro nostra redemptione offerre, ne absque reparatione essent tot, & tā ingētia mala. 6. *Bernal.*

7\. Christum charitatis lege non cogi ad mortem, verior sententia.

Deficit discursus in hac vltima consecutione: omnes namque supponunt potuisse Christum, licite & honestissime, necem subire pro salute nostra; negant tamen lege naturali charitatis ad id teneri, quia non sufficit vnum bonum esse ordinabile ad aliud, & ita de facto ordinatum esse à Deo, vt lege charitatis tenear amitte.e maius bonum pro liberando proximo à minori malo. Imo quandoque nō teneris amittere minus bonū pro maiori bono proximo, aut incurrere minus malum pro liberando proximi à grauiori malo: Etenim si proximus sit in extrema necessitate, tu vero in graui, ipse in aperto periculo vitae, tu solùm in probabile, poteris honeste illi succurrere, quoniā minus bonum proprium ordinabile est à Deo ordinaturque de facto ad maius bonum proximi, licet non tenearis amittere minus illud bonum propter maius bonum proximi. Licitè quidem, & honestissime praefers maius bonum proximi, proprio inferiori; vita autem proximi, quae nequit alia via conseruari, maius bonum est, quam exclusio probabilis periculi propriae vitae, sicuti longe grauius malum est mors certa, quam probabile periculum illius: Ergo charitati, ac diuinae ordinationi conforme est, si eligas te exponere periculo probabili mortis, ob vitandam certam necem tui proximi. Sed nō idcircò teneberis huic periculo probabilite exponere ob vitandum malum certum; quoniam praeceptum de conseruanda vita aliena, nequit cum graui detrimento vitae propriae obligare: esset namque praedurum praeceptum. Extra casum etiam extremae necessitatis non teneris cum morali periculo propriae vitae, aut amissionis membrorum, aut graui iactura bonorū fortunae succurrere proximo priuato in spiritualibus, & nihilominus honestissimum esset grauē subire iacturā bonorū fortunae ad subueniēdum proximo in bonis spiritualibus, quia bona fortunae ordinantur ad spiritualia bona. Quare licet non tenearis cum graui diuitiarum iactura peccatū proximi impedire, honestissime operaberis si illum cum tanta iactura impedias. Imo si respublica leuem tātum necessitatem patiatur, non cogeris pati grauē iacturam bonorū fortunae ob illius remediū. Probabile etiā est ex necessariis statui non esse obligationē subueniēdi in vita periclitanti, & extremam necessitatem patienti, vt probat optime Ægidius Coninch disp. 27. dub. 8. à num. 134. conclus. 4.

Qui addit te non esse obligatum magnas, opulentasque diuitias expendere, v. gr. ter, vel quatuor millia aureorum pro redimenda vita priuata, licet valde hon- 8.

honestum esse, ita vitam priuati in columen seruare,& ideo non teneris medicos longe distantes vocare,& exquisitas medicinas quærere, quamuis scires hac via hominem curandum, & deficiente hoc remedio moriturum.

8. Postremo præcipuæ difficultati respondet Petrus Hurtado disp 47.sect. 4.Christum vt hominem esse constitutum à Deo iudicem omnium, & potuisse pro nostris peccatis statuere hoc genus suplicij; qui non tenebatur abstinere à iusto supplicio. Sed contra est primo, quoniam hanc iudiciariam potestatem habuit Christus, quoad vsum ex meritis, & dependenter ab acceptatione mortis, vt docuit Aquinas q. 59. art. 3. non igitur ex hoc capite potuit vitare mortem. Secundo, quia & Christus habuit officium mediatoris, & Deus habuit voluntatem acceptandi eius satisfactionem pro hominibus;igitur si aliunde non obstet,teneretur ex officio mediatoris offerre condignam satisfactionem. Tertio illa potestas non erat ad iudicandum contra maius beneplacitum: Deus autem potius volebat vt nos redimeret, vt postea late dicemus.

Petrus Hurt.

9. Explico, & stabilio discursum primæ impugnationis. Hæc iudiciaria potestas Christi Domini erat subordinata diuinæ, & non erat in Christo vt iudicaret mundum ab initio incarnationis,& ideo Ioan. 12. Christus aiebat: *Non veni vt iudicem mundum, sed vt saluificem mundum*:significans suum primum aduentum non fuisse ad iudicandum,& ideo dixerat in verbis proxime præcedentibus:*Si quis audierit verba mea, & non custodierit, ego non iudico eum*, id est in hoc aduentu de præsenti sicut cap. 3. dixerat. *Non misit Deus filium suum in mundum,vt iudicet mundum*.Quare sicut hanc potestatem exercere cœpit ad summum ab instanti mortis in anima separata liberando animas Sanctorum, qui erant in limbo, vel aliquas à purgatorio, vel etiam ferendo sententiam de his,quæ tunc temporis vitam efflarunt, & non antea, quamuis antea plurimi essent damnati;ita quamuis nollet redimere genus humanum, illa voluntas non redimendi non procederet à iudiciaria potestate.

Ioan. 12.

10. Quarto displicet illud placitum;quia cogitur idē censere de homine puro, quem constituisset Deus supremum iudicem,cum potestate etiam liberandi per mortem suam genus humanum;hoc autem admitti non potest: nam si purus homo posset morte sua vt conditione sine qua non afferre salutem toti humano generi, tenetur mortem subire pro liberandis hominibus.Est namque intrinsice malum vt purus homo valens eripere hominem à summa, & æterna miseria peccati mortalis non eum liberet: Ergo Deus non posset dare homini illi in dicto casu potestatem puniendi homines carentia æternæ redemptionis. Neque aduersarius negare potest potuisse Deum concedere puro homini iudiciariam potestatē, aut hominem illum teneri mortē subire pro conciliandis hominibus. Nam regula est certissima & ab omnibus catholicis recepta te obligatum esse salutem Spiritualem cujuslibet proximi propriæ vitæ præferre.

11. Aliter nos difficultatem facile expedimus; asserimusque illud præceptum non potuisse esse naturale,& indispensabile. Nam Deus statuit nō saluare genus humanum, nisi Christus libere, & meritorie quoad substantiam mortis acceptaret mori,& consequēter decreuit saluare nos Christo ita acceptāte mortē,vt potuerit illam non acceptare. At hoc esset implicatorium,si in Christo esset obligatio naturalis, & indispensabilis acceptandi mortem;nā posita hac naturali obligatione nulla ratione posset Christus declinare mortē, & consequenter non habuisset libertatem ad non moriendum, & per consequens Christi non esset meritoria quoad substantiam ipsius mortis;nam ad tale meritum requiritur potestas non moriendi: Ergo contineret terminos repugnantes illa obligatio naturalis,& indispensabilis moriendi pro hominibus libere, & meritorie quoad substantiam mortis,& non solum quoad circunstantias.

Vera ratio, cur præceptum Christi non fuerit naturale.

12. Ratio nostræ solutionis est,quia Deus potuit absolutè nullam acceptare satisfactionem Christi, & consequenter potuit non acceptare illam nisi exhiberetur tali modo;modus autem à Deo electus fuit cum capacitate non moriendi,& potestate eliciendi actum meritoriū quoad substantiam ipsius mortis, vt colligitur ex sect. 3. & probabitur disp. proxime ventura per totam,& patet ex illis verbis Ioan. 10. *Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eā à me ipso,& potestatem habeo ponendi eam,& potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi a Patre meo*. Vbi simul cum præcepto componit potestatem non moriendi, quia potuit declinare obligationem præcepti,& supponit præcetum fuisse de acceptāda morte cum potestate non moriendi, & cū libertate quoad substantiam mortis. Sic Christus factus est obediens vsque ad mortem, quoniam voluntarie obediuit acceptando mortem,quam potuit pro suo beneplacito non subire. Quod etiam significant verba illa apud Ioan. 14. *Vt cognoscat mundus, quia diligo Patrem,& sicut mandatum dedit mihi Pater sic facio:surgite eamus*:denotant namque potestatē habuisse declinandi passionē,licet hoc non esset iuxta maius beneplacitum æterni Patris volentis ne seipsum saluum faceret licet absolute potuerit descendere de cruce,& saluus fieri. Ideoque Bernad.serm. 16. in Psalm. *Qui habitat*,explicat de tempore passionis illud Pauli. *Qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem*. Quare non solum debet intelligi de libera acceptatione præcepti; hoc enim ab instanti suæ conceptionis vltro acceptauit,sed etiam de gaudio sibi proposito, & vita impassibili, etiam postquam semel acceptauit præceptum.

Ioan. 10.

Ioan. 14.

Bernar.

13. Et quamuis admitteremus Deum non potuisse nō acceptare satisfactionem Christi pro nostris offensis ex suppositione quod Deus illū constituerit caput nostrum vt nonnulli docent,tamen quia potuit non constitui Christus caput absolutè,potuit Deus non acceptare illā satisfactionē.Constitutusq. est Christus caput vt suo merito quoad substantiam mortis nos redimeret,& vt ostendimus in illo conceptu meriti quoad substantiam mortis imbibitur potestas non moriendi.



DISPVT. LXXVI.

Quanam ratione conciliari possit Christi libertas, & meritum quoad substantiam mortis, cum præcepto moriendi, & eius impeccabilitate?



CHRISTO Domino fuisse impositum proprium præceptum subeudæ necis pro redemptione hominum probaui in præcedenti disputatione, restat tamen potissima difficultas componendi præceptū illud cum potestate Christi Domini ad non moriēdum;siquidem cum peccare non posset, impotens videtur esse non obediendi Deo

Pp 3 impe

imperanti. In hac difficultate dissoluenda Theologorum vigiliæ positæ sunt,& alij diffidentes expedire nodum negarunt Christo fuisse iniunctum proprium præceptum mortis subeundæ.

Sect. I.

Exponitur vis obiectionis, & prima responsio reiicitur.

1. Contra libertatem moralem, & meritoriam Christi obedientis præcepto Patris de morte subeunda arguitur hoc modo: Ex suppositione diuini præcepti promeruit Christus nostram redemptionem: etenim pro salute nostra mortuus est: Ergo ipsa substantia mortis fuit Christo meritoria, quanuis non posset non mori, quod videtur includere terminos repugnantes,quoniam si ex suppositione diuini præcepti non mori non potest, non erit ex tali suppositione laudabilis, quia absolute mortuus est, sed quia mortem libere elegit quoad motiuum,aliasue circunstantias: aliunde vero præceptum fuit de nece subeunda liberè, & meritoriè quoad substantiam ipsius mortis: Ergo continet hoc præceptum terminos inter se pugnantes.

2. *Responsio Aluarez.* Ex Dominicanis iunioribus satis multi sequuti Aluarez de incarn. disp.46.n.8. & de auxiliis disp. 22. 23. & 25. censent rectè componi præceptum absolutum impositum Christo à Patre de acceptanda morte cum libertate, & merito quoad substantiam mortis si semel admittatur auxilium prædeterminans physice voluntatem, illæsa ipsius libertate: nam Christus in sensu diuiso præcepti poterit non facere rem præceptam, quanuis hoc non possit in sensu composito præcepti: id enim minime requiritur.

3. *Impugnatur.* Admitto gratis physicam prædeterminationem dari posse absque vlla læsione libertatis, & nihilominus facile ostendam nihil inseruire posse ad fugandam difficultatem. Ac primo necessario debet ab aduersariis admitti vnum è duobus, nempe vel Christum habere potentiam antecedentem proximam, & expeditam ad peccandum, tametsi non habeat potentiam consequentem;vel in Christo fuisse potentiam proximam antecedentem ad præstandum ne fuerit præceptum à Patre impositum, quod postremum est etiam implicatorium. Cogendi modo sunt vt explicent, quo nam pacto auxilium prædeterminans relinquens potentiam antecedentem ad omittendam rem præceptam,non relinquat pariter potentiam antecedentem ad peccandum. Nam purus homo licet habeat auxilium efficax ad obseruandum præceptum, eò præcisè quod habeat potentiam antecedentem ad omissionem operis præcepti habet potentiam ad peccandum, peccare namque formalissime est omittere rem præceptam; Ergo potentia illa antecedens ad omissionem rei præceptæ est potentia antecedens ad peccandum: alioqui etiam in puro homine dari posset potentia antecedens ad omittendum libere opus præceptum, quin esset potentia antecedens ad peccandum. Quod si admittatur,inexplicabilis erit differentia inter potentiam illam antecedentem, & aliam quam habet homo ad peccandum, licet munitus sit efficaci auxilio.

4. Confirmatur, impossibilis est potentia aliqua antecedens ad eliciendum actum mendacij cogniti tanquam dissoni rationi, quin talis potentia antecedens,sit antecedens potentia ad peccandum: Ergo impossibilis est potentia antecedens ad omissionem rei præceptæ cognitam tanquam rationi dissonam,quæ non sit potentia antecedens ad peccandum;sicut enim mendacium est de re contra rationem, & peccatum, ita non obedire Deo præcipienti nequit non esse peccatum.

Quod si non consideres in Christo Domino vt 5. subest præcepto potestatem omittendi, sed solum in humanitate considerata secundum se, non verò prout vnita Verbo, nihil dicis alicuius momenti ad enodandam difficultatem; non enim datur vera libertas eo quod potentiæ volitiuæ secundum se non repugnet talis omissio, si illi repugnet pronũc impotentia antecedenti, qualis est quam habet Christus ad peccandum. Alioqui etiam Beati dicentur habere potentiam proximam antecedentem ad omittendum amorem beatificum. Quo fit vt hi non tam voluntatem vt proxime expeditam ad operandum libere considerent,quam abstrahentem à libera vel necessaria in actu primo proximo. Nulla igitur est in illa sententia potestas practica & libera ad omittendum illum actum præceptum; quia neque est potestas cõponendi illam omissionem cum vnione hypostatica, neque est potestas diuidendi per omissionem ipsam vnionem hypostaticam. Quare cum independenter à libertate humana Christi perseuerer vnio hypostatica, & cognitio præcepti, nulla posset intelligi in Christo potestas omittendi in sensu diuiso,quoniam sensus diuisus nequit esse alius nisi potestas impediendi vnionem hypostaticam,seu cognitionem præcepti per omissionem illius actus,sicut cum docent Christum esse impotentem ad omittendum actum præceptum in sensu composito,significant non esse potestatem cõponendi omissionem cũ præcepto. Quod adhuc posset ostendi eo quod actualis omissio rei præceptæ esset actualis compositio peccati cum vnione hypostatica:ergo illa antecedens possibilitas omissionis, est possibilitas componendi peccatum cum vnione hypostatica.

Neque aduersarij possunt existimare vnionẽ hypostaticam, vel cognitionem præcepti non esse 6. suppositiones antecedentes, aut Christum Dominum suppositione antecedenti non esse impeccabilem:Ergo ex suppositione antecedenti est impotens se determinare ad omissionem peccaminosam. At omissio actus præcepti ex suppositione antecedente cognitionis præcepti est peccaminosa; igitur nulla potest considerari in Christo potentia antecedens ad omittendum actum præceptum ex suppositione cognitionis præcepti.

Ex duplici ergo capite est specialis difficultas in 7. Christo Domino præter cõmunes obiectiones quæ fiunt contra auxilium physice prædeterminans. Primum est,quoniã auxilium physice prædeterminans ad vitandum peccatum, non tollit potestatem peccandi,ac proinde neque in Christo esset sine potestate antecedenti peccandi,quia relinquit proximã, & expeditam facultatem ad omissionem, rebus vt nunc,peccaminosam. Secundum peculiaris difficultatis caput est;quia in Christo Domino non solum erat impotentia consequens ad operationẽ,sed simpliciter antecedens, ac proinde in ipso erat impotentia antecedens ad operationẽ, vel omissionẽ rebus,vt nunc peccaminosã. At omissio actus præcepti est,rebus vt nunc peccaminosa:Ergo in Christo fuit antecedẽs impotentia ad omittendũ illũ actum præceptũ,sed impotẽtia antecedens tollit libertatẽ; ergo non fuit in Christo libertas ad omittendã voluntatẽ, qua mortẽ acceptaret. Porro impotentiam illã esse antecedentẽ ad non peccandũ, est certissimũ supposita impeccabilitate Christi ex vi vnionis hypostaticę,quoniã vnio hypost. se habebat omnino *Specialis est ratio in præcepto Christi vt tollat libertatem, quæ non militat in prædeterminationem.*

ante

antecedenter respectu actionum liberatum Christi, & cognitio præcepti, vt pote, quæ dirigebat operationem liberam Christi non poterat non se habere etiam antecedenter,& ideo ex impotentia antecedente Christi Domini ad non peccandum colligitur antecedens impotentia ad omissionem illius actus præcepti: nam vniuersalis impotentia antecedens ad non peccandum includit impotentiam antecedentem ad non peccandum hoc genere peccati omissionis; & impotentia antecedens ad non peccandum hoc peccato omissionis importat impotentiam antecedentem ad non ponendam omissionem,quæ rebus vt nunc, est peccaminosa; vt ex ipsis terminis apparet notissimum.

8. Ex dictis obiter etiam probata manet posttema pars illius dilemaris supra positi,nimirum non esse in potestate humanitatis Christi impedire vnionẽ hypostaticam, aut cognitionem præcepti ratione suæ liberæ determinationis; quia hæc omnia sunt prærequisita ad actum illum proximum, quo Christus statuit obedire Patri præcipienti. Adhuc tamen est specialis obiectio contra illam potestatem impediendi præceptum per omissionem operis iussi. Etenim si non acceptare mortem in illo casu non est non obedire,sen violare præceptum, sed potius facere ne sit præceptum, consequens est vt præceptum nullam obligationem imponat: si enim non exequi quod præcipitur est facere vt nullum sit præceptum, nulla poterit esse obligatio præcepti. Impossibilis etiam est aliunde potentia antecedens ad præstandum ne extiterit præceptum; quia præceptum non pendet à priori ab ipso opere libero in se præuiso,sed ad summum posset pendere ab ipso auxilio prædeterminante;sed voluntas neque in sententia Thomistarum habet potentiam antecedẽtem ad præstandum, ne existat hoc auxilium prædeterminans,alioqui semper esset in potestate voluntatis per ipsummet actum secundum facere ne habuerit hoc auxilium efficax,sed aliud sufficiens,vel è contra ne habuerit hoc auxilium sufficiens, sed aliud efficax,'quod est prorsus imperceptibile;cum intelligi nequeat actus primus proximus, cum quo hoc fieret.Quod clarebit multo magis ex dicendis sect. sequenti contra aliam sententiam.

9. Ratio à priori est, quia liber dicitur is, qui non tantum ratione vnius,sed ratione omnium principiorum,quibus intrinsecè ad operandum constituitur potest agere,vel non agere:nam si ratione vnius principij ita determinatur vt nequeat impotentia antecedenti oppositum agere, reuera illud agens non est liberum. At ratione personalitatis Verbi est omnino determinata humanitas ne amittat actum præceptum, & ratione præcepti impositi independenter ab actu, vel omissione illius est determinata voluntas ne impediat præceptum illud:Ergo nulla erat in humanitate Christi libertas ad omissionem illius actus. Neque aliquod est fundamentum ad ponendum illa via libertatem in humanitate Christi ad omissionem operis præcepti, quod non probet potuisse etiam poni ad eliciendum actum mendacij.

10. Demus claritatis gratia possibilem non esse puram omissionem immediate liberam,aut Christum non potuisse omittere opus præceptum nisi per actum positiuum oppositum; deberent huius sententiæ Patroni existimare Deum habere paratum concursum proximum indifferentem,vt humanitas Christi eliceret actum peccaminosum: hoc autem est impossibile:nam per consequens Deus pararet concursum, vt humanitas eliceret actum repugnantem ipsi vnioni;quod est prorsus chimericum: quoniam vnio hypostatica impotentiam affert antecedentem ne eliciatur ab humanitate vnita Verbo actus repugnas ipsi vnioni. Ideoque Christus non habuit potentiam aliquam antecedentem ad eliciendos actus contrarios præceptis naturalibus negatiuis.

Sect. II.

Neque satisfacit secunda celebris responsio.

1. Sit secunda solutio quam tradit Soarius hic disp. 37. sect. 3. Quem sequitur Tannerus disp. 1. q. 6. dub. 4. n. 149. cum P. Molina,& Albertino apud ipsum. *Suar. Molin. Alber.* Asserunt ibi præceptum impositum fuisse Christo ex suppositione diuinæ præscientiæ acceptationis mortis futuræ sub conditione talis auxilij, quod auxilium præsupposita hac scientia conditionatorum causabatur à voluntate Dei præcipiente acceptationem mortis. Cum quo recte cohæret impeccabilitas Christi; quoniam hæc prouenit solum remotè ex vnione hypostatica,& visione beatifica non immutantibus modum operandi ipsius voluntatis. Proxime tamen impeccabilitas Christi Domini ex illa extrinseca Dei prouidentia, quæ statuit dare humanitati illud auxilium cũ quo ipsa humanitas videbatur per scientiam mediam recte operatura, & quia illud auxilium de se erat indifferens, ad eliciendum actum præceptum, vel illud omittendum nequit non esse in Christo Domino vera libertas ad omissionem actus, licet non sit potentia peccandi.

2. *Prima impugnatio.* In hac solutione plura sunt quæ probari non possunt, vt colligi potest ex dictis contra præcedentem sententiam. Primo displicet;quia vt Christus esset liber ad non acceptandam mortem, quin posset peccare opus erat asserere potuisse Christum non acceptando mortem impedire præceptum,seu, quod idem est,facere ne extiterit præceptum; hoc autem in adiecto implicat vt apparet ex dictis in refutatione præcedentis sententiæ: nam præceptum nullam haberet vim obligãdi;siquidem non exequi quod præcipiebatur non erat violare præceptum, sed potius facere ne extiterit præceptum.

3. *Secunda.* Secundo; quia iuxta hanc cogitationem non posset Christus acceptare mortem ex motiuo obedientiæ; nam vt mors acceptaretur ex hoc motiuo deberet pro signo proximæ indifferentiæ ad operandum, & non operandum supponi præceptum existens, neque deberet ab illo præscindi, cum esset requisitum ad motiuum operis: hoc autem implicatorium est, quia in signo proximo indifferentiæ præscinditur ab omni eo, quod essentialiter pendet ab opere; quemadmodum præscinditur ab opere, & carentia operis.

4. *Confirmatur.* Quo fit vt vnio hypostatica,& visio beatifica non possint non immutare modum operandi quem haberet humanitas per auxilia indifferentia de se seclusa vnione hypostatica,vel visione beatifica. Sufficiebatque visio beatifica ad impediendum subiectum indifferens ad omissionem actus præcepti:nã iudicium indifferens dictat voluntati ipsam posse pro sua libertate amplecti vtramque partem contradictionis eligendo vnam ex illis prout maluerit: Cum igitur Christus pariter nosceret se esse impeccabilem, & omissionem actus præcepti esse peccaminosam, videbat se non posse eligere talem omissionẽ, ac proinde habebat defectum illius iudicij indifferẽtis ad electionem illius omissionis,& cognitio præcepti omnino determinaret necessario ad actũ inobedientiæ. Ex parte etiã diuini suppositi immutatur modus operandi:quoniam personalitas

se tenet intrinsece ex parte principij operationum naturæ (vt aduersarij docent) ac per consequens principium operis liberi non fuit in Christo absque immutatione, quoties opus liberum aut eius omissio erat peccaminosa; nam ponitur intrinseca quædam suppositio antecedens repugnans peccato.

5. Tertia. Idque etiam ex naturalibus præceptis negatiuis, vt non mentiendi, vel positiuis vt colendi Deum efficaciter probatur; nam Christus omnino erat impotens elicere actum mendacij, aut non colendi Deum, quoties vrgeret naturale præceptum illum colendi: Ergo quia vnio hypostatica, & cognitio præcepti immutant modum operandi ipsius voluntatis, ita vt Deus non possit constituere actum primum proximum humanitatis Christi indifferentem ad eliciendos actus mendacij, vel non colendi Deum vrgente præcepto, quamuis Deus singulari sua prouidentia seligeret illa auxilia, quæ per scientiam mediam videbantur fore efficacia, si darentur. Ergo (inquam) non est cur non immutet modum operandi vrgente præcepto illo de acceptanda morte, ac proinde impossibile est vt in actu primo proximo constituat Deus media de se indifferentia, licet per scientiam conditionatorum euidenter cognouerit auxilia illa fore efficacia si darentur. Neque auxilia potuerũt per scientiam mediam videri efficacia manente illæsa libertate si illis adiungitur suppositio antecedẽs necessitans ad vnã partẽ contradictionis qualis est vnio hypostatica,& cognitio præcepti.

6. Quarta. Præfata argumenta ostendunt non fuisse Christum liberum in illa sententia ad omittendam voluntatem acceptantem mortem. Alia vero sunt non minus difficilia admissa proxima indifferentia in Christo ad illam omissionem. Nam voluntatem potiri libertate ad non eliciendum actum præceptum, est voluntatem posse talem actum facere, & non facere, quod idem valet, ac posse peccare, & non peccare; nam extrema illius libertatis, rebus vt tunc, sunt actus bonus, & peccatum. Ideo namque si omitteret actum præceptum peccaret; quia illa omissio, rebus vt tunc, constituta erat peccaminosa. Ergo non possunt alia extrema contradictionis ibi assignari præter actum bonum,& omissionem peccaminosam. Ergo facultas ad omittendum erat facultas ad peccandum. Ideo namque purus homo quoties potest omittere opus præceptum habet potentiam expeditam ad peccandum, quia habet potentiam ad omittendum opus iniunctum & illa omissio est peccaminosa, quæ ratio non minus vrget in Christo. Ob eandem etiam causam, vt superius monebam, non poterat esse in Christo potentia expedita ad actum mendacij quia mendaciũ est opus peccaminosum: At omissio illa operis iussi nõ potest concipi sub illis circunstantiis, quin intelligatur peccaminosa.

7. Ex triplici igitur capite aliquantulum differt hæc sententia, ab illa, quæ asserit physicam prædeterminationem non lædere libertatem Primo quoniam suppositio quæ reddit Christum impeccabilem iuxta omnes sententias est suppositio antecedens: At Authores physicæ prædeterminationis cõtendunt suppositionem physicæ prædeterminationis non esse antecedentem, sed consequentem, & quodammodo pertinere ad actum secundum; quia (vt nonnulli explicant) interiicitur actui primo,& secundo,(licet in hoc implicent ipsi) & ideo aiunt non lædere libertatem Addereque possunt prædeterminationem physicam non auferre indifferentiam iudicij. At vnio hypostatica simul cum cognitione illius præcepti, & impeccabilitatis ipsius Christi omnino aufert iudicium indifferens ad electionem omissionis operationis iussæ, vt in præcedenti sect. probabam. Secundo quia etiam hæc sententia conatur componere potestatem non eliciendi opus iniunctũ absque potestate peccandi: at prædeterminatio ad bonum opus iuxta patronos huius prædeterminationis non adimit potestatem peccandi, & voluntatem posse omittere opus iussum, & & posse peccare idem sunt formalissime. Tertio differunt, quia hæc opinio constituit eandem potentiam proximam in Christo cum auxiliis de se omnino indifferentibus, quæ constitueretur in humanitate potente peccare. At hoc est formalissime cõstituere in Christo potentiã proximam peccandi.

Absolute vero hæc sententia est multo facilior, 9. quia constituit potentiam proximam expeditam ad vtrumlibet; ponit namque actum primum proximum absque aliquo auxilio determinante de se infallibiliter ad vnum, & aliunde constituit impotentiam peccandi, quoniam in Christo Domino erat potestas impediendi præceptum, quia præceptum per se pendebat ab illo bono opere futuro sub conditione, consequenter posita conditione, & actu primo proximo indifferenti pendebat absolute ab opere. Possetque existimari iuxta illam sententiam præceptum non obligare ad non ponendam puram omissionem liberam mortis; quia potius ita pure omittere esset impedire præceptum, sed obligare ad non habendam voluntatem positiuam non moriendi, quæ voluntas vi illius præcepti redditur impossibilis. Hæc tamen non operose refutantur, quoniam si præceptũ absolute præcipiebat mori, etiam in conscientia obligat ad non habendam illam puram omissionem voluntatis moriendi; alioqui non tam præcipitur mori, quam non habere voluntatem positiuam non moriendi. Quod si solum hoc præcipitur non est cur dicamus præceptum illud essentialiter pendere à bono opere, iniuncto, & per puram omissionem impediri præceptum. Quod si consideretur præceptum, quod impediri omnino possit; seu, quod idem est, quod per carentiam operis iussi non violabitur; quia tunc efficietur ne vsquam extiterit, nullum concipitur verum præceptum; si quidem nullam haberet vim obligandi.

Cognitio præcepti in Christo pertinet ad actum primum proximum.

Neque verum continet, quod nonnulli ex Iunioribus putarunt, scilicet cognitionem præcepti non pertinere ad actum primum proximum in Christo sed ad actum radicalẽ,& remotum, etenim vt Christus in actu secundo posset suo actui tribuere motiuum obedientiæ necesse erat, vt pro signo proximæ potestatis eliciendi, vel non eliciendi talem actum intelligeretur sufficiens cognitio ad eliciendum actum cum motiuo obedientiæ, ad quod requiritur cognitio præcepti, vt ipsi supponunt, qui non loquuntur de alio genere obedientiæ. Quod si existiment cognitionem ideo pertinere ad actum primum remotum, quia cum præceptum in Christo habeat connexionem cum opere iusso nequit non ab ipso præscindi pro signo proximæ indifferentiæ, consequens erit vt præceptum nusquam possit deseruire ad elicientiam operis iniuncti; quia quoties Christus concipitur proxime potens elicere opus illud, debet omnino præscindi à cognitione præcepti. 10.

SECT. III.

Per solam libertatem ad actus æquales nequit conciliari Christi libertas cum præcepto de morte subeunda.

EX Modernis nonnulli optimæ notæ putarunt Christum fuisse duntaxat liberum in acceptatione mortis, quatenus potuit illam acceptare per 1.

tione

hunc actum, vel alium omnino æqualem: quoniam ex præcepto Patris fuit Christus determinatus ad acceptandam mortem in genere, quin potuerit omittere acceptationem, aut mortem recusare, & nihilominus libere & meritorie fuit mortuus, quoniam licet etiam esset determinatus ad moriendum hoc tempore, loco, & modo, erat indifferens ad duos actus voluntatis omnino æquales, & tota substantia illius volitionis non impediendi mortem potuit non esse, & ideo non est cur operatio illa secundum suam substantiam non dicatur meritoria ita Granados hic, & 1. 2. disp. 7. sect. 2. nec dissentit Erise 1.p.tract. 2. disp. 18. cap. 5. Citantque nonnulli pro hoc placito P. Soarium 3. p. q. 37. sect. 3. §. *Quomodo. autem* vbi asserit Christo repugnare imperfectionem moralem: Ergo quia non potuit omittere omnem actum honestum; igitur licet eliceret infimum, quem potuit efficere meretur, & actus ille esset valoris simpliciter infiniti: Ergo necessitas ad actus omnino æquales componitur cum laudabilitate morali, & merito eorundem actuum; igitur sufficienter intelligitur Christi libertas, & moralis laudabilitas in voluntate moriendi, licet ex vi præcepti fuerit necessitatus ad moriendum pro hominibus. Est tamen expresse sententia hæc contra Soarium loco citato §. *Alij vero.* vbi inquit *indifferentia ad eliciendum potius hunc numero actum quam illum, videtur valde materialis, & nihil referre ad libertatem illud. esam, & meritoriam.* Illi tamen adstipulatur P. Lessius lib. 2. de summo bono cap. 23. n. 183. vbi contendit hominem obstrictum ad eleemosynã in genere dupliciter posse ad executionem moueri, nempe, vel præcognitione necessitatis sibi impositæ, vel consideratione miseriæ alienæ, & affectu miserendi. Si primo modo moueatur, fatetur tale opus non tanti æstimari ordinarie. quanti cum nulla est necessitas: secus si posteriori modo fiat, quia tunc nulla habetur ratio necessitatis impositæ; sed solius subuentionis proximi. Hinc probat mortem Christi fuisse liberam secundum substantiam, tametsi Christus fuerit necessitatus ad acceptandam mortem in genere.

Granados *Erize*

Suar.

2. Vrgetur hæc sententia primo.

Hanc sententiam merito appellaueris inintelligibilem. Sic enim posset defendi actum necessarium elicitum cum ignorantia necessitatis impositæ posse esse laude, & merito dignum. Etenim negari nequit voluntatem necessitatam ad vnum è duobus actibus omnino æqualibus, vel etiam quãuis inter ipsos aliqua esset inæqualitas esse minus laudabilem, quam si sola esset necessitas ad habendum actum, vel eius carentiam; ex se enim apparet esse minus laudabile dare aliquid cum necessitate ad æquale, quam absque tali necessitate. Sicut etiam, si cætera sint paria, opus est laudabilius, si fiat cum libertate contrarietatis, & contradictionis, quam si fiat cum sola contradictionis libertate, & cæteris paribus quo maior est libertas, seu minor necessitas eliciendi opus, redditur magis meritorium. Quemadmodum demeritum ratione minoris libertatis decrescit: Ergo omnimoda necessitas eliciendi vnum è duobus actibus æqualibus omnino aufert rationem meriti. Probatur hæc vltima consequentia: nam ideo stante necessitate ad eliciendũ vnum è duobus actibus bonis, quin possit vtrique omitti minuitur meritum, quamuis etiam eligatur melior actus, quia minus æstimatur ille actus propter necessitatem ad ipsum, vel alium æquiualentem saltem secundum partem, & quà vnus æquiualet alteri, non pluris æstimatur vnus, quam alter; sed stante necessitate ad actus vndique æquales, est necessitas ad omnem æstimationem cuiusque, quia est necessitas ad vnum ex illis, & nullus habet moralem æstimationem, qua careat alter: Ergo illa necessitas adimit omnino rationem meriti. Sic etiã minus æstimatur donatio in ordine ad gratitudinẽ quo maior est necessitas ad illam rem vel aliã æquiualentem donandam. Hinc pariter habetur ratio cur inueniri non possit excellentius meritum in opere aliquo elicito cum physica necessitate ad opera æqualia, quam in eadem operatione facta cum indifferentia ad ipsam, & eius carentiam.

Secundo displicet, quia minime sufficit totum opus elici libere & meritorie hoc tempore, vt ipsum dicatur meritorium secundum substantiam, si præintelligatur necessitas quoad substantiam operis. Sicut non sufficit aliquam actionem produci dependenter à meritis vt merita dicantur promereri actionem quoad substantiam, si independenter à meritis intelligatur necessitas ad existentiam huius vel illius actionis eiusdem termini: nam antiqui Patres dicuntur promeruisse accelerationem Incarnationis, & consequenter promeruerunt vt talis actio existeret tali tempore, quin propterea antiqui Patres dicantur promeruisse Incarnationem quoad substantiam. Deipara etiam meruit Maternitatem de congruo, non tamen dicitur meruisse Incarnationem, seu substantiam Christi, licet obtinuerit suo merito substantiam actionis, quæ non intelligebatur iam executioni mandata. 3. Secundo.

Tertio arguitur ex conceptu peccati seu demeriti; non enim sufficit esse determinatum ad vnum è duobus actibus æqualibus, vt quis peccet, & sit pœna dignus: nam si ponamus hominem cum perplexitate conscientiæ, qua putat peccare, si non assistat sacro, quia est dies festiua, & æquale peccatum committi si audiat sacrum, vel quia est excommunicatus, vel quia cogitur deserere oues sibi commissas, nullius culpæ reus erit eligendo quamuis partem. Immerito namque argueretur de crimine, cum manifestam habeat excusationem. Ergo similiter philosophari oportet de bonitate morali, & merito, nimirum deficere meritum, si operans sit omnino necessitatum ad vnum è duobus actibus omnino æqualibus. Et licet varias aduersarij proferant disparitates inter demeritum, & meritum; tamen si suam ratiocinationem attendere velimus, illico intelligemus idem iudicium debere ferri ab ipsis in vtroque casu. Probant namque ipsi componi meritum, & laudabilitatem moralem cum illa necessitate ad actus æquales; quia actus, vt supponitur, tẽdit in obiectum honestum, & aliunde quia fit libere redditur imputabilis operanti quia imputari potest bonus actus ei, à quo libere fit, hæc autem argumentatio, si quid probat pariter ostendit actum tendentem in obiectum turpe, elicitumque cum eadem libertate posse imputari operanti: alioqui illo discursu non ostenditur imputabilitas moralis laudis, sicuti neque vituperij. Definiturque in sententia ipsorum actus virtuosus *libera tendentia in obiectum honestum propter se*, & inde inferunt non obstante illa necessitate ad actus æquales libertaté illam non solum esse physicam, sed moralem & actum esse meritorium Ergo similiter in horũ sententia actus prauus definiri debet *libera tendentia in obiectum cognitum vt turpe*, ac proinde licet sit necessitas ad actus omnino æquales, actus erit demeritorius. 4. Tertio.

Demus aliquem ratione imperij efficacis suæ voluntatis se determinare ad voluntatem committendi hoc vel illud furtum æquale, ita vt ex vi imperij necessario debeat in eodem instanti dari alius actus determinans hoc particulare furtum, inquirimus an reperiatur nouum formale demeritum distinctum à demerito imperij, eo quod detur noua libertas in electione huius furti, potius, 5. Cõfirmatur

quam alterius æqualis? Si dicas nouum non dari demeritum; contra est, quia noua datur libertas in existentia huius actus tendentis in obiectum turpe: si vero admiseris nouum reperiri demeritum formale in electione illa huius furti præ illo. Contra est, quia similiter nouum esset demeritum in electione minoris furti, quamuis imperium solùm determinasset vage furtum maius, vel minus, & esset necessitas eligendi vnum ex illis duobus furtis: hoc autem videtur difficillimum intellectu: nam prudentia dictat è duobus malis necessario euenturis, minus malum fore eligendum, ideoque illa electio minoris mali non posset esse formaliter de meritoria; nam si homo de nouo formaliter demeretur, agit contra dictamen prudentiæ, & est reprehensibilis: quis autem reprehendat electionem minoris mali necessariam ad vitandum malum grauius.

6. Quartò. Falso prætereà supponit illa sententia fuisse Christum Dominum cum necessitate moriendi: oppositum namque non paucis monstraui in præcedenti disp. 60. sect. 2. ex Patribus, qui omnem moriendi necessitatem à Christo excludunt. Quibus adde Cyrillum Alexandrinum lib. 5. in Ioann. cap. 5. in illa verba: *Nemo misit in illum manum, quia nondum venerat hora eius*: *Non itaque*, inquit, *tempus est, quia noluit, quia tunc solum teneri potuit, cum voluit, sua enim voluntatis fuit, quod nunc detentus non est, sicut & sua fuerat voluntatis, quod postea à Iudæis captus est.* Et lib. 7. cap. 7. scribit: *Potestatem habeo*, separandi animam meam à carne eo temporis momento, quo mihi libuerit; & rursus habeo potestatem sumendi eam per iteratam ad corpus vnionem tempore resurrectionis, quo rediuiuus exurgam. Hilarius etiam in Psalm. 54. in illa verba: *In veritate tua disperde illos*, supponit Christum voluntate, non necessitate se morti subiecisse: Et postquam semel habuit præceptum moriendi illudque voluntarie acceptauit promptum erat illi non venire ad crucem, vt significant etiam verba Hieronymi in Isai. 53. super illa verba: *Oblatus est quia ipse voluit*: nam postquam asseruit *non necessitate crucem, sed voluntate sustinuisse*, paulo post aiebat: *Poterat eos, qui ad se missi fuerant, declinare, quibus occurrit intrepidus, & vltro se obtulit*. Augustinus tract. 119. in Ioann. in fine explicat libertatem, qua Christus mortuus est, dicens: *Quis ita dormit, quando voluerit, sicut Iesus mortuus est, quando voluit? quis ita vestem deponit, quando voluerit, sicut se carne exuit, quando voluit? Quis ita, cum voluerit, abit quomodo cum voluerit, obiit?* Gregorius 3. Moral. cap. 22. *Cum ergo se pro nostra redemptione Dominus membrorum satanæ manibus tradidit, quid aliud, quam eiusdem satanæ manum in se sæuire permisit? qui autem se permittit capi, potest se permittere non capi, proinde non necessitate, sed propria potestate capitur.*

Christus Dominus liberè mortem elegit. Cyrill. Hilarius. Hieron. Gregor.

7. Confirmatio. Confirmatur; quoniam alioqui humana Christi voluntas non fuisset perfectè libera, suæque operationis domina, quod dici nequit vt fuse probat Damascenus lib. 3. fidei cap. 14. & 18. non enim dicitur perfectè liber in voluntate moriendi, qui carere non potest hac voluntate moriendi, vel alia simili & omnino æquiualenti, neque diceretur Christus perfectè Dominus suæ operationis in acceptandâ morte, si non posset illam non acceptare, eo præcisè quod posset eligere mori potius in hac cruce quam in illa. Sic etiam qui debet ex iustitia centum non dicitur Dominus actionis soluendi, eo præcisè quod solum possit eligere hanc pecuniam præ illa æquiualenti, licet creditor non habeat ius ad hanc determinatam pecuniam, sed ad ipsam, vel aliam æquiualentem. Neque nos deberemus Christo Domino referre gratias, quia mortuus est, sed quia per hunc actum mortuus, aut quia elegit hanc crucem præ alia æquiualenti, quod non est materia gratiarum, quia ex eo quod hanc crucem potius, quam illam elegerit nullum emolumentum, seu beneficium accipimus. Sicut stante necessitate ad donandum vnum è duobus aureis omnino æqualibus, iam non est in potestate donantis, ne donatarius accipiat, quidquid emolumenti, & beneficij reperitur in donatione.

Quod idem suadet casus in quo habeas ius ad hanc, vel illam pecuniam æquiualentem, tunc enim certum est non accipi à te beneficium, nec teneri te gratiam referre ratione electionis huius pecuniæ præ alia æquiualenti: atqui eadem est ratio si deficiente illo iure, sit ex parte donatarij necessitas donandi tibi hanc pecuniam, vel aliam æquiualentem: ideo namque præcedente illo iure non accipis beneficium eo quod tibi potius detur hæc pecunia, quam alia æquiualens, quia ratione iuris ad hos aureos, vel alios æquiualentes habes moraliter in tuis bonis omnem æstimationem illius pecuniæ, sed etiam ratione physicæ necessitatis ad donandos hos aureos, vel illos est longe melius in tua potestate omnis æstimatio horum, vel illorum aureorum; ergo nulla est idonea disparitas. 8.

Sect. IV.

Neque conciliatur libertas Christi cum præcepto de subeunda nece per libertatem ad actus inæquales respicientes diuersa motiua siue actus sint finiti, siue infiniti.

Difficultatem hanc expedire conantur nobiles Theologi affirmantes Christum meruisse obediendo præcepto; quia licet non posset non acceptare mortem, erat tamen indifferens ad illam acceptandam ex hoc vel illo motiuo, hoc vel illo tempore, actu magis, vel minus intenso. Christus itaque acceptauit mortem ex motiuo, loco, & tempore, ad quæ non tenebatur. Et quia circunstantiæ istæ sunt de substantia actus, ideo actus cum sit indiuisibilis, dicitur secundum totam suam substantiam meritorius. Ita P. Vasquez 3. p. disp. 74. cap. 5. Valentia de Incarn. disp. 1. quæst. 15. punct. 3. Less. de prædestinat. Christi sect. 3. Moncæus disp. 9. cap. 10. Ragusa 2. p. de Incarn. disp. 2. Quam sententiam probabilem censet Soarius ibidem disp. 37. sect. 3. Eam etiam amplectuntur Fonseca 6. Metaph. cap. 2. quæst. 5. sect. 12. Mascatenas disp. 2. p. 5. n. 30. Granados quæst. 19. 1.

Vasq. Valent.

2. Exploditur hæc sententia. Primò. Huic sententiæ refragantur etiam testimonia sacræ Scripturæ, & Patrum, quibus probauimus potuisse Christum absolute non mori. Vnde Patres commendant singulare beneficiũ Christi in nos, qui pro nostra redemptione non recusauit crucem subire, cum tamen non posset hoc beneficium commendari si fuisset necessitatus ad crucem subeundam, sed commendaretur beneficium redemptionis ex hoc motiuo, tali tempore, cum tanta actus intensione. Tribuuntque sacræ litteræ, & Patrum testimonia meritum obedientiæ Christi: hæc tamen sententia, non potest tribuere meritum obedientiæ Christi; quia meritum consistit in executione rei præceptæ, non autem illi præcipiebatur vt moreretur ex hoc motiuo tanta intensione, tali tempore, aut electionem huius actus præ alio, in quo solum iuxta hanc sententiam posset Christi meritum consistere, vt infra dicemus.

2. Propugnatores etiã huius placiti nullo iure possunt

Secundò. sunt difficeri sufficere libertatem ad actus omnino æquales, vt tota substantia ad actus tribuatur laudi, & merito. Si enim Christus adstrictus mori hic, & nunc, solum maneret indifferens vt eligeret per actus omnino æquales inter duo ligna crucis æqualia non esset laudabilis in genere moris, neque mereretur: ergò non tribuitur laudi, vel merito operatio nisi quatenus excedit id, ad quod ante ipsam præsupponitur necessitas in æquiualenti: ergo si ante operationem præsupponatur necessitas moriendi, quamuis non fuerit Christus adstrictus acceptare mortem ex hoc motiuo, tali tempore, loco, & modo, non diceretur mors Christi secundum substantiam operis meritoria, sed solum secundum circunstantias loci, aut temporis. Vel si non obstante necessitate antecedenti ad substantiam mortis, fuit Christi mors meritoria, non solum secundum circunstantiam, sed etiam secundum substantiam, similiter stante determinatione ad actus omnino æquales mors erit laudabilis, & meritoria quoad substantiam.

4. Confirmatio. Confirmatur, ideo homo determinatus ad actus omnino æquales non operatur meritorie, quia est necessitas ad vnum ex illis, & vnus præ alio habet peculiarem æstimationem; sed etiam, vt supponimus, Christus erat necessitatus ad moriendum, & hoc genus mortis præ illo solum habet æstimationem quatenus secundum modum, & circunstantias excedit alium: ergo electio, qua non impeditur hoc genus mortis non est laudabilis, & meritoria secundum substantiam mortis, sed secundum modum, & circunstantias. Eaqueproprer non habuisset Christus meritum formaliter in obedientia, sed in circunstantia vel motiuo non cadente sub præcepto: erat namque necessitas ad id quod iubebatur, & libertas moralis, seu laudabilis solum sub circunstantia non iussa.

5. Tertiò. Tertiò impugnatur, quoniam in electione infimi actus, quem Christus poterat elicere, Christus non mereretur: qui enim facit minimũ absolute sibi possibile, nulla dignus est laude, nihilq; promeretur: ergo Christus per electionem illius actus infimi non adimpleret præceptum, quia præceptũ erat de acceptanda nece libere, & meritorie, cui præcepto non parebat Christus eliciendo actum non meritorium, sed potius peccaret eliciendo solùmodo illũ actum, quia non obediret Deo præcipienti. Vnde etiã fieret non potuisse Christum elicere actum immediatum infimo; quia si peccaret per elicientiam infimi actus, esset necessitatus ad eliciendum saltem actum infimo immediatum, & stante illa necessitate neque impleretur præceptum per illum secundum actum, & sic facta regressione ad singulos alios, eadem erit ratio de omnibus; ac per consequens nulla fuisset in Christo libertas, quia esset necessitatus ad efficientiam optimi actus, quem efficere posset, & adhuc illo posito non impleretur præceptum, quia præcipiebatur elicientia actus liberi, & meritorij.

6. Quarto. Quartam aduoco impugnationem ex dictis in præcedenti sect. quia non sufficit illa libertas quoad motiuum, intensionemve actus, vt mors Christi dicatur laudabilis, & meritoria quoad substantiam, si præintelligatur necessitas ad substantiam operis. Sicuti non sufficit actionem aliquam produci dependenter à meritis, vt merita dicantur promereri actionem quoad substantiam: nam post Christum præfinitum quoad substantiam Virgo Mater promeruit actionem, qua productus est Christus secundum illam prærogatiuam & peculiare beneficium, quod attulit Virgini, non vero secundum substantiam actionis: nam aliqua actio terminata ad substantiam Christi intelligebatur futura independenter à meritis Deiparæ. Sic etiamsi Hispaniarum Rex statuisset inire bellum contra Turcas, nec postea defuisset qui persuasisset Regi vt aliquantulum accelerarct prælium, non diceretur, qui consilio Regem mouit causa prælij simpliciter, sed accelerationis; nec tamen bellum præintelligebatur re ipsam executum ante illud consilium, sufficit ergo si in determinatione Principis decretum sit firmiter prælium, quamuis deficiente consilio actiones forent diuersæ. Ergo à fortiori satis erat physica necessitas mortis Christi, ne mors diceretur illi libera quoad substantiam, quamuis per actus inæquales. Maiusque est in genere beneficij, aut præmij efficere ob alicuius preces id quod alias non intelligebatur futurum, quam solum velle citius fieri, quod alioqui erat efficiendum. Sicut in genere damnificationis minus damnificat qui est causa suo consilio, vt citius, & animosius committatur furtum, quod aliàs erat patrandum ex vi absolutæ determinationis furis, quam qui est causa sua persuasione, vt absolute fiat furtum.

Confirmatur: quia si, (per possibile, vel impossibile,) Petrus esset necessitatus ad homicidium patrandum, non tamen ad illud committendum ex hoc determinato motiuo, & ipse homicidium patraret ex odio in Deum, non diceretur supplicio dignus, quia hominem occidit, sed quia homicidio apposuit motiuum odij Dei, & licet peccaret grauissimè, minus tamen peccaret, quam si eundem actum eliceret cum potestate non patrandi homicidium: ergo si Christus necessitatus esset ad volendum mori, seu necem non impediendam, non diceretur libere non impedisse mortem, seu laude dignus quia illam non impediuit, licet esset maxime laudabilis ratione motiui sui actus, ad quod non tenebatur. 7. Confirmatio.

Impugnant alij hanc sententiam, quia per præceptum fuerunt Christo Domino iniunctæ omnes circunstantiæ mortis. Etenim modum & circunstantias indicant verba Luc. 22. *Filius hominis vadit sicut scriptum est de illo.* Et Ioann. 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater sic facio.* Ob quæ & alia similia docent omnes circunstantias fuisse Christo iniunctas P. Maldonatus Ioann. 12. Cardinalis Toletus ibidem annotat. 18. & in cap. 10. annot. 16. Hæc obiectio nullius est efficacitatis: non enim sufficienter probatur omnia hæc fuisse Christo Domino diuinitus iniuncta præsertim si solum attendamus ad testimonia, quæ pro ferunt ipsi. Meliusque id confirmari possit ex verbis illis Ioann. 12. v. 49. *Quia ego ex me ipso locutus sum nihil: sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam, & quid loquar.* Responderi tamen posset verba illa sufficienter intelligi de nostræ redemptionis opere, & Christi diuinitate; de his namque Christus non fuit locutus quidquam nisi iussus: de motiuo autem aut intensione sui actus non habuit præceptum, quia optime intelligitur fuisse illi diuinitus iniunctum subire mortem, quin motiuum actus fuerit sub præcepto. Immo præcepta communiter solum præcipiunt rei substantiam, non autem motiuum aut modum, quibus substantia illa potest fieri, vt præceptum audiendi sacrum die festo, non obligat ad audiendum ex motiuo huius virtutis, aut illius. Quod idem cernitur in præceptis diuinis naturalibus, nam licet homo lege diuina naturali teneatur votum implere non cogitur ad votum implendum potius ex hoc motiuo quam ex illo. 8. Luca. Ioann. 12.

Neque absolute verum est omnia quæ Christus gessit fuisse à Patre iniuncta: nam Christo Domino concessa est electio vitæ mortalis, vel immortalis. Neque habuit præceptum non petendi dispensationem &c. 9. Non omnia quæ Christus gessit ei fuerunt à Patre iniuncta.

tionem præcepti iniungentis subire necem. Et per se videtur incredibile Christum nihil aliud gessisse nisi quod erat sub præcepto; siquidem non habuit præceptum non efficiendi aliquod opus supererogationis. Putatque Petrus Hurtado disp.77. sect. 6. Christum dicendum fore seruum inutilem, si non ageret quidquam præter id, quod à Domino præcipitur. Hoc tamen probandum non est, quoniam nulli dubitare licet, quin potuerit Deus præcipere Christo, ne quid faceret vltra imperata, & nihilominus non deberet dici seruus inutilis. De quo plura erudite docet Bernal disputat. 57. sect. 5. à num. 129.

10. Idem Bernal proponit & expungit hoc argumentum: (quod tribuit Ioanni de Lugo disp.16.sect.7. num. 87.) si libertas quoad motiuum aliasve circunstantias sufficeret vt Christus esset liber non solum physicè, sed etiam in genere moris, & honeste operaretur, quamuis esset necessitas quoad motiuum, seu speciem actus, intensionem, & perfectionem ipsius, & solum esset indifferentia quoad indiuiduationem, maneret Christus laudabilis in genere moris, & eius operatio esset infinite meritoria. At libertas solum quoad actus omnino æquales est insufficiens ad laudem in genere moris,& meritum: ergo neque libertas illa quoad motiuum,& circunstantias sufficit ad meritum. Respondet Bernal nullam esse consecutionem, quia in postremo euentu, quando solum consideratur indifferentia ad actus omnino æquales, & solo numero differentes, nihil libere ponitur æstimatione dignum vltra id ad quod erat necessitas: nam existentia huius actus præ illo omnino æquali nihil habet æstimatione, aut laude dignum. Attamen Bernal non satis videtur penetrasse obiectionem Cardinalis de Lugo, qui non infert ex merito reperto in actu procedente à potentia non determinata quoad motiuum,& circunstantias,pariter reperiri meritum in actu procedente à potentia omnino determinata ad vnum è duobus actibus æqualibus; sed potius inquit; si sufficeret indifferentia in circunstantiis vt totum obiectum etiam quoad substantiam, v.gr.mors Christi tribuatur laudi,etiam sufficeret indifferentia ad actus omnino æquales, quæ consecutio est optima: nam si tribuitur laudi operatio non solum quatenus addit aliquid vltra id, ad quod est necessitas, sed etiam quatenus imbibit id ad quod est necessitas saltem in æquiualenti, non erit cur non tribuatur laudi operatio dimanans à potentia cum necessitate eliciendi vnum è duobus actibus omnino æqualibus. Vt clarius id patescat argumentum formemus à contrario: si Christus esset cum physica necessitate subeundi crucem, & solum esset indifferens ad eligendam hanc numero crucem vel illam, non pollerent libertate morali, & meritoria: ergo solum tribuitur laudi & merito opus, quatenus addit vltra id ad quod est antecedens necessitas saltem ad hoc, vel aliud æquiualens: ergo si antecedenter supponatur Christus cum necessitate moriendi, licet intelligatur cum indifferentia ad acceptandam mortem ex hoc, vel illo motiuo, non tribuetur laudi absolute mors secundum substantiam, sed secundum motiuum, vel circunstantias.

11. *Ex dictis impugnatur alia opinio.* Hæc etiam argumenta procedunt contra aliam cogitationem, quam ipse indicaueram olim; sed non probaueram. Constituunt nonnulli Christum cum quadam indifferentia ad eligendum inter actus inæquales syncathegorematice infinitos: nam facta electione cuiuslibet actus semper supersunt infiniti alij minoris perfectionis, quin possit assignari vltimus, ac proinde nulla potest assignari determinata æstimabilitas in hoc actu, ad quam sit necessitas: alioqui posset designari vltimus actus, qui, si à Christo eligeretur non esset laudabilis moraliter, nec meritorius. Nihilominus cum sit in Christo necessitas habendi voluntatem aliquam subeundæ necis, adhuc non esset Christus moraliter laudabilis, quia mortuus est, sed quia mortuus est ipso acceptante necem per hunc actum excedentem alios infinitos, quorum singuli in sensu diuiso poterant à Christo eligi. Neque verum est in illo actu, quem considerat hæc opinio electum à Christo Domino non posse considerari formalitatem aliquam, respectu cuius præintelligatur in Christo Domino antecedens necessitas: quoniam nullus est actus ex illis infinitis, qui non sit voluntas necis subeundæ pro nostra redemptione; ac proinde nequit tribui laudi Christo Domino in hac sententia, quod habuerit voluntatem aliquam vage, & in genere subeundæ mortis.

Alij impugnant hanc opinionem; quia licet in potentia finita, qualis erat voluntas creata Christi Domini constitui possit facultas eligendi inter infiniros actus inæquales, quin sit optimus, nec infimus, quia solum est facultas eliciendi vnum ex illis, non autem componendi simul infinitos, aut perplures:adhuc tamen videtur dedecere Christum illa potestas eliciendi actum valde remissum, quales deberent esse perplures ex illa infinitudine. Sed contra est, quoniam considerari posset infinitudo constans ex infinitis actibus perfectissimis,quorum quilibet de se exigeret prouenire à gratia infinite excellentiori, quam nostra, vt ex his quæ attuli in controuersia de gratia habituali Christi colligi potest. 12.

Hac etiam ratione dixi in materia de gratia posse Deum independenter à scientia media, si velit, metaphysica infallibilitate conuertere cor cuiusque: quia potest Deus constituere hominem cum potestate eligendi inter infinitos actus amoris erga Deum, & cum necessitate eligendi aliquem in bonitate, & merito excedentem infinitos; quia non posset designari vltimus; siquidem non esset vltimus. Quemadmodum non est designabilis vltima duratio futura per æternitatem; quia non datur vltima. Quod si dixeris hominem in illo casu non fore laudandum, quia Deum amat, sed quia ipsum amat tali genere amoris; respondebimus non esse illum hominem laudandum moraliter, quia Deum amat vtcumque & absolute; sed quia Deum amat per talem actum licet ille homo non minus sit laudabilis eo quod sic Deum amet,quam alter qui nullam necessitatem haberet Deum amandi. Sic etiam qui necessitatus esset Deum amare saltem vnico gradu intensionis, si duplici gradu illum diligeret non minus mereretur, quam qui Deum diligeret vnico tantum intensionis gradu absque vlla necessitate illum diligendi. Quilibetque ex illis excessibus, qui considerari possunt in illis actibus infinitis possunt alicui actui amoris sufficienti de se ad iustificandum præferri: nam excedit infinitos, & plus valet ille excessus, quam remissus, ac tenuissimus amor. Totque repræsentari possunt casus tam varij, etiam circa obiecta simpliciter impossibilia vt facile intelligi possit illa infinitudo actuum, vt si vellet propter Deum perpeti cuncta tormenta, quæ perferri possent ab infinitis hominibus per totam æternitatem,quæ omnia possunt clarius,& viuidius exprimi,vel minus viuide,& clare,& amari per actus de se exigentes dimanare à cognitione magis, aut minus clare repræsentante illa obiecta. Et adhuc possunt repræsentari pauciora obiecta in infinitum, licet semper repræsententur infinita. Possuntque hæc extendi ad alia obiecta valde impossibilia, quæ nihilominus

13. *Independenter à scientia media, potest Deus hominem, salua libertate, metaphysica infallibilitate conuertere.*

nihilominus honestissimè amantur, vt si possem Deum diligere omni conatu, intensione, & extensione cunctis creaturis possibili, ita eum diligerem.

14. Ex his principiis postea etiam diluenda est illa difficultas de amore Dei laudabili & meritorio in Christo Domino, etiam qua fertur in Deum & affirmatiuè respondebimus, si loquamur de excessu huius amoris præ illo, non posse non tribui laudi, & quia ille excessus superat in bonitate morali plures actus amoris, ideo Christus esset laudabilis in genere moris non quia amat Deum, sed quia tali modo Deum amat, qui modus æquiualet substantiæ amoris Dei. Quod si constituamus in Christo, (vt postea declarabitur,) duos actus amoris, vnus erit liber quoad totam substantiam actus, licet sit necessitas amandi Deum; quia nulla est necessitas amandi Deum per illum nouum actum, neque per alium, qui subrogetur loco illius. Actus tamen exterior mortis non posset iuxta sententiam, quam modo reiicimus denominari meritorius, licet procederet ab aliquo actu libero absque necessitate vlla eliciendi hunc secundum actum liberum; si tamen esset necessitas moriendi, & habendi aliquem alium actum acceptantem mortem; quia nulla erat potestas in Christo impediendi illum actum exteriorem, vel alium æquiualentem subrogatum loco illius. At vero interior actus, de quo loquimur posset in illo casu impediri.

Sect. V.

Verisimilior altera responsio.

1. *Concilians libertatem Christi per circunstantiam temporis.* ALia via conciliant alij, non absque magna probabilitatis specie, Christi libertatem cum physica impeccabilitate per circunstantiam temporis. Nam potuit Christo imponi præceptum mortis subeundæ relicta Christo Domino potestate eligendi tempus moriendi. Nam posita in Christo hac potestate erga circunstantiam temporis, libere exercebat Christus totam substantiam actus acceptantis mortem; siquidem in eius potestate erat hoc vel illo tempore totam substantiam illius actus exequi, vel non exequi. Ita Martyres dicuntur mereri, quoad substantiam mortis, licet independenter à merito habuerint necessitatem aliquando moriendi. Similiter si quis per certam reuelationem nosset transacto anno moriturum & ante illud tempus data occasione vitam pro Christo voluntariè effunderet, esset proculdubio Martyr; quia mortem pro Christo integro anno anticipare voluit. Christum habuisse potestatem non moriendi tempore illo, quo mortuus est inferunt ex verbis illis à Christo apud Ioann. sæpe repetitis. *Nondum venit hora mea*, id est tempus à me electum. Quod aiunt etiam significari illis verbis Ioann. 10. *Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eam à me ipso.*

2. *Euertitur. Primò.* Verum contra hanc enodationem difficultatis exurgit obiectio. Demus Christum distulisse mori vsque ad vltimum instans pro quo vrgebat præceptum moriendi, in illo euentu non posset Christi mors dici libera quoad substantiam quod admitti non potest; nam in quouis casu Christo Domino possibili de facto, deberemus illam gratiam, quia pro nobis mortuus est. Respondent in illo euentu mansuram voluntatem Christi liberam solum quoad diuersa motiua, quæ libertas sufficit ad merendum, licet non sufficiat vt Christi mors dicatur meritoria quoad substantiam. Non tamen ita Christus distulit mortem, & ideo eius mors fuit meritoria quoad substantiam, & consequenter optime exponuntur testimonia sacræ paginæ, quæ pronunciant Christum fuisse mortuum cum potestate non moriendi.

Contra hanc sententiam, in præcedenti disp. iam indicatam militant plura argumenta, quæ non leuiter vrgent. Primumque reiicitur; quoniam si Christus mortem distulisset vsque ad vltimum instans temporis pro quo præceptum vrgebat, non posset Christus adimplere præceptum, & ideo ipsum præceptum contineret repugnantiam in ipsis terminis: sequela probatur: nam præceptum erat de subeunda morte libere & meritorie, quia mors Christi præcipiebatur tanquam pretium nostræ redemptionis. At in illo instanti posito præcepto non esset Christi mors libera, & meritoria: ergo Christus non posset in illo momento obsecundare præcepto. Eaqueproprer teneretur non mori in vltimo illo instanti, quia præceptum vrgeret saltem pro penultimo instanti, & consequenter neque in illo instanti penultimo posset præceptum obseruari, & sic retrogredimur per singula instantia vsque ad illud, in quo mortuus est de facto, & eodem argumento conuincitur non potuisse non mori in illo instanti, & ideo non potuisse obedire præcepto. 3. *Secundò.*

Dicat quis non fuisse Christo diuinitus iniunctum mori libere & meritorie quoad substantiam determinate; sed vel mori libere quoad substantiam, vel quoad circunstantias. Sed contra est, quia licet admittamus illud præceptum non fuisse determinatum quoad substantiam mortis, adhuc si Christus mortem distulisset vsque ad illud vltimum instans pro quo vrgebat præceptum, non posset intelligi, qua ratione Christus libere, & meritorie obedierit: quia cum in illo momento non posset non mori necessitabatur ad circunstantiam mortis, nempe ad motiuum libere eligendum, & præceptum non esset de eligendo hoc vel illo motiuo honesto: nam posita in Christo necessitate moriendi, & eliciendi voluntatem acceptantem mortem, pariter erat necessitatus acceptare mortem ex aliquo motiuo honesto; præceptum autem non erat de circunstantia, ad quam intelligebatur in Christo Domino necessitas independenter à præcepto circunstantiæ. Demus præterea elegisse Christum Dominum in illo casu infimum motiuum honestum, quod eligere poterat; illa electio non esset meritoria; non enim meretur qui præstat infimum, quod necessario elicere debet, vt supra late confirmaui: ergo in tali euentu nulla esset obseruatio præcepti, nam illi iniunctum erat vt offerret aliquid liberè, & meritoriè in pretium nostræ redemptionis. 4. *Euasio. Præcluditur.*

Procul etiam à vero distat existimare Christum habuisse necessitatem moriendi postea: oppositumque probaui sect. 3. ex Cyrillo lib. 6. in Ioann. cap. 5. Aug. tract. 119. in Ioann. & multo apertius disp. 59. sect. 3. num. 11. ex Anselmo. Sæpeque ostendimus Christo datam fuisse optionem vitæ passibilis, aut impassibilis. 5.

Est etiam non parum implexum alio discursu qua ratione Christi obedientia fuisset meritoria, quatenus erat formalis adimpletio præcepti; nam admisso illo casu dilationis mortis vsque ad instans illud, pro quo vrgebat præceptum, non illi præciperetur vt moretur ex hoc motiuo, sed ex aliquo motiuo honesto, hoc vel illo: atqui ad mortem subeundam ex aliquo motiuo erat Christus omnino necessitatus, & electio huius motiui præ alio non erat sub præcepto: ergo nullum erat meritum in obiecto formaliter existente sub præcepto, sed potius in circunstantia, quæ sub præcepto non cadebat: nempe in excessu huius motiui præ illo. Hæc obiectio locum habet, quamuis asseratur fuisse in 6. *Tertiò.*

Christo Domino potestatem eligendi inter infinita motiua, vt patebit rem consideranti.

7. Ad hæc, licet Martyres dicantur mereri quoad substantiam mortis, esto aliunde intelligantur cum necessitate moriendi postea; quia non possumus aliter liberè mortem subire nisi per solam temporis anticipationem; tamen si aliunde ex præcepto sit necessitas non impediendi mortem, antequam ex causis naturalibus mors esset obuentura; per solam accelerationem mortis liberam, & meritoriam non posset mors ipsa quoad substantiam dici meritoria, sed solum quoad circunstantiam: nam alius est modus merendi per substantiam mortis; nimirum quando libere offertur, absque alia necessitate moriendi præter illam quæ supponitur in cunctis obuenire ex causis naturalibus: nam hic modus loquendi fundatur in Martyribus, quia cum per se supponatur mors infallibiliter futura ex causis naturalibus non erat locus aliter effundendi pro Christo vitam, nisi per solam temporis anticipationem.

8. Et quia nimium premit aduersarios ille euentus possibilis, in quo Christus mortem subire distulisset vsque ad vltimum instans, in quo præceptum mortis necessitasset Christum ad illam subeundam, cogendi sunt, vt dicant, præceptum fuisse vagum, (vt supra notaui,) nimirum mortis quoad substantiam, vel quoad circunstantiam alicuius motiui, & consequenter facta dilatione obseruantiæ præcepti vsque ad vltimum instans, illud præceptum transiret in determinatum, & obligaret ad non omittendum motiuum honestum, & tunc mors non diceretur meritoria quoad substantiam; ac proinde posset nos redimere independenter à merito quoad substantiam mortis, quod non congruit his, quæ ex sacra pagina adduximus.

9. *Confutatur ex dictis alia cogitatio.* Ex hucusque positis colligitur neque idonee conciliari libertatem Christi cum eius merito in subeunda morte præcepta, eò quòd independenter à præcepto sibi imposito voluerit pro nobis mortem subire, ita vt affectu libero ferretur in mortis patibulum quamuis Pater non iussisset mortem pro nostra reconciliatione subire. Non, inquam satisfacit hæc responsio primo, quia supponit Christum non potuisse non mori, cuius contrarium toties firmaui. Secundò quia mors ipsa non diceretur meritoria quoad substantiam effectiuè, sed solum affectiuè, quia nullatenus erat libera, sed necessaria, & solummodo affectus conditionatus tendebat libere in illam. Tertiò, quoniam obedientia non fuisset formaliter meritoria; ille namque conditionatus affectus non erat Christo iniunctus.

Sect. VI.

Non expeditur difficultas per potestatem pure omittendi.

1. Aiunt ex Modernis apprime docti Christum potuisse omittere actum præceptum absque peccato; quia pura omissio non potest esse voluntaria, aut libera, quamuis detur indifferentia in voluntate ad eliciendum actum, & ad illum pure omittendum; quia potentia libera, (inquiunt ipsi,) est operatiua, & non operatiua termini, ad quem est libera, sed non dicitur operatiua, & non operatiua termini priuatiui: ergo solum est libera ad terminum positiuum. Ita sensere nonnulli quos tacite refert P. Soarius loc. cit. & Durandus in 2. dist. 53. *Exploditur responsio.* Quod idem placitum vocat probabile Petrus Hurtado de Incarnat. disp. 62. num. 79. & 81. & conatur excutere impugnationes, quæ contra hanc solutionem fiunt.

2. *Primò.* Plurima sunt in quibus peccat hæc responsio. Primò quia absque vllo fundamento, & contra lumen rationis sumit definitionem libertatis suo scopo minus ineptam: nam facultas libera non definitur quæ potest operari, & non operari quidquid est liberum in actu secundo; sed quæ absolutè potest operari, & non operari. *Si possibilis admittatur pura omissio, hæc poterit esse voluntaria & libera.* Vnde sicut est libera voluntas respectu operationis, ita libera esset respectu non operationis, si immediatè posset cessare absque vllo actu. Affirmareque carentiam illam immediatè prouenientem à voluntate cum potestate illam impediendi neque existere libere, neque necessario, est verba dare, vt veritas delitescat; cum tamen constare debeat nihil esse cur ipsa omissio non possit imputari omittenti, non secus, ac si esset volita per actum positiuum. *Item peccaminosa.* Nam si dato concursu præcise ad actum positiuum amoris Dei cum facultate illum omittendi, Deus præciperet talem amorem, non posset talis omissio non esse culpabilis; alioqui ad nihil obligaret tale præceptum, cum tamen non esset de re impossibili, aut de re non constituta in libera potestate omittentis: hæc num. 5. confirmabimus.

3. *Secundò.* Deficit secundo hoc effugium; quia non poterit esse proficuum ad superandam difficultatem. Siquidem neque Christus posset postquam Iudæi parati erant eum occidere per solam puram omissionem effugere mortem. Etenim si non eliceret aliquem actum incompossibilem cum voluntate non impediendi mortem, proculdubio mors non impediretur: ergo præcise per puram omissionem non saluatur pro tunc noua libertas quoad substantiam mortis.

4. *Tertio.* Est etiam in Christo specialis difficultas; quia posset ipse omittere acceptationem mortis absque violatione præcepti; ac subinde præceptum non obligaret ipsum Christum acceptare mortem. Sed neque tale præceptum obligabat Christum ad omissionem puram istius acceptationis, vt constat. Neque dicas præceptum solum obligasse Christum ad non habendum actum positiuum, quo impediretur mors; aliàs solum obligasset præceptum ad non eliciendum actum, ad quem Christus non habebat paratum concursum à Deo, & consequenter obligasset solum ad omissionem illius actus omnino necessariam. Et illa omissio neque esset obseruatio præcepti, neque abrogatio illius. Non esset obseruatio præcepti, quia illa omissio esset necessaria; obedientia autem Christi fuit meritoria. Sed neque esset abrogatio præcepti; nam durante præcepto omittebat Christus actum illum, ad quem non habebat paratum concursum.

5. Sed neque præceptum illud æque obligabat ad acceptationem mortis, & omissionem illius, quia præceptum neque indeterminatè formaliter, aut virtualiter præcipiebat omissionem: quoniam Christus, si omitteret mortem non obediret præcepto Patris. Neque absolute diceretur mors Christo iniuncta, si solum illi indeterminate præciperetur mori, vt postea plenius ostendam. Christo determinate fuisse iussam acceptationem mortis significant verba Patrum vt Anselmi supra. *Anselm.* *Illata est illi mors quia perstitit in obedientia.* nam potuisset iuxta oppositam sententiam, quam refellimus persistere in obedientia quin illi inferretur mors. Item Basilij aientis: *Basil.* *Quid igitur sibi vult illud factus obediens vsque ad mortem, quoniam hoc à Patre habuit, vt suam voluntatem operaretur pro hominibus.*

Impossibilitatem etiam illius puræ omissionis fuse monstraui tract. de peccatis disp. 3. Admissa vero

Pura omissio pecca minosa potest esse si semel admittatur possibilis. vero tali pura omissione immediate procedente à voluntate cum potestate illam immediatè impediendi per positiuum actum contradictorium, mihi euidens est illam fore liberam, & peccaminosam. Quis enim non aperte intelligat impossibile esse vt stante præcepto de diligendo Deo voluntas cesset ab omni actu, quin peccet? Quod rursus persuaderi potest: quoniam omissio libera actus præcepti obligantis hic, & nunc non potest non esse transgressio legis: nam præcipitur actus, & legi præcipienti actum opponitur carentia actus; non minus quam actus oppositus, quia non minus impeditur actus obedientiæ per illam omissionem. Quis neget posita potentia eliciendi actum illum, & non eliciendi per puram omissionem; quamuis non detur potentia ad alium actum oppositum, adhuc posse præcipi actum? siquidem non esset præceptum de re impossibili: Ergo omissio illa esset culpabilis: alioqui ad nihilum obligaret præceptum. Ingentis etiam esset incommodi posse impune ita eludi omnia præcepta positiua, & posse hominem dubitare an peccauerit, etiam si certus sit se scienter non impleuisse præceptum.

6. Confirmatur. Confirmemus hoc postremum fundamentum. Qui haberet potestatem eliciendi actum amoris Dei, & non eliciendi per puram omissionem, absque potentia proxima non efficiendi ipsum per actum contrarium potest Deo per votum promittere efficientiam illius amoris: nam materia illius voti est vouenti possibilis, & maxime Deo placens, ac proinde non est cur Deus non acceptet illam promissionem: At semel admisso hoc voto peccaret homo si non eliceret actum amoris Dei, alioqui votum illud per se supponens potestatem non eliciendi illum actum per solam puram omissionem nullam pareret obligationem, & consequenter esset inualidum. Posset etiam, qui facultatem haberet promittendi alteri homini, & non promittendi per solam puram omissionem promissionis, veram elicere promissionem, quæ obligaret in conscientia propter rationem, quam nuper adduximus agentes de voto.

5. Ex scriptura Iacobi 4. Neque prætermittenda sunt verba Sacræ Scripturæ quibus imputatur ad culpam omissio operis præcepti: Nam Iacobi 4. legimus: *Scienti bonum facere, & non facienti peccatum est illi*: Ergo si Christus omitteret opus præceptum peccaret. Respondet Cardinalis de Lugo disp. 26. sect. 6. hoc testimonium, & similia, si essent ad rem pariter ostendere possibilem esse illam omissionē puram, quam existimat repugnare. Immerito tamen existimat his testimoniis non conuinci intentum, non enim his probatur possibilitas puræ omissionis; quia sermo est de exercitio libero, quod nusquā reperitur absque actu. Tamen illis Verbis euincitur, nunquā libere omitti opus præceptum absque peccato, siue per puram omissionem desit opus iniunctum, siue per actum positiuum: nam abstrahendo à non repugnantia illius puræ omissionis liberæ, supponendum est non posse haberi notitiam præcepti vt obligantis ad elicientiam operis, & ipsum opus voluntarie non elici, quin aliquod committatur peccatum.

Sect. VII.

Fertur iudicium de alia verisimiliori responsione post alias reiectas.

1. Omnes præfatæ solutiones supponunt Christum fuisse obstrictum vero præcepto absoluto. Quod qua ratione intelligi debeat explicabitur infra. Modo examinemus quid veri aut falsi contineat cogitatio. Cardinalis de Lugo disp. 26. de Incarnat. sect. 8. Affirmat Christum etiam præsupposito præcepto libere obediuisse, quia præceptum non obligabat ad acceptandam mortem in hoc instanti: minime namque iniungebatur per præceptum acceptatio mortis pro illo instanti; sed neque inferebat necessitatem moriendi postea, quia poterat postea [illegible] Christus impetrare dispensationem præcepti, & ideo simpliciter, & absolute poterat nunquam acceptare mortem, & consequenter illa volitio mortis, quæ tunc eliciebatur ante instans pro quo vigebat præceptum, erat meritoria non solum quoad circumstantias, sed etiam quoad substantiam mortis; quia Christus positis omnibus antecedentibus potuit absolute non mori, eo quod esset in sua potestate facere ne præceptum duraret. Card. de Lugo opinio. Exponitur.

Quod si huic Anthori opponamus casum in quo Christus distulisset obedire vsque ad vltimum instans pro quo præceptum vigebat, adhuc contendit obedientiam fore liberam quoad substantiam mortis. In quo consequenter incedit, vt multis retro annis obseruaui contra nonnullos existimantes in illo euentu illam obedientiam non futuram liberam formaliter, & meritoriam, sed solum libertate denominatiua proueniente à præcedente voluntate, qua nollet Christus petere dispensationem præcepti. Sed de facto Christus (inquiūt) non expectauit illud instans quia voluit taliter obedire vt esset ipsa obedientia formaliter meritoria quoad substantiam. Contra hos vrget obiectio supra indicata, quoniam præceptum Christo impositum erat de necessitate redemptionem generis humani, ac proinde libere & meritorie; nam aliter non esset pretium, quod Deus exigebat pro nostris peccatis: alioqui solum Deus exegisset obedientiam minime laudabilem in genere moris, & illam ratione cuius non deberemus Christo referre grates, neque à Christo formaliter beneficium reciperet genus humanum, dum nos redemit; quoniam vt formaliter conferatur beneficium, requiritur libertas ex parte conferentis. Hanc eandem responsionem impugnat Lugus, & nos prius contra illam assurreximus. Ratioque nuper indicata est efficacissima quoniam Christus non solum erat adstrictus præcepto moriendi vtcunque, sed moriendi libere, & meritorie in redemptionem hominum: nam acceptatio mortis necessaria, nobis non profuisset ad salutem, & ideo in momento illo pro quo vltimo vrgeret præceptum, obligaret ad eliciendam operationem formaliter bonam in genere moris. Nam adimpletio præcepti formaliter moueret Deum ad remunerationem ratione valoris operis: Ergo in illo vltimo instanti esset libera facultas ad non moriendum: aliàs præceptum non obligaret ad aliquid meritorium. 2.

Exinde fit (vt obiter repudiemus aliam sententiam) neque posse præsentem difficultatem dissolui asserendo voluntatem non impediendi mortem esse meritoriam denominatiue ratione voluntatis non petendi dispensationem. Si enim voluntas non impediendi mortem denominabatur meritoria à voluntate non petendi dispensationem, iam voluntas ipsa non petendi dispensationem caderet sub præcepto, (idemque est, de quauis alia circunstantia, quæ voluntatem non impediendi mortem constitueret in ratione meritoriæ, tanquam ad id requisita. Quod maxime obserues velim: nam ex hoc plures solutio- 3.

nes, quæ excogitari possent facile dissiciuntur: eo quod sub præcepto cadat mors Christi vt formaliter meritoria, ac proinde iubetur illa operatio per quā constituitur meritoria) nam præcipitur voluntas non impediendi mortem vt meritoria; quoniam actus non est aptus offerri in redemptionem generis humani.

4. Delegitur difficultas. Primo.

His ita prænotatis manet ingens difficultas: non enim apparet quomodo in instanti pro quo vltimo vrgeret præceptum, potuerit esse dispensatio illius. Exinde namque fieret simul esse præceptum, & illius carentiam: etenim si pro signo ante petitionem dispensationis Christus per impossibile noluisset mori, violaret præceptum: Ergo præscindendo à petitione dispensationis intelligitur pro illo instanti præceptum obligans. At aliunde etiam ostendi in illo momento dari pariter carentiam præcepti, si obtineatur dispensatio, nam dispensatio est cessatio obligationis: Ergo simul daretur præceptum, & illius carentia.

5. Secundo.

Quod si in illo instanti pro quo vrget vltimo præceptum, non posset peti dispensatio illius, neque in aliis antecedentibus instantibus potuisset dispensatio obtineri: nam de quolibet instanti antecedenti facile monstrari poterit esse vltimum pro quo vrget præceptum: nam vi obligationis præcepti deberet acceptari mors ante vltimum instans: alioqui non deberet ex præcepto acceptari mors libere, & meritorie: Ergo præceptum vrgebat saltem pro instanti penultimo: nam acceptare mortem in illo instanti necessarium erat ad obseruantiam præcepti, si in præcedentibus non acceptasset Christus mortem, ac proinde accedente penultimo instanti non potest Christus non mori in illo: aliàs posset transgredi præceptum: Ergo neque instans illud penultimum esset aptum ad obseruandum præceptum: nam mors non meritoria, cum non esset apta promereri nostram salutem, neque foret idonea adimpletio præcepti. Tunc autem redit idem argumentum de quouis alio præcedenti instanti, vt cuiuis facile apparebit.

6. Tertio.

Fit etiam exinde latitudinem temporis intra quam poterat Christus differre mortem non potuisse proficere ad expeditionem huius dubij, vt supra aduerti; quoniā si Christus distulisset mortē vsque ad illud vltimum instans, pro quo præceptum vrgebat non daretur obseruantia præcepti, quia mors non potuisset tunc esse libera, & meritoria. Verum

Responsio.

huic vrgentissimæ difficultati respondet Lugus in sententia communi constituente tempus ex instātibus, & partibus in infinitum diuiduis, & affirmat impositum fuisse Christo præceptum obligans ad acceptandam mortem ante vltimum instans horæ verbi gratia, ita vt acceptatio facta in vltimo instanti horæ insufficiens esset ad obseruantiam præcepti; veruntamen quocunque alio instanti ante illud elici poterat acceptatio mortis libere, & meritorie, & cum perfecta obedientia; quia inter illud instans, & vltimum horæ mediabat tempus, & & consequenter mediabant infinita instantia, in quibus potuisset adhuc impleri præceptum: nunquam ergo poterit deueniri ad instans aliquod vltimum, in quo possit obseruari præceptum, quin possit etiam postea in alio instanti sequenti adimpleri.

7. Refellitur.

Hic attamen discursus, tametsi suis Autoribus videatur facilis, minime occurrere potest argumento; quia ex ipso fit potuisse absque peccato præteriri totam integram horam, quin impleatur præceptū si quidem nullum erat instans pro quo obligaret præceptum ac proinde nullo modo præceptum obligasset ad obseruationem ipsius: quod est contra essentiam præcepti. Quare illa compositio temporis simpliciter finiti terminos inuoluit implicantes, eo quod infinitum nequeat successiue percurri. Neque potest perueniri à primo instanti ad vltimū horæ si intercicerentur infinita instantia ex quibus non potest designari vltimum. Verum hac sententia admissa, nequit assignari, vt dixi, præceptum obligans pro aliquo instanti determinato ante vltimum instans illius horæ, vel etiam indeterminato; quia potuisset præceptum illud non obseruari, vt probatum est. Vnde qui tuentur illam sententiam de compositione temporis coguntur asserere pro aliqua demum parte illius temporis interiecti ante illud vltimum instans peccaturam creaturam, quæ simili obstricta præcepto differret opus sibi iniunctum vsque ad instans præfignatum; quoniam decurrit tempus vsque ad illud instans, ante quod est transgressio præcepti.

Tēpus finitum constare nequit infinitis partibus proportionalibus.

8. Alia respōsio

Secundo respondet idem Autor in opinione cōstituente tempus ex instantibus finitis, & immediatis, & asserit præceptum non fuisse omnino determinatum respectu acceptationis mortis, sed vel moriendi, vel petendi dispensationem. Ac proinde quoties ante vltimum instans acceptaretur mors, esset talis voluntas meritoria quoad substantiam; quia non erat tunc necessaria acceptatio, sed vel acceptatio, vel petitio dispensationis, quorum alterum sufficiens erat ad obseruationem præcepti.

9. Euertitur primo.

Sed contra est primo; quoniam hæc solutio non occurrit obiectioni propositæ. Licet enim quoties cumque acceptaretur mors ante vltimum instans pro quo vrgeret præceptum, acceptatio esset libera & meritoria: tamen si Christus differret obedire vsque ad vltimum instans non esset illa obedientia iuxta prædictum responsum meritoria quo ad substantiam mortis: supponitur enim in solutione nō potuisse in vltimo instanti peti dispensationē præcepti: nam potuisse in hoc momento peti, & obtineri affirmat postea in tertia solutione mox impugnāda. At non potuisset impleri præceptum nisi per obedientiam meritoriam in illo instanti. Ergo illa responsio videtur includere terminos inter se pugnantes.

9. Secundo. Repugnat præceptum indeterminate obligās vel ad mortem subeundam, vel ad petendam dispensationem.

Displicet secundo hæc responsio; etenim repugnant præceptum indeterminate obligans ad acceptationem mortis, vel petitionem dispensationis eiusdem præcepti: nam petitio dispensationis tendit ad eam obtinendam, quæ non posset obtineri semel petita dispensatione: nam post omnimodam obseruationem præcepti non datur dispensatio illius; At per ipsam petitionem dispensationis integre obseruabatur præceptum; si quidem ipsum tantum præcipiebat vel petitionem dispensationis, vel mortis acceptationem: Ergo semel petita dispensatione nequiret obtineri dispensatio. Est igitur petitio dispensationis affectus tendens ad dispensationem præcepti omnino distincti, à præcepto petendi dispensationem, & dispensatio cadit reflexe supra præceptum, quod non supponitur iam obseruatum etsi petita fuerit dispensatio.

10. Tertio. Præceptum Christo impositum fuit omnino determinatum circa mortē.

Tertio quoniam falso supponitur illud præceptum ita fuisse indeterminatum; potius enim erat determinatum de morte subeunda pro salute hominum: nam Ioan. 10. agens Christus de morte sustinenda pro ouibus suis inquit: *Hoc mandatum accepi à Patre meo*: verba autem, quæ absolute dicunt vnum opus fuisse præceptum non debent exponi de præcepto huius vel illius operis indeterminate, alias nihil firmum haberetur ex aliis pluribus testimoniis indicantibus diuersa præcepta;

an scilicet, fuissent determinata tantum circa illa opera, vel indeterminata circa illa, vel alia. Sic etiam
Ioann. 12. Ioan. 12. habetur: *Ego a me ipso non sum loquutus, sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam, & quid loquar.* Vbi expositores docent exinde colligi præcepta fuisse Christo determinate ea omnia, quæ tunc loquutus est. Neque quoties aliquid indeterminate præcipitur solemus proferre absolute vnum ex illis nobis fuisse iniunctum: nam licet die festo tibi præcipiatur audire sacrum hora septima vel octaua vel nona, vel vndecima; non recte dicimus absolute tibi fuisse iniunctum audire sacrum hora octaua.

12. *Tertia responsio.* Respondet tertio idem Lugus facilius dici posse in vltimo instanti pro quo vrgebat præceptum potuisse peti dispensationem præcepti; quia licet esse nequeant in eodem instanti præceptum, & abrogatio illius; tamen in vltimo instanti antequam intelligatur præceptum perseuerans intelligitur Deus indifferens, & potens dispensare, & Christus intelligitur potens petere, & obtinere dispensationem præcepti.

13. *Vrgetur.* Verum ne hoc quidem liberum est à difficultatibus. Primò, quia si præceptum non intelligitur perseuerare pro illo signo, sed solum concipitur quædam indifferentia vt præceptum sit, vel non sit pro tunc. Ergo Christus pro illo signo non petens dispensationem, sed acceptans mortem, non intelligitur obediens: nam vt intelligeretur positiue obediens debebat intelligi præceptum durans. Finge præceptum pro illo instanti fuisse abrogatum pro signo immediato ad illam indifferentiam, & inquiro an Christus eliceret actum obedientiæ acceptando mortem antequam intelligeretur præceptum, vel perseuerans, vel abrogatum: siquidem nemo obedit pro tempore, in quo nihil illi præcipitur neque indeterminatè.

14. Secundò, si Christus pro illo signo pro quo intelligeretur præceptum omnino indifferens vt duret, vel abrogetur, p[...] fuit formaliter obedire: ergo si pro tunc non petita dispensatione nollet acceptare mortem, sed illam per impossibile recusaret esset positiue inobediens. Atqui nullus est inobediens, qui non agit contra præceptum perseuerans: agit enim contra aliquam obligationem permanentem; ergo contra præceptum durans; non enim durat vis obligandi, nisi quatenus durat præceptum, neque vis obligandi distinguitur à præcepto: ergo si in illo instanti poterat esse abrogatio præcepti, simul existerent præceptum, & eius obligatio.

Sect. VIII.

Altera parum dissimilis responsio non arridet.

1. *P. Bernal.* Existimat P. Bernal disp. 51. sect. 5. Christum habuisse plenissimam libertatem moriendi, & non moriendi, quia potuit Christus licite commutationem, vel dispensationem petere, & efficaciter obtinere, & ab hac petitione sponte abstinuit. Qui contendit non ita fuisse operatam humanam Christi voluntatem, vt prius eliceret nolitionem petendæ dispensationis, & postea mortem subire elegerit; sed potius è contra prius elegit obedientiam subeundæ mortis, & postea noluit præcepti dispensationem exposcere.

2. *Impugnatur. Primò.* Sed contra est, quia pro signo illo pro quo elegit sustinere mortem, potuit nolle illam sustinere; alioqui non fuisset Christo Domino liberum mori, & non mori: ad libertatem namque necessarium est vt pro signo proximæ potestatis eliciendi actum, sit etiam proxima potestas ipsum non eliciendi. At Christus non poterat omittere mortem nisi per petitionem dispensationis: ergo pro illo signo pro quo obedire decreuit, habuisset petitionem dispensationis, casu quo illam exigere decreuisset. Neque Christo licebat nolle mori, seu determinationem aliquam non moriendi habere, nondum petita & obtenta dispensatione: ergo libertas proxima ad actum in quo voluit mori præsupponebat, aut includebat proximam potestatem petendæ dispensationis, ac proinde vel antecedenter, vel saltem in signo illo in quo erat voluntas moriendi debebat esse voluntas poscens dispensationem; quia repugnat intelligere potestatem proximam ad actum liberum, quin pro illo signo sit proxima potestas ad omissionem talis actus.

Illud etiam vix percipio; nimirum qua ratione post elicitum actum obedientiæ in vltimo instanti v. gr. pro quo præceptum vrgeret, superueniret in sequenti signo nolitio petendi dispensationem: nam pro signo illius nolitionis petendæ dispensationis posset peti dispensatio: alioqui frustra Christus nollet petere dispensationem, sed expleta iam perfectè obedientia non est locus postulandi præcepti relaxationem: ergo neque pro illo signo supponente perfectam obseruantiam præcepti fuit in Christo illa voluntas non petendi dispensationem. 3.

Addit idem author licet concederetur semper fuisse priorem nolitionem petendæ dispensationis, adhuc voluntatem obediendi, seu moriendi plurimum habituram libertatis, & meriti, quia licet præsupposita nolitione petendi dispensationem necessario sequebatur voluntas moriendi; non tamen voluntas moriendi ex tam perfecto motiuo cum tanta intensione, & numerica perfectione ipsius actus. Hoc tamen est extra rē, quia licet daretur locus præsupposita necessitate illa moriendi alicui merito; non tamen merito obedientiæ; quia non præcipiebatur mori ex illo motiuo, cum tanta intensione, aut perfectione, numerica ipsius actus. At in obedientia Christi debet formaliter resplendere meritum. Ipse etiam sect. 64. impugnat affirmantes moriendi voluntatem, & mortem ipsam non fuisse Christo liberas nisi denominatiue à voluntate non petendi dispensationem; quia sic non proprie staret Christum per actum obedientiæ nos redemisse. Esset præterea contradictio in ipso præcepto, vt non semel dixi, quia præceptum erat de morte subeunda liberè, & meritoriè, quia voluntas acceptans mortem exigebatur ratione sui valoris moralis tanquam pretium nostræ redemptionis. Quo eodem argumento ostenditur non sufficere Christum fuisse libere mortuum, quatenus ex libera sua electione accepit vitam passibilem, cum potuerit illam suscipere impassibilem, vel etiam quatenus voluntarie & libere acceptauit præceptum, cum obtinere potuisset ne sibi imponeretur. 4. *Secundò.*

5. *Qualiter alij hanc sententiam oppugnent.* Contra eandem sententiam opponunt ex Neotericis nonnulli, quoniam modus iste conciliandi libertatem cum impeccabilitate Christi non consonat illis verbis eiusdem Christi: *Pater si possibile est transeat à me calix iste: verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat.* Etenim si habuisset Christus adeo liberam facultatem petendi, & obtinendi dispensationem à præcepto, & sic declinare mortem, non dixisset. *Si possibile est transeat à me calix iste:* nemo namque capite damnatus, si in sua haberet potestate petere & obtinere infallibiliter liberationem à morte diceret: si possibile est transeat à me mors ista, sed potius diceret; quamuis mihi possibile sit euadere mortē, nolo tamē in hoc meā, sed iudicis voluntatem facere. Respondetur Christum conside-

randum esse pro signo illo, quo protulit illa verba: *Pater si possibile est transeat à me calix iste*, præscindentem à beneplacito speciali Patris de Christi morte pro nostra salute: hoc enim speciale Dei beneplacitum, vt postea fuse ostendemus, moralem necessitatem imponebat Christo mortem subeundi pro redimendo humano genere, & consequenter præscindebat Christus à notitia illius impossibilis, & ideo aiebat: *Si possibile est*.

6. Secundò opponunt hanc viam conciliandi Christi libertatem cum ipsius impeccabilitate facere Dei voluntatem in modo redemptionis humani generis per Christi mortem dependentem ab humana Christi voluntate: cum potius è conuerso Christi humana voluntas debuerit in hoc pendere à voluntate diuina. Respondetur Deum prius suo libero, & speciali beneplacito necessitatem imposuisse Christo Domino, non physicam sed moralem nos redimendi per crucem, & ideo humana Christi voluntas à diuina dependebat, cui sit maxime conformis. Præterea Deus primo efficaciter prædefiniuit Christum vt nostrum redemptorem per illa media, quamuis peccatum Adami ante talem prædefinitionem videbatur vt absolute futurum, non quidem in se, se in medio latissime proposito in præcedenti tom. 7. Parum dissimilis præcedenti sentētiæ P. Bernal est alia Petri Hurtad. disp. 62. qui §. 148. docet pro primo instanti quo præceptum erat Christo iniunctum non potuisse Christum mortem recusare, si in illo instanti esset obeunda. Nos autem ostendemus infra etiam in illo casu potuisse pro primo instanti mortem recusare; quia eadem est ratio de illo primo instanti, ac de vltimo, pro quo vrgeret præceptum.

8. Ex his, quæ nos obiecimus contra præcedentem sententiam colligitur illud præceptum Christo impositum non posse dici proprie conditionatum expectans conditionem ad obligandum. Sic enim posita conditione non adimpleretur libere præceptum, vt patet in casu quo Deus præciperet Christo Domino acceptationem mortis sub conditione quod eligeret passibilem vitam: expectaretur namque conditio, vt præceptum obligaret, & posita conditione non posset non adimpleri præceptum, & consequenter non daretur libera obseruatio præcepti, & meritoria, & quia præceptum esset de acceptanda morte libere, & meritorie inuolueret contradictionem illud præceptum. Secus erit, (vt postea declarabo,) si conditio non apponatur ad obligandum, sed potius vt detur legitima excusatio, & tunc conditio explicatur per particulam *nisi* vt *mortem accepta, nisi petieris dispensationem huius obligationis*, aut *Præcipio tibi ne facias hoc opus nisi post talem diem*: assignatur namque dies, vt cesset obligatio, & in primo casu proponitur petitio dispensationis, & illius consecutio, vt etiam obligatio cesset. Quare hoc præceptum non ita dicitur conditionatum, vt posita conditione trāseat in absolutum: alioqui postquam transiret in omnino absolutum non esset obedientia formaliter meritoria.

Præceptum Christo impositum nō fuit conditionatum propriè.

9. Deduci potest simul ex dictis neque conciliari recte Christi libertatem cum eius impeccabilitate per facultatem petendi dilationem temporis præscripti; quia tandem deueniremus ad vltimum instans pro quo vrgeret præceptum, vel abiremus in infinitum. Eademque esset ratio de facultate petēdi prorogationem temporis præscripti, & de facultate petendi dispensationem præcepti. Nam demus peruenisse Christum ad vltimum instans pro quo vrget præceptum nisi petatur prorogatio præscripti temporis, & inquiro an in illo momento possit exigi prorogatio illa; nam si peti potest non erit cur dispensatio peti, & obtineri non possit: nam sicut in illo instanti vere vrgebat præceptum nisi obtineretur prorogatio temporis præscripti; ita posset in illo instanti præceptum peruigere, nisi obtineatur dispensatio præcepti, vt exponemus infra. Quod si existimes Christum solum posse exigere, & obtinere prorogationem temporis præscripti, non posset Christus non mori absolutè, & simpliciter alioqui non solum posset petere prorogationem temporis, sed facere vt nusquam obligaretur præcepto: at Christus absolutè poterat non mori, vt toties efficaciter ostendimus; ergo, &c.

Sect. IX.

Vera sententia proponitur.

Existimo enodationem huius grauissimæ difficultatis petendam esse, ex possibilitate præcepti existentis in eodem instanti quoad aliquam vim obligandi, & simul dispensati quoad vim aliam obligandi. Pro cuius intelligentia notetur primo superiorem imponentem præceptum velle ratione suæ authoritatis, (quæ Deo naturaliter competit ratione suæ excellentiæ, potentiæ, & sapientiæ,) reddere illicitam carentiam operis præcepti. Subditi etiam dum aliquem eligunt in Principem, seu Gubernatorem, volunt, quantum, de se est vt de facto reddatur illicita actio, vel omissio, quam velit Princeps, qua talis est reddere illicitam. Principis enim est dictare, quid agendum, fugiendumve sit. Vtraque tamen voluntas, tam subditorum, quam Principis est affectiue efficax, quia si posset & opus esset efficere aliquid ratione cuius actio redderetur illicita, illud efficeret ex vi illius modi tendendi. Hanc energiam huius volitionis, & illius modi tendendi affectiui latius in proprio loco declaraui. 1.

Præmittuntur aliqua.

Primum.

Secundò supponendū est præceptum absolutum non esse voluntatem obligandi semper, & pro semper absolute, neque vt tale opus, quod prohibetur, sit semper illicitum, sed solum vt sit illicitum, donec ipse legislator velit actionem reddere licitam. Quare etiam pro eodem instanti poterit dari præceptum secundum vim aliquam obligandi, & dispensatio præcepti secundum aliam vim obligandi; quoniam legislator potest suo præcepto reddere illicitas omnes voluntates non eliciendi opus præceptum, quæ non supponant petitam ex parte subditi nouam voluntatem superioris, per quam reddat licitas voluntates non eliciendi opus illud, quæ in aliis signis subsequentur. Etenim prima volitio, quæ dicitur præceptiua non opponitur alteri dispensanti: velle enim vt hoc opus sit illicitum, donec ipse Princeps denuo velit vt reddatur licitum, est velle vt sit illicita omnis voluntas subditi circa tale obiectum, quæ non supponat nouam voluntatem Principis distinctam à præexistentibus, per quam tale opus iterum reddatur licitum, quæ voluntas non opponitur cum voluntate altera eiusdem Principis, qua nouam velit habere voluntatem, per quam illud opus reddatur licitum. 2.

Secundum.

Exemplum accommodatum habes in instanti quo quis emittit votum, & imponit sibi obligationem, quasi per modum cuiusdam priuatæ legis: nam pro signo indifferentiæ ad vouendum, & non vouendum v. gr. ingressum religionis, est hic homo potens nolle ingredi vnquam religionem, quin talis voluntas sit illicita, & nihilominus per votum redditur illicita voluntas in illo instanti, per quam vellet non ingredi religionem, illa scilicet, quæ supponit votum, non vero illa, quæ potuit esse non emisso voto, ac proinde in eodem temporis 3.

Confirmatur exemplo voti.

puncto

puncto potuit esse voluntas licita non ingrediendi religionem, & voluntas illicita eiusdem obiecti in sensu diuiso.

4. Quod etiam forsitan clarius cernitur in sententia, quam veram existimo, asserente posse in eodem instanti esse apud duos dominium eiusdem rei secundum totum rei valorem, ita vt in eodem instanti, in quo Petrus donat librum Paulo, sit vterque dominus libri. Quod si Paulus qui dominium accipit, posset rursus instantanee operari, fatentur & merito, potuisse iterum transferre dominium in Petrum. En in casu isto Petrus, qui primo transfert dominiũ habet pro primo signo ante trãslationem facultatem vtendi licite libro citra iniuriam Pauli, & pro alio signo, seu ex suppositione dominij translati, si haberet voluntatem vtendi libro (quam reipsa habere potuit) inuito Paulo, inferret iniuriam Paulo, & peccaret. Quod si Paulus rursus in eodem instanti transferret dominium in Petrum, posset hic facta suppositione vti libro inuito Paulo citra iniuriam illius.

In eodem instanti potest esse apud duos eiusdẽ rei dominium adæquatum.

5. Ratio huius est, quia translatio illa dominij reddit illicitum vsum rei inuito altero, in quem dominium transfert donec alter, qui dominium recipit velit secundo transferre dominium in priorem dominium, ac proinde prima voluntas translatiua dominij non reddit illicitas omnes voluntates vtendi re inuito altero, sed aliquas; cum quo stat, vt aliæ voluntates possint esse indifferentes vt reddantur licitæ, vel maneant illicitæ, quia alter manet indifferens ad secundo transferendum dominium.

6. Tertio obseruandum est præceptum non dici cõditionatum, eo quod imbibat tacitam conditionem prouenientem ex natura præcepti de se dispẽsabilis; sed potius dici debet absolutum, nisi aliunde aliquid obstet. Sicut enim votum absolutum imbibit tacitam conditionem nisi relaxetur ita & præceptum absolutum tacitam continet conditionem nisi dispensetur. Et potest dici præceptum absolutum quoad expressum, & implicite conditionatum. Vnde sicut in votis serui, vel filij tametsi absoluta sint imbibitur tacita conditio si placuerit domino, vel patri, vel si non renitatur, ita in quouis præcepto tacita imbibitur conditio, si placuerit superiori. Idemque est de iuramentis, quæ licet absoluta sint irritantur à superiore potente ea irritare. Et iuramenta absoluta castitatis, Religionis, peregrinationis Hierosolymitanæ, Romanæ, & Compostellanæ sunt reseruata, sicuti vota saltem regulariter, vt pote, quæ regulariter votum iureiurando confirmant: si vero sint conditionalia, aut pœnalia possunt dispensari ab Episcopo. Omnes etiam distinguunt vota conditionalia, & absoluta; nam quædam conditio tacite inest aut ex dispositione iuris aut ex natura rei. Vnde etiam in casu, quo hæc conditio explicetur vt inest, non reddit vota conditionata, sed absoluta, qualia essent, si non explicaretur, vt constat ex L. *Conditiones extrinsecus*, & L. *aliquando* ff. *de conditionibus, & demonstrationibus*, & L. *Per hæc verba testatoris* ff. *de legatis*. Lege P. Sanchez lib. 7. de matrimonio disp. 69. n. 8 & in Sum. to. 1. lib. 4. cap. 40. & lib. 3. cap. 19. n. 6. Iuxta hæc asserimus Christo fuisse iniunctum verum præceptum absolutum, esto habuerit illam tacitã conditionem nisi dispensetur.

Tertium.

Quãdo præceptũ dicendum sit proprie cõditionatum.

7. Non tamen erat Christi præceptum expectans cõditionem ad obligandum, sed potius conditio inest vt illa posita impediatur obligatio. Quo fit vt hoc præceptum non sit conditionatum, vt posita conditione transire possit in absolutum; alioqui ipsa obedientia non esset formaliter meritoria, quia præcepto ita absolute obligante Christum Dominum, physice necessitaret ipsum ad executionem rei præceptæ, & ideo illud præceptum implicaret in terminis: nam præceptum obligaret absolute ad voluntatem meritoriam, & non posset esse meritum in ipsa voluntate acceptante mortem, quæ præcipiebatur, sed potius in voluntate non impediendi existentiam conditionis, quæ voluntas non erat sub præcepto. Et quamuis illa voluntas non impediendi existentiam conditionis esset sub præcepto, de illo præcepto non impediendi conditionem rediret eadem quæstio an esset conditionatum, vel absolutum: nam si esset conditionatum, & meritum consisteret in volitione non impediendi conditionem, itur in infinitum. Quod si dicas illud præceptum esse absolutum: Ergo & poterat esse præceptum absolutum de non impedienda morte, quod relinqueret indifferentiam ad libere, & meritorie moriendum quoad substantiam mortis.

Quo sensu præceptum Christi fuerit conditionatum.

8. Videbitur alicui præceptum illud obligare ad acceptandam mortem, sub conditione quod non petatur dispensatio, dummodo indicetur conditio concomitans; non vero antecedens. Neque propterea præceptum sic conditionatum, dicitur indeterminatum: non enim est idem obligare ad hoc, vel illud indeterminate, & obligare ad hoc sub conditione quod non sit illud. Sicut voluntatem esse necessitatam ad agendum, non est necessitari ad agẽdum, si non detur carentia actionis: hoc enim esset necessitari ad agendum, si agat. Sic etiam necessitas existentiæ lucis, vel tenebrarum non est necessitas existentiæ lucis sub conditione quod non detur carentia tenebrarum: nam esset formaliter necessitas existentiæ lucis sub conditione existentiæ lucis. Ita etiam vouere ieiunare feria quinta, vel sexta; non est vouere ieiunare feria quinta sub cõditione quod nõ ieiunauerit sexta. Aliisque innumeris exemplis posset hoc fieri manifestum.

Præceptum conditionatum, & disiunctiuum inter se differunt.

9. Qua ratione conditio illa non petendi dispensationem possit dici concomitans explicari potest variis exemplis Tibi namque præcipi potest, vt inimicum diligas, quoties illum odio libere non habeas, & poteris concomitanter ponere carentiam odij, & amorem inimici, per quem obtemperes præcepto. Similiter potest Superior iubere vt elicias concomitanter cum actu charitatis actum misericordiæ, cur enim Deus id præcipere non possit? Quod si præceptum sic tendat: *Si feceris actum misericordiæ, concomitanter elice actum charitatis*, non erit iniuncta misericordia, sed charitas sub conditione concomitante. Compellitque præceptum ad vnum è duobus indeterminate, nimirum, vel ad non eliciendũ actum misericordiæ, vel ad efficiendum simul cum illo actum charitatis. Idem considera in præceptis passim occurrentibus; quia legislator vult vt sit illicitum non elicere actum illum nisi petatur dispensatio præcepti, ac proinde ex vi præcepti cogitur subditus vel petere dispensationem, vel elicere actum præceptum. Non tamen præcipitur petitio dispensationis. Quis ambigat potuisse æternum Patrem ita imperare Christo: *Si elegeris vitam passibilem, eligatur per actum acceptantem mortem in redemptionem generis humani*. Sicut & tibi præcipi potest: *Si elargiaris hodie stipem, fiat propter motiuum charitatis*. Et qui negant dari posse actum indifferentem in indiuiduo, aiunt esse præceptum adhibendi bonum finem, si ametur obiectum indifferens, quod præceptum solum iubet sub conditione concomitante, vt nemo non videt. Hæc exempla videntur persuadere ad obediendum minime opus esse præcepto, quod præcedat vt omnino absolutum ante actum ipsum obedientiæ: probant namque satis esse si per ipsum exercitium operis iussi transeat in absolutum: præceptum enim ita conditionate præcipiens

piens dat illam honestatem actui sub conditione quod propter illam rationem ametur obiectum.

10. Possit ne dari præceptū obligans sub conditione concomitanti.

Adhuc tamen hæc doctrina est mihi aliquantulum implexa: non enim percipitur qua ratione obliget præceptum sub conditione concomitanti: neque intelligitur vis conditionata obligandi transire in absolutam per ipsum actum obedientiæ, sed ante ipsam obedientiam; nam absoluta vis obligandi impellit ad actum ipsum obedientiæ: quæ vis obligandi præcedere non posset si conditio se haberet concomitanter cum ipsa obedientia; & esset idemmet actus obedientiæ. Neque exempla superius apposita persuadent intentum, sed potius euincūt dari præceptum negatiuum non eliciendi actum eligendi vitam passibilem, qui pariter non sit acceptatio mortis in redemptionem nostram, seu non eliciendi actus respicientes obiecta de se indifferentia, quæ careant motiuo honesto, idemque est de præcepto illo, *si feceris eleemosynam, fiat propter motiuum charitatis*: nam tunc prohibentur actus alij erogantes eleemosynam, qui motiuum charitatis non respiciunt. Maior est difficultas in alio præcepto eliciendi concomitanter actum charitatis, si eliciat actum misericordiæ: hoc enim præceptum non excludit aliquem actum, sed potius præcipit charitatis actum sub conditione operis misericordiæ. Negari tamen potest possibilitas huius præcepti determinati, & non disiunctiui, quia vis obligandi absoluta, & notitia absolutæ obligationis necesse est præcedat culpam. Vel aliter dici potest præceptum illud esse disiunctiuum, vel non efficiendi actū misericordiæ, vel concomitanter causandi duos actus nimirum misericordiæ simul, & charitatis.

11. Explicatur amplius quo sensu fuerit conditionatum Christi præceptum.

Facilius dirimitur hæc controuersia, si dicamus hoc præceptum non dici conditionatum, quia conditionem spectat ad obligandum, sed quia per positionem conditionis potest extingui obligatio, quæ antea intelligebatur præcedere. Estque non exigua differentia inter vtrumque præceptum conditionatum; quia præceptum Christo impositum, quo præcipiebatur acceptatio mortis, *nisi obtineretur dispensatio præcepti*, statim dabat locum obedientiæ, quod non præstat conditionatum præceptum spectans existentiam conditionis ad obligandum. Etenim tibi præcipitur vt si hodie velis confiteri peccata, doleas de ipsis, sed non propterea, si de illis non doleas absque voluntate confitendi eris illi præcepto inobediens. Hinc etiam oritur secunda differentia, quia absolute poteris hodie velle absque transgressione illius legis non dolere de peccatis, antequam habeas animum confitendi, quia vel mutabis intentionem, vel decernes non confiteri. Quod si doleas de illis peccatis, non propterea obedis illi præcepto, siquidem potes statuere non confiteri. At vero si Christus per impossibile ante petitam dispensationem statueret non mori peccaret. Simile exemplum de præcepto conditionato habetur in præcepto sumendi Eucharistiam ieiune, si sumenda sit; nam memor huius præcepti poteris nolle esse ieiunus, quia non curas de sumenda Eucharistia, & concomitanter velle neque ieiunare, neque sumere Eucharistiam. Idem potest declarari in voto conditionato, cuius conditio pendet à voluntate vouentis; (quando conditio non pendet à vouentis voluntate, tenetur expectare euentum, quia censetur vouens ad id se voluisse obligare,) nam poterit, qui vouit, concomitanter nolle ponere conditionem, neque efficere opus promissum sub conditione. At in nostro casu, aliove simili nequit admitti voluntas absoluta non acceptandi mortem, seu non eliciendi opus illud cadens sub præcepto. Tertiò quando præceptum est conditionatum ex-

Discrimen inter præceptum, & alia propriè conditionata.

pectans conditionem ad obligandum, non facit vt absolute dicatur fuisse subdito iussum tale opus: si enim Christo solum iuberetur acceptare mortem sub conditione electionis vitæ passibilis, non possemus dicere absolute, & absque addito Christo fuisse iussum acceptare mortem; sicut quia præcipitur tibi ab Ecclesia non sumere potum, si velis Eucharistiam sumere, non est verum dicere absque addito tibi fuisse præceptum non sumere potum. At vero Christo Domino absolute dicitur fuisse imperatum acceptare mortem, & ex Scriptura sacra, & Patribus habetur.

Erat ergo Christus ex vi præcepti pro eodem signo necessitatus ad eliciendum vnum è duobus actibus, videlicet vel voluntatem acceptantem mortem, vel aliam incompossibilem petentem dispensationem præcepti. Etenim hæc voluntas exigens dispensationem præcepti est incompossibilis cum voluntate alia, quæ pro illo signo acceptaret mortem: nam petitio dispensationis eo tendit vt pro alio signo sibi liceat nolle mori, seu nullatenus acceptare mortem, & vt sit postea in sequenti signo tibi proxime possibilis, & licita voluntas non acceptandi mortem: ergo concomitanter cum illa nequit esse voluntas acceptans mortem; alioqui voluntas petens dispensationem præcepti non redderet de se voluntatem absolute expeditam ad volitionem non acceptantem mortem; quoniam præcedens voluntas acceptans mori esset incompossibilis cum voluntate non acceptandi mortem. 12. Explicatur iam vera sententia.

Et quamuis præceptum hoc Christo Domino iniunctum cogat ad vnum è duobus actibus, nempe ad actum acceptantem mortem; qui est sub præcepto, vel ad volitionem, exigentem dispensationem præcepti; non tamen exigitur sub præcepto vterque actus indeterminate, neque petitio dispensationis cadit sub præcepto. Ratio est quia voluntas sola non acceptandi mortem, si per impossibile daretur in Christo ante petitam, & obtentam dispensationem esset peccaminosa, non autem haberet vnde esset peccaminosa voluntas illa non petendi dispensationem. Ex vi itaque illius præcepti redduntur illicitæ omnes voluntates non acceptandi mortem, quæ non præsupponerent petitam, & obtentam dispensationem, non autem fiunt illicitæ voluntates non petendi dispensationem. 13.

Neque præceptum illud est negatiuum, sed positiuum, quia reddit illicitam voluntatem non acceptandi mortem, quæ non supponat obtentam dispensationem, ex motiuo vt mors ipsa meritoria sit, & voluntas positiua illam acceptam. Quoties igitur omissio alicuius actus est peccatum, & prohibetur omissio eo fine vt bonitas positiua existat, illud præceptum dicitur positiuum; non autem negatiuum. Etenim vt cognoscatur an præceptū sit negatiuum, vel positiuum introspicienda est intentio præcepti. Nam præceptum recitandi horas, est positiuum, licet aliquid negatiuè includat; quia præceptum orandi, & recitandi cum attentione, seu absque vlla voluntaria diuagatione mentis intendit honestatem actionis resplendentem in recitatione absque mentis diuagatione voluntaria, & ideo absolute est præceptum positiuum, licet iubeat duo, nempe recitare, quod includit positiuum physicum, & non diuagari, quod est negatiuum physicū, quod nihil interest ad substantiam malitiæ cognoscendam; quia totum hoc est contra præceptum intendens bonitatem positiuæ orationis cum illis debitis circunstantiis, & non solum intenditur fuga malitiæ, sed positiua bonitas orationis. Ideo è contrario præceptum restituendi est negatiuum, quia intendit bonum restitutionis non propter positiuam bonitatē, sed pręcise 14. Præceptum Christi erat positiuum.

Vnde dignoscatur an præceptū aliquod sit positiuum, vel negatiuum.

vt

vt per illam declinemus à malo retentionis, seu continuationis moralis furti, & vt vitemus peccatum, quod tunc cõmitti poterat retentione positiua, aut omissiua. Neque est vnde colligi possit diuersam esse intentionem præcipientis dum præcipitur restitutio, & dum iubetur non vsurpare alienum: dum autem præcipitur non vsurpare alienum, solum intenditur vitari malum: Ergo dum præcipitur restitutio directe intenditur vitari retentionem rei alienæ. Neque tenemur positiuam actionem exercere independenter à præcepto negatiuo non furãdi, sed potius tenemur elicere illam actionem, quia aliter seruari nequit rectè præceptum negatiuum non furandi, & ideo furari, & non restituere non constituunt diuersa peccata, vt communiter statuunt Theologi.

An præceptum restituendi sit negatiuum.

15. Est igitur præceptum hoc Christo Domino iniunctum positiuum, quia carentia voluntatis acceptantis mortem non petita dispensatione præcepti esset illicita; quia impedit bonitatem actus, quam directe intendebat præceptum, nempe voluntatem Christi infiniti valoris, per quam mori non recusauit pro nostra reconciliatione. Determinateque ferebatur illud præceptum positiuum in acceptionem mortis; quia prædicta carentia voluntatis illius determinatæ esset peccaminosa. Et ideo supra aduerti præceptum non ferri indeterminate in voluntatem illam moriendi, vel petitionem dispensationis, quia nolle petere dispensationem præcepti pro illo signo nullum esset peccatum.

16. Per hoc præceptum positiuum acceptandæ mortis redduntur absolute illicitæ omnes volitiones, quæ ex parte humanitatis Christi impedirent acceptationem voluntariam mortis, si illam impedirent antequam videretur causa excusans, seu exonerans, qualis est dispensatio, quia legislator ex affectu erga existentiam illius operis iussi vult vt omnes illæ volitiones sint illicitæ, & sic respectu Christi fiunt impossibiles. Conditio autem illa *nisi dispensauero*, quæ imbibitur in præcepto non apponitur nisi ad signandum terminum obligationis. Vnde etiam in vltimo instanti pro quo præceptum vrgeret possent designari varia signa in quibus posset impleri præceptum, & in vltimo signo esset indifferentia etiam ad volendum mori pro hominibus, vel petendam dispensationem. Antecedenter autem potuerunt esse actus imperantes has vel illas voluntates, vel actus alios incompossibiles cum actibus illis imperantibus.

17. Explicatur amplius vera sententia.

Neque necessarium est ponere in Christo Domino voluntatem non petendi dispensationem, licet re ipsa illam non postulauerit; quia sufficit intelligere solam indifferentiam ad volendum mori, vel petere dispensationem præcepti, nam voluntas illa moriendi, seu acceptans mortem est incompossibilis cum petitione dispensationis: vt enim superius aiebam, petitio dispensationis eo tendit vt postea liceat nolle mori, & ideo per se supponit postea relinquendam facultatem ad nolendum mori. Vnde voluntas moriendi ex affectu, & motiuo obedientiæ, & voluntas petendi dispensationem sunt incompossibiles, quia velle obedire, & velle obtinere omnimodam dispensationem præcepti inter se pugnant; nam voluntas exposcens præcepti dispensationem per se tendit vt liceat, & sit possibile non elicere actum illum obedientiæ.

18. Et quamuis in signo vltimo pro quo præceptum vrgeat sit potestas petendi dispensationem; tamen voluntas non moriendi pro hominibus, quæ possibilis erat in toto illo instanti reali debebat esse in alio signo sequenti post petitam, & obtentam dispensationem. Etenim ideo præceptum illud acceptandi mortem dicebatur absolutum, quia absolute reddebat illicitam voluntatem non moriendi nisi prius præuideretur obtenta dispensatio: nam, vt diximus, conditio illa nisi dispensauero potius apponitur ad auferendam obligationem, quæ non aufertur nisi præcedat dispensatio, & eius notitia.

Inquires quo pacto præceptum hoc dicatur obligasse Christum ad moriendum si poterat impedire mortem licite, & non poterat peccare? Respondetur non ideo illud præceptum dici obligare Christum ad moriendum; quia actus Christo possibilis, quo posset seruare vitam suam esset peccaminosus, sed quia absolute illud præceptum propter existentiam voluntatis acceptantis mortem reddebat illicitam absolute voluntatem incompossibilem cum actu illo acceptante mortem, quæ non præsupponeret petitam, & obtentam dispensationem, & ideo illa voluntas impediens voluntatem moriendi erat Christo impossibilis, quia erat illicita: sufficit autem si carentia actus reddatur illicita, quia à legislatore per se intenditur honestas actus, vt illud præceptum dicatur positiuum. Quare hoc præceptum non solum obligat ad non habendum actum, ad quem Deus non habet paratum concursum, nempe ad non habendam voluntatem non moriendi ante præuisam dispensationem præcepti, sed potius obligat ad habendam voluntatem moriendi. 19.

20. Corollaria ex dictis. Primum.

Euincitur ex hucusque dictis licet perueniri possit ad vltimum signum pro quo necesse sit vel acceptare mortem, vel exigere dispensationem præcepti, non tamen illud signum esse vltimum operandi; nam petitur dispensatio, vt pro alio signo post obtentam dispensationem præcepti liceat in illo instanti habere voluntatem non moriẽdi. Quia præceptum non expectabat conditionem ad obligandũ, ideo dicebatur absolutum, nam potius conditio apponebatur, vt posset dari aliqua excusatio legitima, quod contingit quando præceptum ita imponitur: *Volo vt carentia huius operis sit illicita, nisi denuo accedat obligationis dispensatio*: nam tunc positio conditionis potius est ad cessationem obligationis, quam ad impositionem illius.

21. Secundum.

Clarebit igitur ex toto hoc discursu Christum post impositum sibi præceptum absolutum potuisse acceptare mortem liberè, & meritoriè quoad substantiam mortis etiam in vltimo instanti, pro quo vrgeret præceptum; quia ipso exigente dis-dispensationem præcepti, maneret præceptum quoad aliquam vim obligandi, & cessaret quoad vim aliam obligandi. Perduraret, inquam, præceptum, quoad vim aliquam obligandi, quia ex fine bonitatis actus acceptantis mortem obligaret ne daretur voluntas non moriendi, quæ non supponeret dispensationem iam obtentam; non vero maneret quoad aliam obligandi vim: nam ex suppositione dispensationis obtentæ poterat absolute Christus nolle mori. Quo fit in vltimo instanti pro quo vrgeret præceptum non potuisse Christum habere voluntatem non petendi dispensationem antequam haberet voluntatem moriendi; quia iam non posset peti dispensatio ex tali suppositione, & per consequens voluntas acceptans mortem non esset formaliter meritoria, quod esse contra propriam naturam illius præcepti probauimus supra. Posset tamen Christus per eandem voluntatem, & nolle petere dispensationem præcepti, & velle mori pro hominibus. Ipsaque voluntas offerendi vitam in sacrificium pro nostra redemptione, erat saltem virtualiter voluntas non postulandi præcepti dispensationem; quia ipsa obseruantia

seruantia præcepti est incompossibilis cum voluntate tendente ad dispensationem præcepti vt infallibiliter obtinendam.

22. Tertium. Dari potest præceptum indeterminatum, quod transire nequeat in determinatum.

Deducitur pariter ex nuper expositis posse dari præceptum, quod modo dicto conditionatum sit, & nullatenus transire possit in omnino absolutum etiam quoad imbibitum. Sic & dari potest præceptum indeterminatum, quod transire nequeat in præceptum determinatum, vt si Christo Domino, vel alicui ex Beatis præciperet Deus elicere hunc, vel illum actum libere, non esset indifferentia in Christo, vt pro priori excluderet vnum ex illis actibus: alioqui actus præceptus fieret postea non libere, sed necessario propter impeccabilitatem Christi, aut alterius Beati, & consequenter non obseruaretur præceptum: Sicut ergo in dicto casu obedientia deberet esse in primo signo; non vero post factam exclusionem vnius extremi indeterminate imperati, ita & in nostro casu obedientia deberet esse in primo signo acceptando mortem, & nolendo exigere dispensationem præcepti. Imo ipsa acceptatio mortis sufficit ad excludendam voluntatem petendi dispensationem, quia, vt non semel expendi, petitio dispensationis excedat locum vt postea opus iussum possit licite non existere.

23. Obiectio.

Contra nostram cogitationem sic expositam opposuere nonnulli primo non satis explicari discrimen præcepti diuini conditionati imbibite, à non conditionato, quia Deus in suis præceptis nihil includit tacite, & confuse, vult namque cuncta quæ præcepto insunt per actum voluntatis expressum: Ergo repugnat Deo præceptum quod vim habeat reipsa disiunctiuam inferendi alterum è duobus actibus, nec sit formaliter & expressè disiunctiuum. Respondetur, nos solum asseruisse

Diluitur.

præceptum debere appellari absolutum; quia conditiones quæ insunt præcepto ex natura rei, vel iuris dispositione non præstant ne præceptum illud appellari debeat absolutum vti alia præcepta appellantur absoluta, licet illas conditiones includant. Neque nos his insistimus (vt postea patebit) quia lis est de nomine, licet non sit recedendum à nostro modo loquendi: omnes namque distingunt condicionalia vota & absoluta, & nomine voti absoluti comprehendunt illud cui conditio inest ex natura rei, vel ex dispositione iuris. Eaquepropter vt supra vidimus num. 7. licet illa conditio exprimatur vt inest non reddit vota conditionalia.

24. Secundo respondemus magis rebus, quam nominibus inhærendo, illud præceptum dici conditionatum, quod expectat cōditionem ad obligandum: secus si non expectet conditionem vt obliget, sed potius vt cesset præcepti vinculum. At nos iam ostendimus præceptum Christo Domino impositum minime expectasse conditionem vt obligaret: quoniam voluntas absoluta non moriendi esset peccatum si per impossibile daretur in Christo Domino ante petitam, & obtentam dispensationem, quod non ita esset si præceptum esset acceptandi mortem sub conditione electionis vitæ passibilis: nam post præuisionem illius conditionalis præcepti poterat Christus absolute statuere nolle mori, quin præcederet electio vitæ impassibilis.

25. Altera obiectio.

Secundo obiiciunt. Posito præcepto vt à nobis adstruitur necessario existit vel petitio dispensationis, vel acceptatio mortis indeterminate; nulla autem ex his determinatè necessario debet existere: Ergo præceptum illud est vaga necessitas seu disiunctiua existentiæ alicuius ex prædictis extremis. At nequit dari actus diuinus, qui sit necessitas vaga, & disiunctiua alterius ex duobus, quin idem actus sit disiunctiuus formaliter respectu illorum extremorum. Igitur præceptum illud non solum æquivalenter, sed etiam formaliter erit disiunctiuum. Respondetur primo falso assumi principium illud, nimirum reperiri non posse actum diuinum, qui sit disiunctiua necessitas alterius ex duobus extremis, quin actus ille sit disiunctiuus amor illorum. Etenim Deus neque disiunctiue amat peccatum, vt sæpe ostendi, etsi præpatet ratione diuini decreti concursum indifferentem, qui est necessitas vaga alicuius ex illis extremis, nimirum peccati vel carentiæ peccati, seu actus incompossibilis cum peccato.

Gratis tamen permisso illo principio respondebitur adhuc decretum diuinum tendere vage in acceptationem mortis, vel petitionem dispensationis præcepti, non tamen tendere præcipiendo vtrumque ex illis extremis vage, sed determinate acceptationem mortis, quia voluntas non acceptandi mortem statim esset peccaminosa, nisi præsupponeret dispensationem obtentam: voluntas vero non petendi dispensationem non deberet esse peccaminosa. 26.

Sect. X.

Diluuntur alia, quæ contra obiici posset.

Obiicitur primo, Christum non acceptare mortem stante præcepto, & vrgente pro illo instanti, erat peccare: Ergo non erat tunc Christus liber ad non acceptandam mortem. Respondetur distinguendo antecedens; non acceptare mortem stante præcepto vt omnino absolute obligante, vel ante obtentam dispensationem erat peccare, concedo antecedens, & hoc erat impossibile Christo; non acceptare mortem post petitam, & obtentam dispensationem erat peccare, nego antecedens. 1. Primum. Solvitur.

Opponitur secundo, Nequit esse perfecta obedientia nisi præceptum intelligatur omnino absolutè, & determinate obligans pro illo signo: Ergo Christus pro illo signo, in quo potuit obedire tenebatur obedire: At signum illud nequit supponere dispensationem obtentam, & vt sic præuisam: Ergo Christus non erat liber ad non acceptandam mortem. Respondetur sumi in antecedenti principium aperte falsum, vt videre est in omnibus præceptis humanis, quæ non obligant pro hoc determinato instanti, sed pro aliquo instanti v. gr. huius horæ, & nihilominus in quolibet momento horæ perfectè obedit, qui exequitur rem præceptam antequam vrgeat obligatio præcepti. Et quanuis sit facultas ad obtinendam tempore sequenti dispensationem, perfecte obtemperatur præcepto tempore antecedenti. Ita similiter in casu nostro quanuis præceptum vrgeret pro hoc determinato instanti reali, non obligaret acceptare mortem pro primo signo illius instantis, sed pro aliquo signo illius hoc, vel illo, ac proinde poterat Christus in primo signo neque petere dispensationem præcepti, neque acceptare mortem, sed habere alios actus compossibiles cum acceptatione mortis, & petitione dispensationis, & in vltimo signo pro quo præceptum vrgeret vel acceptare mortem, vel petere dispensationem præcepti, posset que petere dispensationem, & rursus in alio sequenti signo posset nolle mori. 2. Secundum. Eleuatur.

Tertio obiicitur, Hoc præceptum non obligaret 3. Tertium.

gatet nisi ad non habendam voluntatem non moriendi, quæ antecederet petitionem dispensationis: Ergo solum obligaret ad non habendum actum, ad quem Deus non præparabat Christo concursum. Respondetur hoc præceptum obligare ad acceptandam mortem, quia non acceptare illam in tali instanti pro quo vrgeret præceptum, quin peteretur dispensatio, esset peccare, & reddebatur illicita omissio illius acceptationis mortis, vt existeret bonitas ipsius acceptationis. Hanc responsionem nequeunt sibi adaptare, qui aiunt Christum potuisse pure omittere voluntatem subeundæ necis: siquidem in illa sententia pura omissio, neque erat obseruatio præcepti, neque abrogatio illius. At vero in nostrâ sententiâ, si non petatur dispensatio obsecundatur præcepto, vel si petitur dispensatio, cessat illa vis obligandi, vt explicatum est, nam per ipsam dispensationem redditur licita carentia operis, quod erat antea sub præcepto. Neque posset Deus denegare dispensationem illius præcepti; vt infra dicemus.

Infringitur.

4. Quartum.

Insurgitur quarto. In illo euentu nequit obtineri propria dispensatio, nam dispensatio sonat carentiam obligationis, quæ intelligebatur antea; in illo autem instanti reali non potest dari carentia obligationis existentis tunc. Respondeo hanc esse quæstionem de nomine, & posse dici dispensationem, eo quod sit cessatio alicuius obligationis, quæ fuit pro instanti antecedenti, in quo Christus noluit petere dispensationem: nam in tali instanti præcedenti pro omni signo fuit Christus de facto obligatus ad non habendam absolutam voluntatem non moriendi, quam obligationem non haberet in vltimo instanti post obtentam dispensationem.

Diluitur.

5. Quintum.

Quinto opponitur, Non est opus vt illa voluntas acceptandi mortem sit formaliter meritoria: nam illa voluntas poterat efficaciter imperari per aliam reflexam: & tunc non esset formaliter libera, nec meritoria. Respondetur facile fuisse præceptam mortis acceptationem vt meritoriam, ac proinde fuisse, indeterminate infusam ipsam acceptationem mortis; vel imperium efficax illius. Quod imperium potuit Christus habere ex motiuo obedientiæ. Sicut qui per voluntatem reflexam imperaret volitionem audiendi sacrum die festo, vt obediret præcepto, formaliter obediret per actum imperij. Et licet præceptum illud indeterminate tenderet in acceptationem mortis formaliter liberam, vel imperium efficax huius actus; non tamen indeterminate iussit vel acceptationem mortis, vel petitionem dispensationis; quia prius debet intelligi adæquatè res directe, & absolute præcepta, quam dispensatio, aut non dispensatio præcepti.

Enervatur.

6. Qualiter lex diuina reuocari possit.

Obiicitur sexto, Non fuit Christo Domino liberum obtinere dispensationem præcepti: nam si præceptum fuit absolute à Deo impositum, cum eius voluntas sit immutabilis, non potest esse dispensatio illius: alioqui esset in Deo duplex voluntas sibi mutuo contradicens, vel mutaretur prima voluntas. Respondetur posse Deum, vel alium legislatorem velle obligare ad tale opus, seu velle vt sit illicita omissio talis operis, nisi præcognoscatur à subdito noua legislatoris voluntas, qua nolit vt talis omissio sit illicita, & poterit Princeps hanc nouam habere voluntatem, per quam reddatur omissio licita. Hoc voluit P. Soarius lib. de legibus cap. 9. num. 9. vbi disquitens quomodo lex diuina potuerit esse mutabilis, & reuocari affirmat potuisse Deum velle obligationem talis legis durare sub conditione tacita nisi ipse aliud statuat, vel vsque ad beneplacitum suum. Voluit ergo Deus respectu Christi vt omnes voluntates non acceptandi mortem in redemptionem nostram essent illicitæ, & consequenter impossibiles, donec intelligeretur petita, & obtenta dispensatio. Et similiter voluit vt omnis voluntas incompossibilis absolute cum voluntate moriendi, quæ non supponeret obtentam dispensationem esset illicita, & hoc est præceptum obligare ad moriendum, quia obligat ad non ponendam voluntatem incompossibilem cum morte, & ideo per voluntatem moriendi obediens fuit Christus illi præcepto. Nihilominus non dicitur præceptum Dei ad intra dispensari, etsi illius obligatio dicatur impediri, sed præceptum Dei ad extra dispensatur, vel etiam abrogatur (nam abrogatio amplius importat, quam dispensatio, vt aduertit Soarius de legibus lib. 6. cap. 11.) Sicut etiam lex diuina dicitur mutari, & lex vetus data per Moysem abrogata fuit, non quia lex in Deo existens fuerit mutata, sed lex ad extra scripta. Vide eundem Soarium lib. 9. de leg. cap. 9. num. 10. Quando vero lex ad extra non prohibet aliquid facere simpliciter sed ne fiat sine tali facultate tali modo concessa, tunc dare facultatem, non est dispensare, sed potius seruare tenorem legis externæ.

7. Quo differant inter se dispensatio, simplexque licentia.

Petis in quo differret illa dispensatio à nuda licentia? Respondetur differre, quia per simplicem facultatem, seu licentiam non aufertur obligatio. Exemplum sit in voto paupertatis: nam Prælatus religionis potest dare licentiam ad aliquid donandum, non tamen potest dispensare in voto paupertatis cap. *Cum ad monasterium* de statu monachorum, & similiter Episcopus potest dare facultatem ingrediendi monasterium monialium ex legitima causa; non tamen potest dispensare, quia nihil valet concedere in illo genere nisi iuxta tenorem, & rigorem legis exigentis causam, & perseuerat obligatio legis non solum ad alios casus, verum etiam ad hunc; quia reuocata licentia manet obligatio legis non formaliter ex vi reuocationis nudæ licentiæ, sed ex vi legislatæ ab eo, qui potest dispensare. Sicuti reuocata licentia religiosi ad consumendum, vel alienandum, manet obligatus non consumere aut alienare ex vi emissi voti paupertatis. Nobis tamen sufficeret, si illa facultas, quæ Christo Domino concederetur, non dispensatio, sed licentia diceretur.

8. Septimum.

Arguitur septimò. Nullius est efficacitatis præceptum, cuius nequit negari dispensatio cum petatur. At præceptum, quod asserimus fuisse Christo iniunctum, tale erat vt non posset Deus denegare dispensationem præcepti: Ergo præceptum Christo impositum nullius esset virtutis ad obligandum. Minor probatur; quia præceptum illud erat de acceptanda morte liberè, & meritoriè in redemptionem hominum, & negata dispensatione non posset esse libertas ad non moriendum: alioqui Christus posset peccare. Respondetur verissimum esse tale præceptum habere essentialiter annexam dispensationem ex suppositione quod à Christo peteretur. Vnde sicut inueniuntur præcepta, quæ ex se habent ne possint dispensari, vt præceptum non mentiendi, aut illud, quo Deus intenderet obligare non tantum vsque ad beneplacitum suum indeterminate, vel pro certo tempore, sed absolute in perpetuum, ita & datur

Responsio.

præceptum

præceptum ex se exigens vt petita dispensatione concedatur.

9. Vtilitas præcepti Christo D. impositi, licet is pro libito suo hoc vinculum dirimere posset.

Neque indirecte infers nullam fore vtilitatem huius præcepti, si potuit Christus pro suo libito auferre hoc vinculum petendo dispensationem: quoniam vtilitas optime demonstratur exemplo humani legislatoris, qui propriis tenetur legibus, & secum potest dispensare. Recognoscendus est Soarius libro tertio de legibus cap. 35. num. 13. vbi ostendit hanc obligationem in Principe seruandi propriam legem esse absolute obligationem humanam, & positiuam, quæ ex lege positiua nascitur, & ob hanc causam potest per ipsum Principem dispensari. Et num. 22. affirmat esse obligationem ciuilem. Quod etiam docuit Felinus in cap. *Sane* num. 3. & in cap. Ecclesi. de constitutionibus cum Baldo, & aliis. Abstineo ab illa quæstione an possit legislator valide absque causa in sua lege dispensare? Affirmat namque Caietanus 1.2. quæst. 96. articulo quinto, quia obligatur Princeps sua lege ex vi suæ voluntatis. Quod principium est difficile, quia eiusdem ad seipsum nequit esse vera obedientia, & adhuc admissa illa sententia dicendum est legislatorem in dicto casu semper peccare, quamuis valide tolleret vinculum legis vt recte probat Soarius lib. 6. de legibus cap. 35. num. 13. Supersedeo, inquam ab hac quæstione, quia sufficit mihi casus in quo adest iusta causa vt Princeps dispenset; nam potest tunc pro suo libito secum dispensare, vt recte probat idem Soarius loc. cit. numero 17. Neque tunc censetur inutile vinculum legis respectu Principis. Hoc amplius vrgetur casu quo à principio legis posset legislator ex iusta causa seipsum eximere; nam tunc valeret, & liceret exceptio, & non censeretur inutile illud vinculum, quamuis semper posset Princeps licitè sibi dispensationem concedere; quia dum non fit exceptio, aut non conceditur dispensatio, datur locus vt Princeps obediat legi, & lex cogit ad vnum è duobus, nempe ad obediendum præcipienti, vel obtinendam dispensationem.

10. Confirmatur responsio.

Confirmatur veritas responsionis; quia licet daretur aliqua lex per se supponens iustam causam in Principe vt secum dispenset, posset obligari lege: quia lex vim haberet constituendi illicitam carentiam operis iussi dum non dispensatur. Sic perseueraret vinculum voti, licet qui posset dispensare haberet tunc temporis voluntatem, per quam auferret vinculum voti pro eo tempore, quo voluerit, is, qui vouit, secum dispensari, & durabit votum, vsque dum vouens velit vinculum relaxari. Quod si is; qui vouit velit neque vti dispensatione; neque adimplere promissum, peccat. Contingit etiam non semel in religionibus aliquos emisisse vota, quæ nolunt ad Superiorem deferre, ne illa irritet, & obligationem auferat, quam statim auferret Superior, vbi votum comperisset.

11. Alio etiam manifesto exemplo expeditur obiectio, nam posset quis vouere aliqua pia opera quotidie facere donec ipse Deum oret certo genere precis, & in sua potestate erit illo modo Deum exorare, & obligationem auferre. Potuitque eo fine sic vouere vt haberet potestatem auferendi sibi obligationam pro suo libito, & promittere singulis diebus aliqua pia opera efficere donec inuocaret nomen Iesu.

12. Octauum.

Octauò obiici potest nos ad hanc sententiam explicandam, vti exemplo dominij penes duos insolidum, cuius possibilitatem perplures diffitentur. Respondetur nos vti exemplo illo, quia existimamus esse verissimum. Independenter tamen ab illo aliis modis illa doctrina explicari poterit. Etenim licet non det Petrus v. gr. dominium libri Paulo pro hoc instanti, sed pro sequenti, adhuc pro priori ante illam obligationem voluntas nunquam seipsa tradendi librum Paulo esset licita, & ex suppositione illius obligationis in illo instanti reali est illicita. E conuerso etiam res fiet notissima: nam si Deus præciperet Angelo ne complaceret in aliquo dono gratiæ sibi concesso nisi prius adoraret Christum; posito semel isto præcepto, si pro priori signo rationis ante adorationem Christi habuisset illam complacentiam peccaret. At vero posito præcepto, & illo actu adorationis illa complacentia alioqui ex vi præcepti illicita redderetur licita. Sic voluntas non moriendi in Christo ante petitam dispensationem esset illicita, post petitam vero liceret. Quare illud præceptum aliquid omnino absolute, & indispensabiliter prohibet, nempe habere voluntatem non moriendi ante petitam, & obtentam dispensationem; aliud vero conditionate præcipit, non quidem modo conditionato expectante conditionem ad obligandum; sed potius apponente conditionem, vt suspendatur vis obligationis, vt multis supra monstratum est.

Ex huc vsque expositis colligitur primo hoc præceptum fuisse vtile, vt in operibus Christi resplenderet motiuum huius strictæ obedientiæ. Habuitque Christus hunc actum: nolo impedire mortem, quia lex diuina prohibet illam impedire ante petitam, & obtentam dispensationem. Quo fit, vt quamuis Deus posset negare dispensationem illius præcepti, adimpleretur illud præceptum quatenus prohibet habere voluntatem non subeundæ mortis, quæ non supponat petitam, & obtentam dispensationem. Et præceptum obligaret expectare signum petitionis dispensationis antequam esset voluntas non moriendi. 13. Corollaria ex dictis. Quænam vtilitas huius præcepti.

Secundò fit præceptum esse vtile; quamuis Deus non posset non concedere dispensationem illius præcepti; quia præceptum obligaret expectare dispensationem antequam esset voluntas non moriendi. Sic etiam esset vtile præceptum aliquod si obligaret vt per tempus vnius horæ non posset esse voluntas non moriendi, quia non erat concedenda dispensatio in tota illa hora, licet transacto tempore illius horæ esset concedenda. Quod pariter confirmari potest, quia Deus potuit primo habere hunc actum: *Volo in hac lege dispensare, si legem feram, & petatur dispensatio*, & rursus in sequenti signo posset habere alium actum per se supponentem priorem, ita vt secundus absolute ferret legem illam. Aliis etiam fundamentis id supra firmaui. Mihique non dubium, quin homo certo per reuelationem cognoscens dandam sibi fore à Deo voti dispensationem, cum primum illam petat, posit votum emittere. Neque frustraneum esset illud vinculum voti: Tum quia si non petita dispensatione haberet propositum non exequendi rem promissam faceret contra religionem: tum etiam quia absolute non exequi rem promissam prætermissa petitione dispensationis esset peccatum. Similiter si quis esset immediate iuxta limites alterius territorij ligaretur pro tunc legibus huius territorij, quia licet pro suo libito possit esse in alio territorio, vbi leges illæ non obligant, tamen dum manet intra terminos territorij huius legibus illius tenetur. 14. Præsertim cum non possit negari dispensatio Christo illã petenti.

Tertiò inferimus optime explicari præceptum iniunctum Christo impeccabili exemplis aliorum præceptorum, quæ imponuntur personis, quæ 15.

peccare

Explicatur præceptum Christi exẽplo aliorum, quæ hominibus imponuntur.

peccare possunt. Diximus namque præceptum hoc obligare Christum Dominum ad acceptandam mortem, & cogere ad vnum è duobus, nimirum ad acceptandam mortem, vel postulandam præcepti dispensationem. Hoc proportione seruata cernere sit in aliis præceptis, vt in præcepto tibi imposito audiendi sacrum die festo: nam licet iniuncta sit auditio sacri; tamen non cogeris, (si obtinere possis dispensationem præcepti,) audire sacrum, sed indeterminate audire sacrum hac, vel illa hora, vel petere dispensationem præcepti. Adimpleturque præceptum hora septima, quando nullo modo cogebaris audire sacrum quia impune poteras illa hora sacrum non audire, & poteras illud non audire postea; quoniam in tua potestate erat petere, & obtinere postea dispensationem præcepti. Quare illud præceptum diceretur obligare ad vnum, videlicet ad auditionem sacri, quoniam eius omissio non obtenta dispensatione præcepti esset peccaminosa, & cogeret ad vnum è duobus indeterminate, nempe ad audiendum sacrum intra latitudinem illam temporis præscripti, vel ad petendam dispensationem præcepti. Posseteque in vltimo momento pro quo præceptum vrgeret obtineri dispensatio illius præcepti.

16. Cur præceptum Christi non fuerit conditionatum.

Quarto subinfertur falsas esse plures sententias, quæ diuersimode excogitarunt præceptum Christo Domino impositum fuisse conditionatum; quoniam illæ omnes sententiæ supponunt præceptum illud expectare positionem conditionis ad obligandum; nam vel præcipitur mors sub conditione prædicationis Christi, siue electionis vitæ passibilis, siue sub conditione quod nollet petere in subsidium duodecim legiones Angelorum, & quocunque ex his modis præceptum intelligatur, prius intelligitur existentia conditionis, quam præceptum obliget, & posita conditione esset omnino necessaria obedientia; ac proinde nulla esset obseruantia præcepti, quia præceptum iniungebat opus, vt formaliter meritorium; quoniam Christo Domino præcipiebatur, vt in redemptionem hominum offerret aliquid moraliter æstimabile; iniungebatur namque illa voluntaria oblatio propter valorem moralem ipsius oblationis. Quod si non præciperetur opus vt meritorium, & laudabile in genere moris, non potius opus esset præcepto fundendi vitam pro nostra reconciliatione, quàm necessitate moriendo aliunde proueniente ab intrinseco, vel ab extrinseco absque vllo præcepto. Et quia Christus in quolibet instanti erat potens non mori, debebat in singulis momentis posse impedire existentiam conditionis. At conditio prædicationis Euangelij non poterat poni, & non poni pro singulis instantibus; quoniam aliquo tempore non erant Iudæi cum physica aptitudine ad audiendum Euangelium. Solumque iuxta has sententias extitisset Christi meritum, quatenus noluit impedire existentiam conditionis sub qua præcipiebatur, & sic actus obedientiæ non esset meritorius formaliter, sed denominatiue, à voluntate non impediendi existentiam conditionis.

17. Pro omni instanti suæ vitæ habuit Christus liberam facultatem impediendi mortem.

Fit ex dictis quinto non posse existimari Christum non habuisse facultatem ad impediendam mortem pro omnibus instantibus suæ vitæ, sed duntaxat pro aliquo temporis momento, vel aliquibus; quoniam ex opposita sententia colligitur, Christum non meruisse in singulis momentis per acceptationem mortis formaliter, sed solum denominatiue à prima voluntate, qua pro primo instanti, vel aliis sequentibus decreuit libere acceptare mortem: nam posita hac libera voluntate, postea est necessaria formaliter in Christo voluntas non acceptandi mortem. Neque licebit iudicare obedientiam Christi non fuisse formaliter meritoriam, vt supra satis probatum manet, & sumitur ex verbis Apostoli: *Factus obediens vsque ad mortem; mortem autem crucis.* Lege August. tom. 9. lib. contra serm. Arianorum cap. 6. & 7.

18. An dum liberè acceptauit mortem, habuerit formalem voluntatem non petendi dispensationem.

Inferimus ex huc vsque positis, & expositis non esse necessarium ponere de facto in Christo volitionem non petendi dispensationem; quia sola indifferentia ad moriendum, & petendam dispensationem sufficit, quin in Christo intelligatur potestas ad habendum actum, qui formaliter velit non petere dispensationem. Ratio huius est quoniam voluntas illa libere acceptans mortem, videtur de se incompossibilis cum petitione dispensationis, ac proinde ad excludendam voluntatem, quæ dispensationem exigat necessaria non est formaliter voluntas, quæ dispensationem nolit exigere. Incompossibilitatem illius volitionis acceptantis mortem cum voluntate illa exigente dispensationem indicaui supra; quoniam petitio dispensationis aduenit vt postea liceat non mori, & ideo supponit postea relinquendam facultatem ad nolendum mori in illo instanti, pro quo supponimus præceptum vrgere. At semel præintellecta in illo instanti reali voluntate moriendi pro hominibus, superuenire nequit voluntas non moriendi pro ipsis. Sic etiam velle obedire, & velle petere dispensationem præcepti sunt actus de se incompossibiles, quia velle petere dispensationem præcepti supponit possibile esse non obedire ex suppositione dispensationis.

19. Non omne præceptum dirigitur ad præcauendam culpam possibilem subdito.

Septimo deducitur non omne præceptum esse ad præcauendam culpam possibilem subdito, quia nonnunquam est ad reddendam illicitam omissionem rei quæ præcipitur vel actionem, quæ prohibetur. Vel si actio, vel omissio sit natura sua illicita, præceptum legislatoris superueniet, vt nouo titulo illa actio, vel omissio reddatur illicita, & constituatur in ratione grauioris dissonantiæ contra rationem.



DISPVT. LXXVII.

De impotentia Christi ad imperfectionem moralem non obstante ipsius libertate.



NON solum diuinis præceptis, sed consiliis omnibus acquieuit Christus. Est tamen dissidium non leue an potuerit Christus discordare à maiori diuino beneplacito, & an illa discordia dicenda esset moralis imperfectio? Illum appellamus perfectum, qui iniunctis illa amplectitur, quæ Deo gratiora sunt, & inde grauissima cernitur assurgere difficultas, quia si Christus neque physicam habuit potestatem ad non amplectendum id, quod nouerat Deo fore gratissimum, non apparet, qua ratione liber extiterit in amplectendo illo bono.

Sect. I.

Recens sententia vt inidonea ad litem dirimendam repudiatur.

1. QVi existimatunt necessitatem ad actus æquales non euertere libertatem sufficientem ad meritum, muniunt suam cogitationem, quia frequens est apud Theologos digne de Christo sentientes asserere nullam potuisse in ipso reperiri imperfectionem moralem, seu, (quod idem esse putant,) ex bonis actibus sibi propositis eligere minus bonum. Ergo libertas solum ad actus æquales conducebat ad infinitum Christi meritum. Confirmant quia licet actus Christi sint æquales in valore meritorio non adimitur moralis valor ipsorum: ergo licet Christus sit cum necessitate ad actus omnino æquales erit laudabilis in genere moris. Sic aiunt fore constituendum Christum Dominum; quoniam alioqui posset saltem potentia physica esse imperfectus moraliter, quod admitti nequit: alioqui esset reprehensione dignus; qui enim semper, & in omni sua operatione non amplectitur optima Dei consilia imperfectus est ac dignus reprehensione: nam ideo omnes tepide operantes, & Regulares transgredientes regulas non obligantes ad culpam censentur imperfecti, & reprehensione digni, & illis exprobari solet, quod optima Dei consilia deserant. Neque dubium, quin longe absit ab excellentia, & dignitate Christi esse imperfectum, ac reprehensione dignum.

2. Propter hæc existimauit Petrus Hurtadus disp. 62. de Incarnat. à §. 139. Christum non potuisse habere imperfectionem moralem, quia quolibet actu meritorio placebat infinite Deo, nec pluribus actibus plus Deo placet, quam vno, sicut vno actu dignus est tanto præmio, quanto infinitis; ac proinde non tenebatur exercere actus optimos ex obiecto; quia maior perfectio est quærere maius Dei beneplacitum. Vbi multus est vt probet actus Christi non solum esse æquales in ratione valoris, & meriti, sed æque bonos moraliter relata moralitate ad Dei voluntatem.

Petr. Hur.

3. Ab hac solutione vix differt nonnemo ex Modernis optimæ notæ, qui licet fateatur potuisse Christum eligere actum minus perfectum prætermisso perfectiori renuit admittere potuisse dari in Christo imperfectionem moralem; quia ad hanc imperfectionem non sufficit omissio actus perfectioris, nisi ea sit contra constitutionem, directionem, aut consilium superioris. Vnde reprehensione dignus erit, qui moralem imperfectionem admittit, eo quod recedat à præcepto, & nutu superioris, vt accidit quoties religiosi non obseruant religiosas constitutiones non obligantes ad culpam. Exinde inferunt potuisse Christum omittere perfectiorem actum absque imperfectione, quia plures actus non erant præscripti diuino consilio, sed electioni Christi permissi; cum credibile non sit Christum fuisse necessitatum ad subeundam mortem per actum charitatis, obedientiæ, aliarumque virtutum. Consequenter colligunt etiam Christum ex natura rei nullum actum virtutis moralis eligere potuisse, qui meritorius non esset. Tum quia potuit quemlibet actum pure omittere: (quam responsionem postea refutabimus.) Tum quia nullus determinate propositus fuit, quin posset Christus alium minus perfectum sua electione præferre.

4. Cum aliquibus principiis huius responsionis conuenit P. Bernal disp. 54. sect. 5. affirmat namque, quod Christus pro suo libito mallet, id ei pro consilio datum fuisse à Patre, ita vt quæuis libera Christi electio fuerit sibi proxima regula suæ operationis: quoniam Deus consulebat Christo, vt ductum propriæ voluntatis circa quoduis honestum obiectum sequeretur, quia id præ opposito sibi placebat, & antecedenter ad electionem omnia obiecta honesta erant æquè consulta, & conditionatè hoc obiectum præferebatur illi nempe sub conditione quod Christus illud eligeret.

Bernal.

Harum cogitationum principia refelluntur primo, quoniam Deo magis placebat Christum mortem subire pro nostra salute, quam exigere dispensationem præcepti, ideo namque mortem subire præcepit, & hac de causa misit Pater Filium in mundum, quia magis volebat vt genus hominum redimeretur per mortem Christi, quam vt Christus non moreretur, iuxta illud Psalm. 34. *Tunc dixi ecce venio, in capite libri scriptum est de me vt facerem voluntatem tuam, Deus meus volui, & legem tuam in medio cordis mei*: & Ioann. 14. *Sed vt cognoscat mundus, quia diligo Patrem, & sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio, surgite eamus hinc.* Plura testimonia afferemus infra. 5.

Non minus actus Christi æqualiter Deo placebant.

Psalm. 34.

Ioann. 14.

Propter hanc obiectionem affirmauit Hurtadius posse considerari mortem Christi pro instanti in quo est præceptum, vel pro sequentibus, in quibus potuit abrogari præceptum, & concedit Deum magis diligere mortem pro illo instanti, in quo est præceptum, quia præceptum dicit odium rei oppositæ. Vnde si mors esset eo instanti obeunda, Christus non posset illam repudiare; (quod falso dici constat ex omnibus quæ adduxi in præcedenti disput.) pro aliis vero instantibus non magis Deus complacet in morte, quam in eius carentia. 6.

Euasio.

Huic tamen solutioni plura obstare videntur. Primum quia saltem pro illo instanti, in quo est præceptum magis diligit Deus mortem Christi, quam carentiam illius, & nihilominus Christus potuit tum nolle mori in tali instanti; tum etiam absolutè petere dispensationem præcepti, & sic recusare mortem: ergo potuit habere actum minus Deo placentem. Declaratur vis argumenti, pro illo instanti in quo erat præceptum, vel Deus plus amabat mortem Christi absolute, quam eius carentiam, siue mors esset obeunda in hoc instanti, siue in sequentibus, vel solum amabat, vt potius daretur pro hoc instanti acceptatio mortis, quam illius carentia, ita vt pro reliquis instantibus æquè vellet permanentiam præcepti, & abrogationem illius. Si dicatur primum, nempe Deum pro illo instanti, in quo existebat præceptum, plus diligere absolute mortem Christi, quam petitionem dispensationis: ergo Christus petendo dispensationem operaretur imperfecte: nam vellet obiectum, in quo Deus absolute, & pro omnibus instantibus minus complacebat. Neque absolutum hoc Dei beneplacitum potuit aliquando variari, ideoque quotiescunque Christus peteret dispensationem operaretur imperfecte. Si dicatur secundum, nempe Deum solum pro instanti, in quo existebat præceptum magis complacere in acceptatione mortis, quam in carentia acceptationis pro illo instanti; contra etiam erit, quia Christus potuit habere carentiam huius acceptationis pro hoc instanti id est potuit velle non mori tunc, alias acceptatio non esset libera, & meritoria: ergo possibilis erat Christo actus minus perfectus & consequenter iuxta aduersarios moralis imperfectio; quia in ordine ad diuinum beneplacitum ille actus erat minus perfectus. 7.

Reuincitur primò. Actum minus Deo placentem potuit Christus eligere.

Secundò displicet, & pariter absolute reiiciuntur reliquæ Theologorum recensitæ cogitationes; quoniam 8.

Secundò.

Acceptatio mortis Christi plus Deo placebat quã petitio dispensationis. quoniam absolute,& pro omnibus instantibus plus Deo placebat acceptatio mortis Christi, quam petitio dispensationis præcepti: ideo namque Christus potius elegit mori, quam præceptum abrogari, quia Deo plus placebat hæc acceptatio mortis, quod persuadent testimonia, quæ ex sacra pagina adduxi. Idemque probatur ex illo Isaiæ 53. *Si posuerit pro peccato animam suam videbit semen longæuum.* Cur namque Deus proposuisset tale præmium acceptationi mortis Christi, non vero petitioni dispensationis præcepti, nisi quia Deus absolute plus sibi complacebat in acceptatione mortis Christi, quam in petitione dispensationis præcepti? Rursus idem confirmare licet ex aliis sacrarum litterarum testimoniis: nam plura fuisse specialiter à Deo consulta Christo Domino, & etiam præcepta colligitur ex Ioann. 12. 49. *Quia ego ex me ipso non sum loquutus, sed, qui misit me Pater, ipse mandatum mihi dedit, quid dicam, & quid loquar.* Vide Maldonatum in hunc locum,& Toletum annot. 16. vers. *sit igitur prima.* Quod etiam non obscurè insinuant illa verba Christi, Ioann. 4. vers. 32. *Ego cibum habeo manducare, quem vos nescitis*, & statim vers. 34. *Meus cibus est vt faciam voluntatem eius qui misit me, vt perficiam opus eius*: nam Christum loqui de hominum conuersione, quam vocabat cibum suum, non licet dubitare. Legatur Cyrillus lib. 2. in Ioann. cap. 105. inquiens. *Ego non perficeret voluntatem Patris nisi homines perditos in salutem reuocaret*; aliqua ergo specialiter volebat Deus fieri à Christo. Idem Cyrillus loco citato cap. 105. in fine concludit: *Hæc igitur dicta sint vt voluntatem Patris Filium plerumque appellari non ignoremus, quamuis in hoc loco necesse non sit ita intelligere, cum videatur conuenientius bonam voluntatem, qua, qui perierunt, in salutem reuocantur, voluntatem Patris hic appellari.* Similia habet lib. 10. *Habes,* (inquit,) *in obedientia ista voluntaria paternæ consummationem consilij, quod mandati loco tradi sibi Filius dicit.*

Isai. 53.

Ioann. 12.

Ioann. 4.

Cyrill.

9. Alij etiam Patres, qui videntur cum Cyrillo negasse impositum fuisse Christo præceptum acceptandi mortem libenter concedunt Deo magis placuisse hanc acceptationem mortis, quam carentiam illius. Quos inter scribit Chrysostomus, homil. 53. in Ioann. in illud: *Hoc mandatum accepi à Patre meo: Nihil aliud in hoc loco præceptum significat, quam cum Patre concordiam*: Ergo si Christus, vt potuit, recusaret mortem, discordaret à maiori beneplacito diuino. Immerito ergo prædictus Autor existimauit locutum fuisse Chrysostomum æque de præcepto, ac consilio diuino, ita vt mortis acceptatio non fuerit magis à Deo consulta, quam petitio dispensationis. Imo ideo Chrysostomus, & aliqui Patres Græci videntur negasse præceptum, quia declarabant id quod Christum impulit ad agendum, & illi moralem necessitatem imponebat, quod erat maius diuinum beneplacitum: nam si consideraretur nudum præceptum independenter à maiori diuino beneplacito, facillime potuisset Christus recusare mortem, petendo dispensationem præcepti, quam videbat infallibiliter concedendam. At beneplacitum diuinum moralem necessitatem imponebat Christo ne recusaret mortem, vt confestim declarabo.

Chrysost.

10. Confirmatur. Ex Ioann. 17. discitur Christum applicasse sua merita specialiter pro aliquibus, quia erat speciale diuinum beneplacitum vt pro illis applicarentur: *Manifestaui,* (inquit Christus,) *nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi de mundo, tui erant, & mihi eos dedisti.* Et infra: *Non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi.* Quasi diceret, rogo pro his, qui tui sunt, quia tu specialiter, & liberaliter complacuisti in eis.

Ioann. 17.

11. Tertiò. Tertiò falso supponitur actus Christi necessario fore æquales in bonitate morali, & laudabilitate in ordine ad diuinum beneplacitum. Etenim hi actus non sunt simpliciter infinite laudabiles: actus namque diuini sunt laudabiliores, plusque Deus complacet in suis actibus, quam in actibus Christi, etiam vt dignificatis à Verbo; sicut plus Deus seipsum amat, quam humanitatem Christi vt sanctificatam per sanctitatem increatam. Neque obstat actus Christi esse valoris meritorij simpliciter infiniti: hoc enim solum denotat esse dignos omni præmio possibili, de quo late diximus in controuersia de infinito valore meritorum Christi Domini.

12. Quartò. Quartò reiicitur illud placitum; quia non est cur nomine imperfectionis moralis intelligatur solùm defectus aliquis à consilio diuino,& non etiam defectus à maiori bonitate morali: nam præscindendo à beneplacito, & consilio Dei apparet in ipsis obiectis fundamentum vt vnus actus sit alio melior moraliter, & posito beneplacito Dei æquali, erit cæteris paribus melior actus, qui versatur circa melius obiectum, vt non diffitentur aduersarij. Inquirimus ergo cur talis defectus non sit moralis imperfectio. Augetur difficultas eo quod argumenta aduersariorum æque contra vtrumque defectum militent: nam argumentum desumptum ex capacitate pœnæ, & reprehensionis imperfectæ, & secundum quid, quando quis discordat à consilio Dei, æque procedit, quando quis non amplectitur melius obiectum licet beneplacitum Dei sit æquale; quoniam stante beneplacito Dei æquali datur excessus ex parte bonitatis vnius obiecti. Neque quærenda est in his disparitas inter Christum, & purum hominem; quoniam etiam in Christo vnus actus est melior altero, & actus supernaturalis melior est naturali possibili Christo Domino.

13. Quod si hic Author putat omnes actus Christi simpliciter, & absolute esse æquales in genere moris, rem dicit satis superque nuper reiectam, & vlterius omnino aufert moralem laudabilitatem ab operibus Christi Domini, quia necessitas ad actus omnino æquales non componitur cum laudabilitate in genere moris nisi actus sint summe laudabiles, quales sunt diuini, quia eligere obiectum melius, cum possit eligi minus bonum cæteris paribus est laudabile, ac proinde respectu Dei est summe laudabile; quoniam ex bonitate actus diuini crescit infinite laudabilitas, vt ostendi in prima controuersia, ac proinde si laudabilitas operis non sit summa, necesse est vt electio obiecti melioris cum possit eligi minus bonum cæteris paribus reddat actum laudabiliorem. Quod si actum laudabiliorem non reddit, neque actus erit laudabilis in genere moris, sed potius voluntas se habebit non secus ac si esset necessitata ad actus omnino æquales, & obiecta æqualia, in quo casu nulla posset reperiri laudabilitas in genere moris in exercitio illius libertatis.

14. Neque proderit si dicas Deum consulere Christo hunc actum potius, quam oppositum non absolute, sed conditionate, nimirum si Christo Domino placeat hunc actum eligere potius, quam oppositum. Non, inquam, satisfaciet hæc responsio, quia hoc idem esset atque consulere Christo, vt eligat hunc actum, si ipsum elegerit, quod consilium inane esset, quia non consulit absolute, vt constat, neque conditionate, quia in obiecto non

distinguitur conditio à conditionato, neque existentia conditionis posset mouere ad positionem conditionati.

15. Contra eandem doctrinam Petri Hurtado asserentis relictam fuisse Christo Domino liberam potestatem petendi dispensationem consiliorum, & ipsi innotuisse æquè gratum fore Deo siue dispensationem peteret, siue non peteret, obiicit Bernal disput. 44. sect. 2. num. 26. quoniam hoc aliud non esset, quam nullum Dei consilium Christo tribuere, quia pugnantia includit consilium ieiunandi, si adderet Deus sibi æque gratum fore siue ieiunet, siue non ieiunet. Verum hæc obiectio eodem descendit impetu contra eundem Bernal qui sect. 5. contendit datum fuisse Christo Domino pro consilio quidquid ipse Christus mallet, ita vt Deo gratius esset id, quod Christus data sibi optione libere elegerit: hoc autem potius est nullum Deo respectu Christi consilium tribuere, sed potius ostendere Deum omnia Christi opera sibi æque grata fore: nam implicare videtur in terminis. *Consulo tibi vt facias hoc, aquè tamen mihi gratus eris, siue facias, siue non facias*, vti implicaret hoc præceptum. *Præcipio tibi vt hoc facias, æque tamen satisfacies obligationi siue feceris siue non feceris.*

16. Neque percipi potest quod continetur imbibite in responsione P. Bernal, videlicet quemlibet actum electum à Christo esse meliorem opposito, & oppositum actum pariter fore meliorem, si actu eligeretur à Christo. Etenim quilibet actus dum existit tantus est, quantus erat possibilis; ac proinde si in statu possibilitatis omnes erant æquales, absolute omnes actus debent censeri æquales; quia non debet comparatio fieri inter actum existentem, & alium mere possibilem: quoniam in hoc sensu non solum respectu Christi, verum etiam respectu nostri actus existens est laudabilior, & melior in genere moris. Imo comparatio est inepta, quoniam actus possibilis præcise sub illo possibilitatis statu nullam habet bonitatem moralem, seu laudabilitatem in genere moris. In qualibet ergo ex illis duabus sententiis omnes actus morales possibiles Christo deberent censeri æquales, quoniam absolute sunt æque consulti à Deo, atque etiam conditionate sub qualibet conditione distincta ab ipsomet actu, qui nequit esse conditio respectu sui: Ergo omnes absolute sunt æque boni moraliter. Quare dicendum est non potuisse Deum sic Christo consulere, vt in potestate Christo esset propria electione meliorem efficere eam partem, in quam Christi voluntas inclinaret. Eaquepropter testimonia sacræ paginæ, quibus protegitur illa sententia non ita possunt exponi.

SECT. II.

Minus rectè occurritur difficultati per potestatem pure omittendi.

1. *Petr. Hurt.* SEcundo respondet Petrus Hurtado loc. citat. sect. 7. Christum, quamuis non potuerit elicere actum minus perfectum in ordine ad diuinum beneplacitum; potuisse tamen pure omittere perfectiorem, & sic carere imperfectione morali, quamuis haberet tunc imperfectionem physicam. Supponit hæc solutio possibilitatem puræ omissionis immediate liberæ quam multis reieci tract. de peccatis disp. 3.

2. Ea tamen possibilitate puræ omissionis concessa reiicienda est hæc euasio primo; quoniam si omissio hæc potest esse laudabilis, & meritoria, non video cur non possit esse imperfectio etiam moralis, sicut actus positiuus laudabilis est minus perfectus: si autem prædicta pura omissio nequit esse laudabilis, & meritoria, adhuc nequit non esse imperfectio: esset namque omissio perfectionis, quæ potest imputari omittenti. Quare si homo est dignus reprehensione eo quod per actum bonum omittat actum meliorem, à fortiori erit reprehensione dignus, eo quod per puram omissionem voluntarie, & libere omiserit actum perfectiorem absque vllo actu meritorio. Confirmatur, semel admissa possibilitate huius puræ omissionis liberæ, negari non potest illam esse posse peccatum; quoniam Deus præcipere potest homini potenti pure omittere, & non omittere, ne pure omittat, ac proinde si existat illa pura omissio à Deo directe prohibita non potest non esse peccatum. At si pura omissio culpa mortalis, aut venialis esse potest, non est cur nequeat esse imperfectio, vt per se videtur notissimum. *Primò.* *Purè omittere actum perfectiorem potest esse imperfectio moralis.*

3. *Secundò.* Secundò refutatur; quoniam omnia fundamenta quibus hic Author probat non potuisse Christum habere actum minus perfectum, eodem modo probant non potuisse libere carere etiam per puram omissionem actu perfectiori. Arguit enim primo ex illo Ioann. 8. vers. 29. *Quæ placita sunt ei, facio semper*, & Ioann. 6. 38. *Descendi de cælo, non vt faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me.* Ex quibus verbis colligit cum Lyrano voluntatem humanam Christi non potuisse à voluntate diuina discordare. At fundamentum istud pariter probat non potuisse Christũ omittere actum perfectiorem: sic enim discordaret etiam à fortiori à maiori diuino beneplacito: Deus namque actum vult, non vero eius omissionem, & præponit omissioni actum positiuum bonum, licet non sit perfectissimus, qui tunc ab illa persona effici poterat: etenim omissionem non remunerat, licet remuneret actum illum positiuum, neque adeo complacere potest in illa omissione. Neque negari potest omissionem esse recessum ab obiecto quod Deus consulit, & in quo specialiter sibi complacet. Quare Christus pure omittens consilia, non posset dicere: *Quæ placita sunt ei facio semper.* Probat præterea Hurtadius Christum non potuisse elicere actum minus perfectum, quia Christus de se est incapax cuiusvis reprehensionis, siue propriæ, siue secundum quid, quod non esset verum, si prætermittere posset, quod videbat Deo magis placere. Atqui obiectio ista eodem modo procedit contra puram omissionem actus perfectioris: per ipsam namque prætermitteretur maius diuinum beneplacitum libere, & ideo non apparet cur voluntas non esset digna reprehensione aliqua saltem impropria si omitteret pure actum perfectiorem, si semel voluntas humana Christi esset reprehensione aliqua digna, eo quod per actum minus perfectum omitteret perfectiorem. Argumentatur ille Author postremo à paritate diuinæ voluntatis, quæ non potuit habere actum minus perfectum, quod sane argumentum etiam impugnat omnem omissionem actus perfectioris; quoniam Deus neque potuit pure omittere actum perfectiorem.

4. *Tertiò.* Tertiò principaliter eiicitur; quoniam Christi imperfectio, si eligeret actum minus perfectum relicto perfectiori, in eo consisteret, quod Christus esset minus bonus moraliter, cum potuerit esse melior moraliter: hoc autem, vt intuenti apparebit

parebit, idem erit, modo admittatur pura omissio libera, modo negetur: ergo per possibilitatem puræ omissionis non recte conciliatur Christi libertas cum incapacitate moralis imperfectionis. Confirmatur, Christus, eligens actum minus perfectum, ideo esset imperfectus, quia maius Dei beneplacitum non in omnibus quæreret: hoc autem æque procedit in pura omissione actus perfectioris. Imo in casu puræ omissionis plus nostrum argumentum vrgere videtur; nam pura omissio nullam bonitatem moralem, vel saltem minorem cæteris paribus affert.

5. Quarto. Quartò, in religionibus frequentes sunt reprehensiones ob transgressiones regulæ, licet regula non obliget ad culpam, sed sit quoddam consilium, vt ipse supponit, nullaque esset differentia in ordine ad reprehensionem, quamuis per puram omissionem liberam regula violaretur: nam vt aduersarius ait disput. 61. sect. 5. §. 41. non progredi, regredi est, & non facere melius est quiddam male facere non positiue, & absolute, sed negatiue. At qui pure omittit actus in quibus Deus sibi specialiter complacet non facit melius, quod potuit facere: ergo non est cur non sit reprehensione dignus, nisi aliunde oppositum suadeatur. Quod si Christus per puram omissionem potuisset non adimplere consilia Patris, nullum esset fundamentum asserendi de facto fecisse cuncta quæ Deo erant gratiora.

6. Quinto. Quintò, Deus magis sibi complaceret in Christo bene operante, quam libere omittente actum honestum. Ergo ita pure omittere est contra consilium, & beneplacitum Dei. Antecedens constat nam Deus offerens auxilia Christo Domino, illa offert ex peculiari affectu vt operetur; non vero vt omittat bonum opus, & ad hoc Deus tribuebat Christo Domino inspirationes: ergo si nollet operari faceret contra Dei beneplacitum. Neque satisfacit responsio huius Theologi docentis, licet pura omissio relata ad obiectum, & alia principia physica, sit valde imperfecta; non esse imperfectam moraliter relatione ad voluntatem Dei eam non prohibentis, neque consulentis actum oppositum. Non inquam, id satisfacit; quoniam certum est Deum consulere oppositum; dum consulit efficientiam actus: actui namque nihil magis opponitur, quam carentia ipsius. Conceditque aduersarius §. 160. omissionem liberam non bonam, esse imperfectionem moralem, quando est contra desiderium Dei; quoniam desiderium Dei est, vt semper perfectissime operemur, & hoc indicant verba illa: *Estote perfecti, sicut Pater cælestis perfectus est*, nec non & illa: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & omnibus viribus tuis.*

7. Responsio. Inquit ipse verum esse Deum sibi magis complacere in Christo bene operante, quam omittente; tamen hanc complacentiam non esse maiorem vt respondet desiderio, sed dumtaxat vt respondet perfectioni actus. Quare si Christus nollet operari, nihil faceret contra desiderium Dei.

Implicatoria. Hæc responsio pugnantia claudit: quoniam supponit Deum magis velle antecedenter ad determinationem voluntatis actum honestum, quam omissionem; hoc autem est desiderare Deum honestatem actus, & desiderio Dei opponi omissionem. Si enim aliqua Deus desiderare dicitur, maxime illa, quæ Deus non potest obtinere quando voluerit, ita vt in sua potestate habeat obtinere per illa media bonum quod vult. At Deus non habet in sua potestate pro suo libero beneplacito obtinere infallibiliter per hoc medium hanc bonam operationem: ergo si Deus velit nostram bonam operationem per hoc auxilium, desiderat ipsam bonam operationem, & posita pura omissione libera illius bonæ operationis, existit determinatio libera opposita diuino desiderio. Abstrahimus modo ab illa quæstione an Deus proprie aliquid desiderare dicatur; quoniam non pauci affirmant Deum proprium habere desiderium illius boni, quod persona dilecta nondum habet, alij vero hoc limitant ad ea bona solum, quæ pendent à nostra libera cooperatione. Nos tamen supponimus, si Deus proprium aliquod habeat desiderium, maxime illud habere illius boni quod à nostra cooperatione pendet, & non est in potestate Dei illud consequi per hoc medium pro solo suo libero beneplacito; nam si Deus velit vt homo cooperetur etiam sub illis circunstantijs, illa voluntas, si qua in Deo desiderium est, maxime induet rationem desiderij, vt in tractatu de voluntate Dei plenius discussi.

8. Certumque apud omnes esse velim Deum antecedenter ad nostram bonam operationem illam magis velle, quam eius carentiam, seu liberam omissionem. Quemadmodum plus gaudet in ipsa, quam in ipsius omissione, nobisque antecedenter persuadet vt meliorem operationem nulla ratione omittamus. Voluntasque Dei erat antecedens vt Christus operaretur nostram salutem, & Deus inspirauit illi vt vitam pro hominibus offerret iuxta verba Psalm. 39. *Tunc dixi, ecce venio: in capite libri scriptum est de me, vt facerem voluntatem tuam: Deus meus volui, & legem tuam in medio cordis mei.* Psalm. 39. Et licet antecedenter non potius Deus vellet actum perfectiorem, quam eius omissionem; adhuc teneretur creatura lege perfectionis illas honestas operationes quærere in quibus vt existentibus Deus specialiter sibi complacet; non enim est cur perfectionis lege teneamur nos conformare cum maiori Dei beneplacito antecedente, non vero cum maiori Dei complacentia consequenti: nam maior perfectio est cæteris paribus quærere maius Dei gaudium, nam quemadmodum Reges terræ magni faciunt seruos, aut vasallos facientes, quæ existimant illis fore gratiora, ita Deus magni habet illos, qui diuinam maiorem complacentiam in omnibus quærunt, & digni essent reprehensione serui adeo pigri, vt omnia opera consilij omitterent.

9. Non quodlibet opus Christi est summe laudabile in genere moris. At inquis differentiam esse inter Christum, & purum hominem; quoniam Christus quolibet opere meritorio infinite Deo placet, & est dignus vno actu tanto præmio quanto infinitis. Sed contra est, quoniam non quodlibet opus meritorium Christi est infinite, aut summe laudabile in genere moris, sed vnum opus est absolute laudabilius alio, licet quodlibet opus Christi sit valoris simpliciter infiniti, & quilibet actus non minus de se mereatur, quam omnes actus Christi etiam si collectiue sumantur. Secundò, quoniam pura omissio non esset meritoria, ac proinde etiam in ordine ad præmium non potuit ita Deo placere omissio Christi, & actus bonus libere elicitus à voluntate Christi.

***

Sect. III.

Ad placitum aduoco in examen.

1. *Cardinalis de Lugo.* CArdinalis de Lugo disputatione 26.sectio.10. tribuit Christo potestatem physicam elicien- di actus minus perfectos, & non acquiescendi diuinis consiliis; licet asserat habuisse moralem impotentiam non efficiendi actus perfectiores, seu discrepandi à diuinis consiliis. Probat fuisse in Christo potestatem physicam non eligendi optimum, nec amplectendi maius diuinum beneplacitum; quia alioqui non fuisset in Christo libertas sufficiens ad laudem, & meritum. Impotentiam porro moralem non acquiescendi diuinis consiliis; quia certum est de facto Christum nunquam discrepasse à diuinis consiliis, quod signum est ex parte actus primi fuisse aliquam infallibilitatem non discedendi à diuinis consiliis. Hoc fundamentum non vacat difficultate, quoniam independenter ab illa necessitate morali potuisset Deus singulari consilio seligere vocationes congruas, quibus Christus infallibiliter amplecteretur, quod erat perfectius. Subiungit non solum habuisse Christum physicam potestatem eligendi opus minus perfectum, sed habendi etiam imperfectionem moralem, quia nomine imperfectionis moralis nihil aliud ipse intelligit, quam carentiam moralis perfectionis.

2. Cæterum neque præsens resolutio plene satisfacit. Etenim quæstio præsens non est solum de nomine, an scilicet intelligatur nomine imperfectionis moralis carentia maioris perfectionis, vel vltra hoc aliquid aliud, sed de re ipsa controuertitur; quoniam Christus neque potentiam physicam habebat, vt iure obiurgari posset, sicuti religiosus reprehenditur à prælato obregulæ violationem, quamuis regula non obliget ad culpam. Inquirimus ergo causam cur purus homo prætermittens Dei consilium sit reprehensibilis, & cur imponatur illi pœna, seu grauamen; non enim apparet potior ratio nisi quia discordat à diuino consilio. Hanc difficultatem nos postea expedire conabimur.

3. *Math. 26.* Non leue fundamentũ ad probandũ potuisse Christum morali potẽtia discedere à beneplacito diuino. Bernal cum aliis acriter inuehitur contra responsionem istam; quam primo improbat ex verbis Christi ad Deum ex Matth. 26. vers. 53. *An putas quia non possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* Quibus verbis manifestauit Christus liberam potestatem quam habebat ad conseruandam propriam vitam: Ergo habebat non tantum physicam potestatem, sed etiam moralem; si enim potestate morali careret, minus apte suam potestatem commendasset, vt Petrum ab incepto reuocaret. Quemadmodum quilibet purus homo impotens moraliter vitare cuncta venialia, si precibus alterius posset à cunctis venialibus liberari, inepte illum ab oratione reuocaret, hoc solum obiiciens, *An putas quia non possum cum communibus auxiliis diuinæ gratiæ venialia cuncta deuitare.* Idemque apparet casu quo quis esset grauissima tentatione vexatus, & alter vir sanctissimus diceret impense Deum rogare vt ab illo amoueret tentationem illam; tunc enim qui adeo graui tentatione agitaretur, stulte diceret: *Noli adeo enixe rogare vt tentatio præsens discedat an putas quia independenter à tuis precibus non possum illi resistere?*

4. *Soluitur.* Hac obiectio in speciem difficilis est, & nonnullos diuexauit. Et curaui satisfacere disput. 58. sectione. 3. §. 5. à numero 10. Et iuxta ibi dicta Respondeo, illam impotentiam moralem Christi non moriendi pro hominibus esse absque vlla reluctantia ex parte Christi; non ita contingit in casibus in argumento adductis; quoniam reluctatur homo vt passioni resistat, & difficultati, & ducitur, quo non vult. Quando autem nobis minime reluctantibus, sed omnino voluntarie, & ex nimio amore erga bonum honestum reddimur impotentes moraliter non amplecti bonum illud honestum recte dicimus ei qui nobis impediret occasionem amplectendi illud obiectum honestum: *Ne facias hoc, an putas quia non possum obiectum illud non amplecti.* Exemplo id clarebit. Finge nulla data occasione improbum aliquem velle occidere innocentem sano pollentem iudicio, & valde prudentem, quia aggressor existimat illi innocenti magis expedire mori, quam viuere. In hoc euentu vir ille prudentissimus, quem alter interficere volebat, quam optime diceret: *Ne mihi necem inferas. An putas, quod si vellem, non possem me ipsum interimere.* Demus etiam aggressorem existimare viro illi prudenti, quem necare tentabat, non fore molestam, sed potius iucundam vitæ profusionem; nonne ille, qui in vitæ discrimine erat constitutus, opportune inclamaret. *Quid facis, nescis, quoniam si ipse vellem, vulnere a me inflicto possem illico animam efflare?* & nihilominus vir ille prudens, & timoratus, cognoscensque indecentiam, & culpam, quæ in propria interemptione apparet, moralem habebat necessitatem se ipsum non occidendi, quoniam non inuite, aliquave reluctantia, sed omnino voluntarie, propriaque inclinatione, & ex dictamine rectæ rationis volebat incolumem seruare vitam. Ita è conuerso in nostro casu, quia Christus ex propria inclinatione maxime placendi Deo volenti vt pro nostra redemptione vitam profunderet, & iuxta dictamen rectæ rationis absque aliqua renitentia, præter illam quam ipse sponte in appetitu sentienti permitteret, volebat pro nobis animam ponere, optime dixit Petro: *Conuerte gladium tuum in locum suum*, quia si ipse vellem possem non subire necem, vitam profundo non ob aliam necessitatem, nisi quia voluntarie feror ad magis placendum Patri, nequit mihi iucundior esse vita, quam mors, si mihi gratum esset mortem recusare statim qualibet moriendi necessitas dispareret.

5. Confirmatur noster discursus. Petrus Christi vitam seruare curabat, putans se quid gratum Christo facere; & Christus retundit conatus Petri dicens: *Desiste ab inceptis, an putas, quoniam si mihi grata foret vita incolumitas, non possem facillime vitam seruare?* Posset sane Christus si in actu primo quantum est de se haberet propensionem conseruandi vitam, illam facillime retinere; quoniam moralis necessitas oriebatur in Christo ex inclinatione placendi Deo volenti vt Christus pro redemptione mundi necem subiret, neque ipse aliqua necessitate, vel cum renitentia necessaria, se offerebat neci; quoniam potius stante necessaria renitentia ex parte Christi, cessaret necessitas moralis fundendi sanguinem. Hoc non contingit in aliquo ex casibus in argumento appo

appositis: quoniam homo potius vellet carere illa necessitate morali peccandi venialiter, aut succumbendi grauissimæ illi tentationi, & ipso renitente patitur difficultatem illam. Quando quis aggreditur opus aliquod vt alteri placeat, & ille in cuius obsequium fit opus illud potius in oppositum propendet, quia sibi placet, absque reluctamine, optime is cuius obsequium parabatur, alteri diceret: *Cessa ab illo obsequio*, an putas quia si illud opus, quod in mei gratiam exequi tentas mihi esset secundum, non ego ipse independenter à tuo obsequio idem exequi possem. Ex his tamen quæ supra indicaui facile posset negari illa moralis necessitas in Christo amplectendi optimum, licet semper actum magis Deo placentem eliceret.

6. Obiiciunt secundo Patres pronunciasse potuisse Christum libere non mori si voluisset, qui non loquuntur de potestate, quæ non posset moraliter exerceri: alioqui fatue commendaretur Christi libertas in profundendo suo sanguine pro nobis, & liberalitas ipsius. Respondetur Patres commendasse libertatem Christi in moriendo, quia licebat illi nihil pati, si voluisset, nulloque compulsus metu ad passionem properauit, & ita libere, & sponte se obtulit, vt nullam difficultatem in moriendo sit expertus, quæ mortem redderet aliquo modo in vitam, seu minus voluntariam. Non ob aliam causam libere mortem elegit nisi quia voluit iucundissime placere Patri, & licet antecedenter habuerit causam moraliter necessitantem ad electionem mortis, tamen illam causam vltro amabat absque renitentia aliqua. Vnde à coactione fuit maxime liber, neque defuit ipsi sufficiens libertas ad meritum.

Christus moraliter erat necessitatus ad subeundam mortem.

7. Instaturque aperte argumentum contra nonnullos ex recentioribus dum supponunt & merito antecedenter ad liberam electionem Christi fuisse aliquid ratione cuius reddebatur moraliter certa illa electio; quoniam habuit habitus omnis generis virtutum summe intensos, & obiecta meliora, actusque meliores, si perfecte cognoscantur, vt cognoscebantur à Christo habent maiorem vim inclinandi voluntatem, neque habebat ipse vires recte agendi labefactatas, neque rebellionem partis inferioris: hæc autem fundant iudicium moraliter certum ac indubitatum de electione melioris obiecti, seu magis Deo placentis. Hæc autem manifeste probant Christum habuisse aliquam moralem necessitatem non discrepandi à diuinis consiliis; nam illa moralis infallibilitas antecedens est aliqua inclinatio maior ad electionem melioris actus, & tanta inclinatio, vt ex vi illius cognoscatur effectus vt moraliter infallibilis, aliud non est quam quædam moralis necessitas eliciendi actum meliorem.

8. Confirmatur, quo maior est inclinatio in actu primo in vnam partem contradictionis vel contrarietatis, eo minor est indifferentia voluntatis cæteris paribus, & consequenter minor libertas. Atqui illa diminutio libertatis, quæ sufficiat ad reddendum moraliter certam vnam partem contradictionis, pariter sufficiens est, vt detur moralis necessitas efficiendi opus illud, quod ex vi actus primi redditur moraliter infallibile. Quid enim aliud esset moralis necessitas antecedens, quam infallibilitas moralis ex vi actus primi. In quis impotentiam moralem significare debilitatem potentiæ & defectum virium; nam ideo appellatur impotentia, quia est defectus potentiæ. At Christus eliciens actum perfectiorem, vires habet ad actus minus perfectos, minusque intensos, quia tales actus minori virium sumptu perficiuntur. Sed contra est, quia non appellatur impotentia moralis, quia vires ex parte virtutis actiuæ præcise consideratæ sint adeo diminutæ, vt cum illis operari sit moraliter impossibile: nam homo habet impotentiam moralem vincendi grauem tentationem sine gratia, & nihilominus grauis tentatio nihil aufert ex parte virtutis actiuæ, sed solum in vnam partem vehementer inclinat per suggestionem. Ostendi etiam in tractatu de Gratia tandem perueniri posse ad moralem necessitatem peccandi venialiter, quamuis neque physice, neque moraliter sit aliquid, quod antea non extitisset, quando non erat moralis necessitas peccandi venialiter, nisi sola victoria pro instantibus præcedentibus, in quibus homo peccauit venialiter. Contra secundo, quoniam licet virtus actiua sit æqualis; tamen facultas libera absolute est inæqualis, si in vno casu æqualiter respiceret vtramque partem contradictionis, & esset quasi in æquilibrio; in alio vero nimium propenderet in vnam partem. Ideo nimia concupiscentia, & vrgens dæmonis tentatio minuit liberum, quia voluntas propendet magis in illud extremum, in quod trahit concupiscentia. Tertiò, quoniam omnes supponunt Deum posse puro homini adeo abundantem gratiam illustrationis, & affectionis conferre vt sit vi tantæ gratiæ moraliter impossibile resistere diuinæ gratiæ. At in Christo Domino semper erat tam vehemens illustratio, & affectio ad eligendum actum perfectissimum: ergo illi erat moraliter impossibilis electio actus minus boni omisso perfectiori.

Moralis necessitas qualis, vnde proueniat.

Impotentia moralis quid propria se...

9. Vt vero quæstio sit magis de re, (multum namque de nomine controuertitur huc vsque,) illud certum esse velim, libertatem, non quidem à sola coactione, sed libertatem indifferentiæ, nimium minui absolute, & omnibus inspectis, si voluntas vi cognitionis & pij affectus adeo incliner in vnam partem vt sit moraliter impossibile illam non eligere: ergo cum aduersarij omnem hanc inclinationem ex parte actus primi ad electionem optimi obiecti, & actus non diffiteantur fuisse in Christo, necessario fateri debent libertatem ad electionem obiecti. & actus minus boni esse exiguam, & non manere in Christo moralem indifferentiam absolute ad eligendum actum minus bonum: ergo perperam insurgunt contra Lugum, eo quod Patres commendent Christi libertatem, & potestatem non moriendi pro hominibus. Et rursus non minus contra ipsos pugnat testimonium, Matth. *An putas quia non possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum*: quoniam ex vi actus primi erat Christus moraliter determinatus ad non postulandum illud subsidium Angelorum.

10. Alia plura contra eandem sententiam obiecit Bernal illa sect. 3. quæ minoris momenti censenda sunt. Quoniam nemini dubium, quin vnio hypostatica exigat cognitionem quæ vehementer alliciat ad electionem optimæ operationis. Et ideo quilibet Beatorum, quia perfectam habet notitiam honestatis obiectorum habet moralem necessitatem non recedendi à diuinis consiliis.

Quo fit vt vnio hypostatica non sit vnica radix impotentiæ moralis non recedendi à diuinis consiliis, licet in Christo Domino vnio sit vnica prima radix creata illius impotentiæ.

11. Neque obstat vnionem hanc hypostaticam non esse perfectionem moralem: quia vnio non excludit formaliter per se ipsam moralem imperfectionem, sed quasi actiue, nimirum exigendo cognitiones & affectiones moraliter necessitantes ad actum perfectiorem, per quem formaliter excluditur imperfectio. Dices, Humanitas Christi non debet carere actu minus perfecto, quia habet vnitam sibi sanctitatem increatam: alioqui quemadmodum essentialiter excludit peccatum, etiam esset incompossibilis essentialiter cum actu minus perfecto, & non relinqueret, neque potestatem physicam ad efficiendum actum minus perfectum, sicuti non est in humanitate Christi physica potestas peccandi.

Qualiter vnio hypost. excludat imperfectioné moralem.

12. Instaurant rursus obiectionem: quoniam in hac opinione ideo increata sanctitas non solum excludit ab humanitate assumpta culpam etiam leuissimam, sed etiam carentiam actus perfectioris, quia si totum hoc non excluderet non intelligeretur in Christo sanctificatio omnium perfectissima, quia illa esset perfectior, quæ excluderet carentiam actus perfectioris: ergo non sine nota inconsequentiæ hæc sententia constituit in Christo solam impotentiam moralem ad elicientiam actus minus perfecti, & carentiam perfectioris. Quod si respondeas impossibilem esse sanctificationem humanitatis, quæ auferat physicam potestatem recedendi à diuinis consiliis: instant aduersarij non esse cur non colligatur similiter repugnare sanctificationem humanitatis, quæ tollat moralem potentiam discrepandi à consiliis diuinis.

13. Confirmatur. Forma, seu radix proxime inducens in Christi humanitatem hanc moralem impotentiam non acquiescendi diuinis consiliis est visio beatifica per amorem Dei necessario consurgentem ex ipsa: at amor iste non inducit hanc impotentiam nisi quia est efficax Dei amor, etiam supra omnia imperfecta, & actus minus perfectos: ergo non solum inducitur per amorem impotentia moralis non acquiescendi diuinis consiliis, sed etiam physica. Hæc obiecta in sequenti sect. diluentur.

Sect. IV.

Christus habuit physicam potestatem recedendi à diuinis consiliis, & eliciendi actus minus perfectos.

1. Svmitur hæc conclusio ex Anselmo lib. 1. *Cur Deus homo*, cap. 19. Loquebatur namque Anselmi discipulus de Christo animam efflante: *Sed nemo negabit illum melius fecisse, quando illud*, (scilicet vitam suam,) *ad exemplum taliter dedit; & magis hoc placere Deo, quam si non hoc fecisset. aut dicet, eum non debuisse facere, quod melius esse & quod magis placere Deo cognouit. Quomodo asseremus eum non debuisse Deo quod fecit, id est, quod melius esse, magisque Deo placere cognouit? præsertim cum creatura debeat Deo totum quod est, & quod scit, quod potest*; Discipulo respondit Anselmus sub hac forma: *Quamuis creatura nihil habeat à se, quando tamen illi Deus concedit aliquid licite facere, dat illi ita suum esse vtrumque, vt licet alterum sit melius, neutrum tamen exigatur determinate.* Loquensque peculiariter de Christo scribit: *Nempe quoniam ipse idem Deus, & homo: secundum humanam ex qua fuit homo, sic accepit à diuina natura, quæ alia est ab humana, esse suum, quod habebat, vt nihil deberet dare, nisi quod volebat.* Quibus verbis ad minus admittit in Christo physicam potestatem non acquiescendi diuinis consiliis: etenim consilium erat æterni Patris vt vitam suam pro nobis immolaret, vt toties probaui, & sumitur ex Ioannis 6. versic. 39. *Descendi de cælo non vt faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me: Hæc est autem voluntas eius, qui misit me Patris, vt omne, quod dedit mihi non perdam ex eo.* Ioan. 6.

2. Supponimus igitur aliqua fuisse specialiter Christo Domino à Deo consulta, nam ideo specialiter applicuit sua merita pro prædestinatis saltem veteris Testamenti, vt sumi potest ex verbis Christi Ioann. 17. numer. 5. *Non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi*: ergo erant illi singulariter dati à Patre, & Deus inspirauit Christo, vt pro illis oraret, vt alibi ostendi. Vnde Ioann. 6. habetur: *Omne, quod dat mihi Pater, ad me veniet, & eum, qui venit ad me, non eiciam foras; quia descendi de cælo non vt faciam voluntatem meam, &c.* Eaqueproptet Hieronymus, & Beda in illud Matth. 11. *Ita Pater quoniam sic placitum fuit ante te, omnia mihi tradita sunt à Patre meo*, explicant illud omnia de prædestinatis. Speciale fuit Patris beneplacitum vt Christus se morti traderet pro hominibus; alioqui non diceret: *Vt cognoscat mundus quia diligo Patrem, surgite eamus*: nam si eodem modo ostenderet se diligere Patrem, quamuis recusaret mortem, non opus esset ad ostendendum amorem erga Patrem ad passionem properare. Aiebat ipse: *Ego in hoc natus sum, vt testimonium perhibeam veritati*: Erat ergo peculiare Dei beneplacitum vt testaretur veritatem. Et Psalm. 39. vers. 8. in persona Christi legimus: *In capite libri scriptum est de me vt facerem voluntatem tuam.* Ioan. 6.

3. Neque minoris sunt efficacitatis verba illa sæpe citata: *Non sicut ego volo, sed sicut tu*; probant namque non quodlibet velle humanum Christi circa obiectum honestum esse conforme beneplacito Patris, qua parte propendebat in carentiam mortis, licet esset conforme diuino beneplacito, quatenus Deus voluit vt illos actus inefficaces eliceret, & actu efficaci pro salute nostra mortem oppeteret. Confirmant id ipsum alia Scripturæ sacræ testimonia vt Ioann.4. *Meus cibus est vt faciam voluntatem eius qui misit me*, & cap. 5. 6. & 8. *Non quæro voluntatem meam, sed eius qui misit me.* Ioan. 4.

4. His ita constitutis necessario fateri debemus Christum habuisse physicam potentiam discrepandi à diuinis consiliis, & eligendi actum minus perfectum. Ratio est, quia absque hac potestate non acquiescendi diuino consilio, non posset Christus

Ratio conclusionis

Christus obseruare diuina consilia; quatenus Deo specialiter placent opera hominis in ratione liberi obsequij, & meritorij de se: si enim in Christo esset physica necessitas sequendi in omnibus maius Dei beneplacitum, non esset in Christi operibus sufficiens libertas in genere moris, & laudis. Sciebat Christus maius Dei beneplacitum esse vt libere in genere moris & laudis mortem acceptaret: Ergo habebat potestatem non moriendi; alioqui non esset maius Dei beneplacitum, vt Christus libere quoad substantiam mortis moreretur pro hominibus. Similiter nouerat esse maius Dei beneplacitum vt ex tali motiuo cum tanta intensione mortem libere quoad omnes has circunstantias acceptaret. Igitur habebat physicam potestatem nōn acceptandi mortem ex illo motiuo, & cum illa intensione. Cum ergo non possit opus perfectius libere à Beato exerceri absque potestate saltem physica illud omittendi & aliud æquiualens (quoniam illa necessitas ad æqualia non sufficeret ad libertatem moralem) asserendum est in Christo fuisse potestatem physicam ad efficientiam actus minus perfecti omisso perfectiori.

5. Aliorum placitum. Opinantur alij maius Dei beneplacitum in huiusmodi operibus consilij non esse de ipso opere secundum suam entitatem perfectiori, sed de ipso in ratione liberi, & obsequij: nam quod Deo in nostris operibus perplacet est ratio obsequij; obsequium autem eo est gratius, quo liberius à creatura offertur. Vnde gratiora sunt illi opera, quæ maiori cum aduertentia, & libertate fiunt etiam si quoad entitatem sint minus perfecta. Vnde absolutè negant maius Dei beneplacitum esse vt Christus, aliusve ex Beatis eligat opus perfectius, sed liberius: nam si maius Dei beneplacitum foret, vt perfectius opus eligeretur, non posset tale opus libere à Beato eligi. Vnde aiunt in adiecto implicare Deo magis placere opus perfectius, & illud liberè ab aliquo Beatorum eligi.

An in operibus consilij maius Dei beneplacitum sit de ipso opere entitatiue perfectiori, an solum de ipso in ratione liberi.

6. Repudiatur. Verum ex hac responsione, quam tradit Amicus in præsenti disputatione 25. sectione 4. numero 126. plura sequuntur incommoda. Nam inde fieret exiguam elargitionem eleemosynæ ex virtute misericordiæ, magis Deo placere, quam dilectionem Dei super omnia, si excedat actus misericordiæ aliquantulum in libertate, quod est omnino falsum: potest namque ex bonitate obiecti superari aliquis excessus libertatis. Sic etiam furtum mille aureorum factum cum libertate sufficiente ad peccatum mortale plus Deo displicet, quam furtum duorum regalium, licet hoc maiori cum aduertentia committatur; hoc enim nusquam excedit limites peccati venialis, quamuis aduertentia, & libertas nimirum crescat, & nihilominus furtum non displicet Deo vt malum in genere moris nisi quatenus libere fit; Ergo licet obsequium Deo placeat quatenus liberum est potest ex obiecto tantam accipere bonitatem, vt superet bonitatem alterius obsequij facti cum maiori libertate circa obiectum minus bonum. Secundo displicet, quia nefas est diffiteri maius Dei beneplacitum esse, vt Beatus eligat opus perfectius: si enim opus perfectius elicitum à non beato magis Deo placet, non erit cur elicitum à Beato non magis etiam Deo placeat: quoniam fundamentum diuinæ complacentiæ idem est pro vtroque euentu, & aduersariorum rationes videntur ostendere neque in actibus perfectioribus hominis puri non beati Deum magis complacere. Tertio, Si maius Dei beneplecitum non est de ipso opere entitatiue perfectiori, sed de opere in ratione liberi, non declinatur difficultas; quia inde fit, si ad principia aduersariorum præcise attendamus, necessitari Beatum ad eligendum opus magis liberum; quoniam illud, vt ipsi aiunt magis placet Deo.

Respondent id in adiecto implicationem claudere, videlicet necessitari Beatum ad eligendum opus magis liberum; quoniam si esset necessitas efficiendi illud non posset esse liber. Hoc tamen responsum nulla ratione minuit argumenti robur; quoniam argumentum directe probat illam sententiam in adiecto implicare; quoniam supponit Deum magis complacere in actu magis libero, & aliunde supponit absurdum esse, & contra perfectionem visionis beatæ, nolle in aliqua re magis Deo placenti, illi gratificari. Cum visio beatifica ita rapiat Beatum ad gratificandum Deo in omnibus, vt non sit in ipsius libertate, & non gratificari. 7.

Affirmandum igitur erit Christum, & reliquos Beatos non esse determinatos physice vi actus primi ad eligendum semper id quod iudicant magis placere Deo, sed posse vi propriæ physicæ libertatis eligere, quod iudicant Deo minus placere: alioqui non possemus in Christo aliquod meritum saluare; quoniam omnia opera tam præcepti, quam consilij efficeret Christus cum determinatione ad hoc opus, vel aliud æquiualens; quód non sufficit ad libertatem moralem, & meritum. Vnde nullum fuisset in Christo meritum, neque quoad substantiam operis, neque quoad circunstantias. 8.

Diluenda supersunt quæ in præcedenti sectione contra hanc assertionem obieci, videlicet ex conceptu summæ sanctificationis humanitatis Christi colligi impotentiam physicam omittendi actum perfectiorem, vti arguitur impotentia physica peccandi etiam venialiter: nam sicut de conceptu perfectæ sanctificationis, & summæ infra Deum est excludere quodlibet peccatum, etiam leuissimum, ita ab humanitate pellere carentiam actus perfectioris; quia summa sanctitas sicut omnino excludit peccatum, ita est perfectissima rectitudo morum. Respondeo hoc genus sanctificandi humanitatem esse omnino implicatorium; quia Deus sibi specialiter complacet in opere perfectiori vt libere elicito; implicaret autem potestas adimplendi hoc diuinum beneplacitum, nisi esset physica potestas discrepandi ab illo, quia de conceptu operis liberi est vt procedat à potentia potente ipsum impedire. Cum igitur cæteris paribus gratiora sint Deo opera, quæ cum maiori libertate fiunt (Quod enim necessario impenditur non tam est opus amoris, quam naturæ, neque laudabilitatem habet in genere moris) ne Beatus impeditus esset adimplere hoc Dei beneplacitum, habere debuit physicam potestatem discrepandi à consilio diuino. Cum hac laudabilitate morali Christi, & Beatorum optime stat eorumdem impeccabilitas. Ideoque nulla apparet inconsequentia si dicamus Christum, & alios Beatos esse physice impeccabiles, & nihilominus habere potestatem physicam eliciendi actus minus perfectos. Quoniam ipsa vnio hypostatica, & beatifica visio ita exigunt reddere humanitatem impeccabilem, vt pariter exposcant proximam 9. Diluuntur contrariæ sententiæ fundamenta.

Cur Christus & Beati licet sint physice impeccabiles, habeant potestatem physicam eliciendi actus minus perfectos.

potestatem ad elicienda opera perfecta, & laudabilia in genere moris, quæ potestas in proprio conceptu includit physicam potestatem proximam eliciendi actus minus perfectos, & omittendi perfectiores.

10. Plus difficultatis continet postrema confirmatio orta ex perfectissimo amore Dei necessario orto ex visione beatifica, qui reperitur in Christo ac Beatis omnibus: quoniam hic amor est voluntas efficax placendi Deo in omnibus, seu non discedendi à maiori diuino beneplacito. At talis amor efficax necessitat physice ad acquiescendum diuinis consilijs: Ergo in Christo, & Beatis non est physica potestas non exequendi quod Deo maxime placet. Confirmari potest rursus argumenti non exigua vis; quoniam Christus, & reliqui Beati non possunt, quoties amant obiectum honestum non illud amplecti propter complacentiam Dei, & per vnionem affectiuam cum Deo: nam visio Dei clara, & amor Dei necessarius ortus ex visione necessitant Beatum vt nihil amet, quin illud amet propter Deum: Ergo similiter necessitant ad volendum Deo, quæ meliora sunt, & ipsi magis placent.

11. Visio beata non necessitat physice ad eligenda opera, quæ magis Deo placent.

Respondetur Christum, aliumue ex Beatis non necessitari physice ex vi visionis, aut amoris beatifici ad volendum Deo meliora obiecta, meliores ve operationes, quia sic euerteretur honestas moralis in qua Deus specialiter complacet, & in qua Beati specialissime delectantur illam amando propter diuinam complacentiam. Quo fit vt visio Dei, & amor ortus ex visione non necessitent ad elicientiam actus circa obiectum perfectissimum, neque amor necessario ortus ex visione, sit voluntas efficax Deo maxime placendi in omnibus, & non discrepandi à diuino beneplacito, sed amor relinquens indifferentiam ad amandum Deo maiora vel minora bona extrinseca, quibus Deus non indiget. Dixi amorem Dei necessarium non esse efficacem voluntatem Beati non discrepandi à diuinis consiliis; quia Beatus videt Deo maxime placere opera nostra vt libera, & hæc cognitio impedit ne necessario feratur ad opera in quibus vt liberis Deus complacet, licet ille amor Dei necessario ortus ex visione beatifica inefficaciter impellat Beatum ad efficientiam liberam operis honestioris & moraliter necessitet ad non discrepandum à diuinis consiliis, vt in sectione sequenti dicam.

12. Huiusce rei multiplex ratio.

Neque vna tantum causa est cur Beatus physice non necessitetur ad volendum Deo, quæ meliora sunt. Nam primo sufficiens causa est, quia Beatus etiam per visionem beatam cognoscit plus placere Deo actus libere elicitos quam cum necessitate, ac proinde non potest Dei visio ita rapere voluntatem Beati vt necessariò velit cuncta quæ magis Deo placent; sic enim Beatus non exequeretur maius Dei beneplacitum, neque poneret obiectum maioris diuinæ complacentiæ, quia nullum actum eliceret cum libertate morali. Secundo asserimus Beatum ex vi visionis beatificæ necessario amare cuncta bona intrinseca Dei, secus bona extrinseca: nam infinita bonitas necessariò rapit creatam voluntatem Beati vt illam amet amore amicitiæ Deo ipsi, & concupiscentiæ ipsimet Beato: at vero non necessario, sed libere amat Beatus Deo bona extrinseca; quia Deus his non indiget, & cuncta illa in conspectu Dei sunt quasi non sint. Vnde tertiam assignare possumus causam cur Beatus careat necessitate amandi Deo quæ meliora sunt; quoniam Deus ex parte hominis non tam æstimat effectum ipsum quam affectum, verbi gratia, non tam æstimat ipsam realem executionem, qua quis relinquit diuitias propter Deum, quam affectum illas derelinquendi. At affectum ipsum æstimat Deus propter bonitatem moralem in ipso repertam, quæ bonitas moralis non stat absque physica potestate non eliciendi affectum illum, in quo Deus adeo sibi complacet.

13. Visio beata necessitat beatum vt quidquid creatum amat in Deū vltimo referat.

Ad posteriorem confirmationem dicito visionem beatam, & amorem necessarium ex illa ortum necessitare Beatum physice, vt si aliquid creatum amat, illud amet propter Deum; quia cum Beatus perfecte possideat finem vltimum in nullo alio potest vltimo quiescere. Præstat illa possessio perfecta Dei per claram sui visionem, vt voluntas non possit non quiescere in illo fine vt possesso, ac proinde vt non possit in alio quiescere per affectum: quiesceret autem in alio obiecto si illud amaret quin vltimo ordinaretur per voluntatem ad Deum. Posset Beatus non amare illud bonum Deo extrinsecum quia Deus illo bono non indiget, non tamen potest illud amare quiescendo in ipso; quia sicut possessio finis vltimi præstat vt nostra voluntas non possit non quiescere in ipso, ita possessio finis vltimi vnici, efficit vt humana voluntas non possit in fine alio quiescere, quoniam Deus non solum est centrum nostrum, sed vnicum centrum.

Sect. V.

Christus erat moraliter necessitatus ne discreparet à diuinis consiliis.

1. Prima probatio.

Probatur assertio quoniam Christus de facto semper elegit perfectiora, vt communiter docent Theologi, & sumitur ex illo Ioann. 8. vers. 29. *Quæ placita sunt ei facio semper*, At hæc veritas nequit rationi fulcire, neque firma reddi causa huius perpetuæ concordiæ humanæ voluntatis Christi cum diuina nisi ex parte actus primi detur in Christo aliquid adeo vehementer inclinans ad non discedendum à diuinis consiliis, & vt actus perfectior esset in Christo: si enim esset in actu primo æque pronus ad actus remissos & intensos incredibile esset quòd semper operaretur cum summa intensione sibi possibili, quin aliquando remitteret aliquid intensionis. Sic etiam supradiximus Deiparam ex toto conatu sibi possibili semper fuisse operatam, quia eius voluntas adeo erat procliuis ad placendum maxime Deo, vt ipsi fuerit moraliter impossibile discrepare à diuino beneplacito. Hæc ratio explicatione indiget quam infra dabimus, & in sect. præcedenti insinuauimus.

2. Confirmatur.

Confirmatur: Erant in Christo habitus perfectissimi, & valde intensi, neque patiebatur passionum reluctantiam; perfectissimeque penetrabat honestatem obiectorum, quæ vim habent maximam alliciendi respectu voluntatis sedatis passionibus, nullaque fallax apparentia resistebar;

bat; tot tantaque motiua cognoscebat, quæ inclinabant ad exequendum maius Dei beneplacitum, quin cogitationem ab his motiuis aliquando auerteret, vt vehementissimam habuerit inclinationem non discrepandi à diuino beneplacito. Si enim viri perfecti plures talem notitiam acquirunt diuinæ excellentiæ, vt illis per totam vitam sit moraliter impossibile grauiter peccare, quid mirum si talis cognitio fuerit in Christo diuinæ excellentiæ, & honestatis, quæ resplendet in concordia cum diuino beneplacito, vt ipsi fuerit moraliter impossibile à diuino beneplacito recedere. Pro breui tempore nonnulli sunt in hac vita tali gratia Dei illustrati, vt pro tunc sit illis moraliter impossibile non acquiescere diuinis auxiliis: Ergo in Christo Domino permanenter est statuenda perfectior illustratio intellectus, quæ moraliter perfectissime necessitet ad acquiescendum diuinis consiliis. Potest argui contra fundamentum illud; quia etiam in Adamo erant habitus perfectissimi, & in Angelis absque rebellione appetitus, & nihilominus non erant moraliter necessitati ad non peccandum: Ergo illa causa non fundat sufficientem necessitatem moralem non peccandi. Respondetur in Adamo, aut in Angelis non adeo prædominari inclinationem erga obiectum honestum, sed voluntatem fuisse absque eximia illa facilitate ad bonum, quæ

3. in Christo erat.

Secundo probo assertum, In Christo & reliquis Beatis necessarius est amor Dei adeo vehemens vt nimium inclinet ad exequendum id, quod magis Deo placet. Etenim quo plus aliquam personam amamus, eo magis illi placere studemus; vnde amor beatificus necessitaret physice ad amplectendum quodlibet obiectum magis Deo placens, & eliciendum quemlibet actum honestum magis Deo placentem, quia Deus complacet in tali actu vt libere elicito, & laudabili in genere moris, & notitia huius maioris diuinæ complacentiæ est causa ne sit in Beato ita necessarius amor Dei, vt physice necessitet ad maius Dei beneplacitum amplectendum. At cum illa vehementissima inclinatione & morali necessitate amplectendi obiectum magis Deo placens, stat moralis laudabilitas operationis, & meritum Christi: Ergo affirmandum est amorem Dei necessarium ortum ex visione beata repertum in Christo, & aliis beatis necessitate ipsos ad non discrepandū à diuinis consiliis. Neque obstat illam moralem necessitatem aliquid minuere libertatis, & Deum cæteris paribus magis complacere in actu magis libero; quoniam ex vna parte, quidquid laudabilitatis moralis minuitur propter defectum libertatis, & necessitatem moralem potest aliunde compensari ob excellentiam, & intensionem operis, seu perfectionem, & conatum ipsius, & aliunde hic modus operandi cum illa vehementi inclinatione est magis conformis visioni beatificæ, & amori Dei necessario ab ipso resultante: quoniam hæc duo vehementissime impellunt ad non recedendum à Dei maiori beneplacito: nam visio clara Dei, & vis amoris inde consurgentis sufficeret necessitare physice, si non obstaret laudabilitas moralis, ad quam laudabilitatem moralem in actu secundo inclinat visio, sicuti necessitat physice non peccare.

4. Confirmatio. Consideremus vim amoris Dei, quem aliqui habent in via, nam inclinat vehementissime ad acquiescendum diuinis consiliis: Multo ergo maior erit inclinatio amoris Dei necessarij in Patria, vt non discedamus à maiori diuino beneplacito. In via tanta quandoque est illustratio intellectus, & necessaria pia affectio voluntatis in viris perfectissimis vt illa notitia, & affectio vehementissime inclinet ad non discedendum à maiori Dei beneplacito, & moraliter necessitet pro breui illo tempore quo tanta illustratio durat ad non peccandum saltem cum plena aduertentia venialiter: Ergo tanta potest esse illustratio intellectus, & affectio voluntatis vt moraliter necessitet ad amplectendum maius Dei beneplacitum: Hæc autem illustratio nequit negari videnti Deum, neque illa affectio amanti Deum in patria. Inclinat amor beatificus necessarius vt Dei consilium non deseratur; quoniam ipse amor de se est quædam voluntas metaphysice inefficax, & moraliter efficax respectu operationum aliarum, quæ magis Deo placent. Non est, inquam, physice, aut metaphysice efficax, quia tolleret libertatem actus magis Deo placentis, & non consequeretur finem intentum; quia intendit elicere actum libere, & non necessario, ac proinde ille amor habet physicam inefficaciam: est tamen moraliter efficax, quia illa libertate actus imperati, per quem homo maxime Deo placet, vehementer afficitur erga existentiam illius actus imperati. Quo fit vt Beatus physice necessitetur ad sequendum maius beneplacitum Dei affectu inefficaci, qui vult libere exercere opus melius. Non tamen physice necessitatur ad amplexandum efficaciter maius beneplacitum Dei, quia illa necessitas impediret sequi maius Dei beneplacitum; si quidem maius Dei beneplacitum est, liberum etiam minus perfectum opus exercere, quam necessarium magis perfectum, quia liberum in ratione obsequij superat necessarium.

Obiiciat quis absque hac necessitate morali Christi Domini ad sequenda diuina consilia, & absque illa extenuatione libertatis, seu indifferentiæ posse optime intelligi Christum nec leuissime discessisse à voluntate Dei consiliatrice, quia Deus singulari sua prouidentia potest, non obstante perfecta indifferentia arbitrij, seligere auxilia, quæ per scientiam conditionatorum liberorum videbantur efficacia, & hoc solum probat illud Ioann. 8. vers. 29. *Quæ placita sunt ei facio semper*, quoniam licet esset moralis potestas antecedens non sequendi Deum consiliantem, semper illum sequutus est. Respondetur hanc moralem necessitatem non debere fundari in illo testimonio præcise sumpto, & in solo exercitio non discedendi à diuinis consiliis, nisi consideretur quod Christo in se spectato debebatur: Etenim Christo Domino talia debebantur auxilia vt cum illis simpliciter non posset carere maxima perfectione morali sibi possibili: posset autem simpliciter carere illa si solum deberentur, & darentur ei auxilia quæ per scientiam mediam videbantur fore efficacia si dentur; secus vero si debita, & concessa fuerint illi auxilia, quæ moraliter necessitant ad non discedendum à diuino consilio: quoniam impotentia moralis simpliciter, & absolute vocatur impotentia, & ideo nos absolute dicimur non posse vitare omnia peccata venialia collectiue. Deinde Christus cum auxiliis sibi debitis habebat maximam firmita[illegible] in bono, quæ cum morali honestate o[illegible] componi potest: hæc autem firmitas [illegible] non stat absque prædicta necessitate mora[illegible] [illegible]eo B. Virgini conceduns

5. Obiectio.

dunt nonnulli impotentiam etiam physicam peccandi; quoniam hæc est maior firmitas in bono, licet libertas ad peccandum, si cætera non sint imparia meritum augeat, quia non obstante illa necessitate physica non peccandi; aliunde potest constitui in Beata Virgine omne meritum, quod Dei Matrem decebat, & aliunde prædicta impotentia maiorem constituit firmitatem in bono. Supponuntque communiter Theologi illam maiorem firmitatem in bono esse maiorem, licet potentia peccandi de se non sit mala: Ergo si aliunde constituamus in Christo honestatem moralem suarum operationum, prout ipsum Christum decebant, satius est in ipso ponere illam necessitatem moralem eliciendi actum perfectissimum; quoniam illa est optima firmitudo in bono.

6. Prætermisso etiam hoc genere impossibilitatis moralis, aliunde esset Christo moraliter impossibile discordare à diuinis consiliis si Deus præberet auxilia debita vnioni hypostaticæ, quoniam vnioni debentur auxilia quæ per scientiam mediam videntur efficacia ad eliciendum actus perfectissimos possibiles Christo: At est moraliter impossibile vt non præuiderentur per scientiam conditionatorum quamplurima auxilia efficacia, quamuis nullum illorum, secundum se præcise consideratum moraliter necessitet ad efficientiam illius operis perfectissimi. Attamen minus idoneè sola hæc impotentia moralis attenta exigentia vnionis hypostaticæ constitueretur in Christo; quia posito auxilio indifferenti in voluntate Christi, quod minimè necessitaret de se moraliter ad existentiam operis perfectioris, haberet Christus potestatem moralem antecedentem reddendi aliud auxilium inefficax, & omittendi actum perfectiorem, quod non est admittendum. Haberet etiam Christus posito illo auxilio non necessitante moraliter ad actum perfectiorem, potestatem efficiendi, vt Deus miraculose negauerit vnioni hypostaticæ, quod ipsa connaturaliter exigit, nempe auxilium efficax, ad causandam existentiam actus liberi perfectissimi: etenim Christus posset illud auxilium reddere inefficax, in quo casu pariter efficeret, ne Deus dedisset illi auxilium efficax, quamuis per scientiam mediam plura præuidisset efficacia ad causandum opus perfectius.

7. *Explicatur amplius hæc moralis necessitas.* Adest præterea causa necessitatis moralis in actu primo (quam supra ostendi) ad operandum cum auxilio, quoniam visio beatifica, & actus amoris Dei enascentis ex visione impellunt vehementissime ad placendum Deo in omnibus, longe perfectius, quam diuina illustratio, in viatoribus impellit ad non discedendum à voluntate diuina consiliante, ac proinde tanta viuacitate, & actiuitate inclinant visio, & amor beatificus ad elicienda opera libera magis Deo placentia, vt sit moraliter impossibile discrepare à diuino beneplacito: Ergo non solum est moraliter impossibile Christum non elicere actum perfectissimum, quia vnioni hypostaticæ deberetur auxilium efficax de se non necessitans etiam moraliter, sed quia eidem vnioni deberetur visio, & amor beatificus necessitans moraliter ad actum perfectiorem. Sic etiam Deipara semper operata fuit secundum vltimum gradum perfectionis, quem tunc poterat attingere iuxta potentiam proxime expeditam; quia perfecta cognitio Dei, & rerum diuinarum, & ardentissimus amor in Deum illam moraliter necessitabant, ne discederet à voluntate Dei consiliatrice. Licet aliunde potuisset contingere ex singulari Dei prouidentia de industria eligente vocationes congruas, vt semper perfectissime operaretur, quamuis in actu primo non esset moralis necessitas eliciendi operationem perfectissimam modo perfectissimo.

In Christo Domino possumus admittere necessitatem etiam physicam ad operandum honestè, & laudabiliter in genere moris, quia potest constitui cum proxima potentia physica ad eligendum inter actus infinitos honestos inæquales in genere moris, quin posset designari vltimus: quia sic determinata daretur necessitas physica eligendi actum bonum, cum potestate physica eligendi alium minus bonum, licet nulla esset necessitas eligendi actum infimæ honestatis, quia non erat Christo possibilis actus infimæ honestatis. Non tamen potest admitti in Christo physica necessitas eliciendi actum perfectissimum, quia cum hoc non componeretur proxima potestas eliciendi actum inferioris, neque superioris honestatis, & consequenter nulla esset libertas. In reliquis Beatis non est admittenda illa necessitas physica, nihil enim cogit ad illam concedendam, & dignitati Christi conuenire videtur superare reliquos Beatos in illa aptitudine eligendi inter infinitos actus sibi proxime possibiles, in honestate morali inæquales, quin possit designari vltimus. 8. *Christus D. physice necessitatus erat ad operandum laudabiliter in genere moris.* *Hæc necessitas Beatis denegatur.*

Moralis vero necessitas eligendi actum magis Deo placentem ex his, qui sunt Beato proxime possibiles, æqualis videtur collocanda in cunctis Beatis, seruata proportione in ordine ad operationes proxime possibiles. Nam si visio Dei, & amoris vis sufficeret ad necessitandum etiam physice, nisi id impediret moralem laudabilitatem operum, ad quam inclinant visio, & amor Dei: Ergo quandiu non euertitur laudabilitas moralis operum, & melior censetur moralis necessitas ad opus perfectius, non est cur in gradu magis conuenienti, & absolute magis æstimabili, non detur in singulis Beatis hæc moralis necessitas. Porro visionem beatificam, & amorem ab illa procedentem sufficere ad necessitandum etiam physice ad efficientiam actus perfectioris, nisi id officeret laudabilitati operis videtur absque dubio: nam ideo necessitat etiam physice ad non peccandum etiam leuissime, & non efficiendos actus indifferentes in indiuiduo, si sint possibiles. Confirmatur; quoniam non semel contemplatio Dei per fidem ita continet hominem in officio, vt vix possit stante illa consideratione peccare etiam leuiter, aut non quærere pro tunc maiorem Dei gloriam. Quid ergo mirum si clara visio Dei ita inclinet Beatum in talem Dei amorem vt perfectissime illum necessitet moraliter ad quærendam maiorem Dei gloriam, & necessitaret omnino physice si hoc non impediret laudabilitatem operum. 9.

Quanta vero sit illa moralis necessitas reperta in Beatis, ad non discrepandum à voluntate diuina consiliante, & quam exigua sit indifferentia ad oppositum, non possumus definire. Illud mihi certum est libertatem in Christo & reliquis Beatis repertam esse tantam, quanta sufficiens esset circa obiecta grauiter prohibita ad peccatum mortale: moralis namque necessitas, si non desit plena aduertentia ex parte iudicij non impedit peccatum mortale. Et licet ex duplici capite possit actus tenuè sortiri libertatem, nempe ex defectu deliberationis, aut ex nimia inclinatione in vnum extremum libertatis 10. *Quanta sit moralis necessitas beatorum non discedendi à diuinis consiliis.*

bertatis, tamen extenuatio libertatis ex hoc postremo capite non excusat à peccato mortali. Est tamen nonnulla difficultas in hac doctrina: nam ideo defectus deliberationis adeo extenuat culpam illamque constituit leuem, quia libertatem minuit, sed etiam nimis decrescit libertas ex necessitate morali eliciendi opus: Ergo peccatum sic commissum erit solum veniale.

11. Non desunt qui existimauerint actum cum plena aduertentia elicitum, si fiat cum necessitate morali antecedenti non fieri cum libertate sufficienti ad mortale. Sic sapientes, & graues Theologi teste Ruiz de prouidentia disputatio. 12. sectione 8. quamuis ipse late ibidem oppositum probet reddatque discrimen inter modum operandi cum necessitate morali, vel cum defectu plenæ aduertentiæ, quia libertas physica, quamuis desit moralis, est libertas simpliciter. At vero in motibus secundo primis tantum est libertas secundum quid, quia deest tempus deliberandi, & conferendi rationes vtriusque partis. Fateor in hominibus modo connaturali operantibus tempus exigi ad deliberandum per discursum: cæterum sæpe accidet, vt non plus temporis necessarium sit ad plene aduertendum, quam semiplene, & hæc deliberatio interdum fit impercceptibiliter, quia licet in tempore fiat non percipitur tam breuis mora, vt notauit Gabriel in 3. distinct. 39. quæst. 2. notab. 2. Admissa tamen illa temporis mora vt specialiter, & semper requisita ad plene aduertendum adhuc non euacuatur difficultas illa responsione; quia supponimus defuisse tempus ad plene deliberandum, & ideo peccatum non fuisse mortale, & inde sumimus argumentum, & inquirimus cur defectus plene deliberationis peccatum ita extenuet, v fiat leue, quod alias esset graue; non vero ita illud diminuat necessitas moralis committendi ipsum in particulari: si quidem in vtroque euentu potest voluntas simpliciter cohibere prauam operationem, & in vtroque maxime extenuatur libertas.

12. *Cur defectus deliberationis excuset à peccato mortali, secus vero necessitas moralis, quæ cum plena aduertentia coniungitur.* Disparitas ergo reddenda est ex modo extenuandi libertatem; quia cum deest plena deliberatio, homo non est integer homo ad superandam tentationem, sed semi homo, & consequenter non est simpliciter dominus operationis, sed secundum quid; quia dum perfecte homo non penetrat malitiam, non est perfecte reprehensibilis iuxta malitiam obiecti: reprehensio namque exacta iuxta mensuram malitiæ obiecti correspondet perfectæ notitiæ malitiæ obiecti: sicut enim, qui plene non aduertit non est aptus pro tunc perfecte obiurgationem percipere, & conscientiæ remorsum, ita neque plenam culpam committere iuxta naturam obiecti; nam culpa sequitur conscientiæ remorsum. At vero qui plene aduertit quamuis sit moraliter necessitatus, potest absolute, & simpliciter ex vna parte vincere difficultatem, & aliunde plenum habet conscientiæ remorsum, & ideo obiectum plenam refundit malitiam in actum, licet minuatur culpa ob extenuationem libertatis. Neque dubitare licet diuerso modo esse reprehensibilem, qui perfecte cognoscens malitiam obiecti, vidensque potius omnem difficultatem debere superari, quam suggestioni acquiescere, illi succumbit, quam qui minorem difficultatem experiretur, si esset veluti semisomnis: nam qui perfecte aduertit rationes vtriusque partis & pariter recte cognoscit omnem difficultatem debere vinci, habet procul dubio dum peccat plus temeritatis, & imprudentiæ, quam alter, qui non erat perfecte excitatus à somno; temeritas enim, & imprudentia metienda est iuxta naturam aduertentiæ. Eaqueproptet cum in Christo, & Beatis non desit plena aduertentia ad opera consilij, & aliunde habeant physicam libertatem ad omittendum opus perfectius, consequenter tanta libertate efficiunt opera perfectiora, vt æqualis libertas circa obiectum grauiter prohibitum sufficiat ad mortale. Hinc est vt dæmones, licet habeant moralem impossibilitatem non odio habendi Deum, peccent mortifere, dum odio Deum prosequuntur.

Obiici potest contra moralem necessitatem Christi ad eliciendum opus perfectissimum, & modo perfectissimo. Si in Christo esset hæc moralis necessitas eliciendi actus Deo magis placentes, omnes actus Christi deberent esse charitatis erga Deum, & nullus haberet motiuum misericordiæ, alteriusve virtutis moralis: nam præstantius esset, & laudabilius in genere moris, si actus omnes Christi habeant motiuum charitatis, quod est cunctis excellentius; quam si plures careant tali motiuo. Respondebis actus respicienteis formaliter obiecta virtutum moralium, vt misericordiæ, iustitiæ liberalitatis arguere minorem perfectionem in operante, quando determinatio libera ad actus istos moralium virtutum impedit determinationem ad actus perfectioris charitatis, quod non habet locum in præsenti, non enim impeditur actus charitatis, ad quem Christus erat proxime expeditus per actum misericordiæ, aut iustitiæ, sed simul cum his actibus virtutum moralium eliciebat actus Charitatis: meliusque est habere simul actum charitatis, & misericordiæ, quam solum actum charitatis. 13. *Obiectio.* *Responsio.*

Replicabis, licet cæteris paribus præstantius sit elicere simul cum actu charitatis actum misericordiæ; tamen satius esset si conatus qui impenditur in efficientia actus misericordiæ impenderetur libere in causatione actus charitatis, quin propterea cessaret, aut minueretur conatus circa alium actum charitatis, quem supponimus esse simul cum actu misericordiæ. Neque sufficiet si dixeris eundem actum misericordiæ habere duplex motiuum, nimirum misericordiæ, & charitatis in Deum; non, inquam, hæc responsio difficultatem euacuat; quia adhuc aliquid conatus impenditur in illum actum, qua parte respicit motiuum misericordiæ. At melius esset si æqualis omnino conatus solummodo impenderetur erga actum dilectionis Dei, vel alium excellentioris motiui virtutis moralis simul cum motiuo charitatis. 14.

Respondetur Christum habuisse in suis operationibus motiuum charitatis omni conatu & perfectione petita ab ipsa vnione hypostatica, neque ideo debere priuari exercitio aliarum virtutum: nam afferunt perfectionem absque imperfectione. Obiectaque ipsa, quæ sunt formaliter ratione sui amabilia ab ipso Deo, redduntur etiam moraliter amabilia ab ipso Christo, vt in ipso resplendeat omnis forma virtutis quæ non importat positiuam imperfectionem. Neque videtur improbabile omnem actum honestum Christi Domini elicitum ab aliqua virtute morali habuisse pariter motiuum charitatis. Quidquid tamen de hoc sit, non videtur negandum cuncta à Christo Domino vltimo ordinari ad Deum ipsum: vt supra vniuersim diximus de operationibus Beatorum. 15. *Occurritur instantiæ.*

Sect. VI.

Carebat Christus potentia etiam physica ad imperfectionem moralem, quamuis physicè potuerit non acquiescere maiori diuino beneplacito.

1. Ratio conclusionis. Sit nostrum hac de re iudicium affirmans humanitatem Christi ratione vnionis ad Verbum, & visionis beatificæ non potuisse habere physice loquendo imperfectionem moralem, licet physice potuerit discordare à maiori complacentia Dei. Ratio nostræ assertionis est, quia non quæuis violatio diuini consilij est imperfectio moralis, sed illa ad summum, per quam quis omisit maiorem vnionem cum Deo per gratiam habitualem, & visionem Dei; quoniam perfectio consistit in assimilatione cum Deo, & quia Christus, aut quilibet Beatus, quamuis omittat actum perfectiorem, non propterea amittit aliquid gratiæ, quam posset habere, aut perfectionis in visione beatifica, cum neque Christus, neque Beati augeant suam gratiam habitualem, aut beatitudinem mediis suis actibus bonis, idcirco non erunt imperfecti moraliter, quamuis actus perfectiores non eliciant.

2. Desumpta ex S. Thom. Ratio huius est, quia vt docet S. Thom. 2.2. quæst. 184. tunc dicitur res perfecta, quando consequitur finem, in quem ntura sua ordinatur: nam vt ipse docuit 1.2. quæst. 5. articul. 1. ad mensurandam cuiusque rei perfectionem attenditur scopus, in quem natura sua dirigitur; cumque finis vltimus, & beatitudo hominis sit visio Dei, consequens est vt ille sit perfectus, qui perfecte vnitur cum Deo per visionem beatam, & illum non carere perfectione, qui non caret actu conducente ad maiorem beatitudinem. Et quia Christi humanitas tam ratione vnionis ad Verbum, quam ratione gratiæ habitualis, aut visionis beatæ, erat perfectissime vnita cum Deo, quin carentia actus perfectioris impediret vnionem perfectissimam cum Deo, ideo non poterat Christus esse imperfectus moraliter, quamuis posset physice carere actu perfectiori. Eadem doctrina traditur ab ipsomet D. Angelico opusc. 18. capite 1. & lectione 1. ad capite 13. Dionysij de diuinis nominibus, vbi docet perfectionem, aut imperfectionem rei cuiusque per ordinem ad finem esse considerandam, & tunc rem esse perfectam, quando perfecte possidet suum vltimum finem.

3. Occurritur effugio. Dices id esse verum loquendo de perfectione substantiali vnionis cum Deo; non vero si loquamur de perfectione quasi accidentaria, & coniunctione cum Deo per actus honestos, quæ perfectio maxime resplendet in actibus charitatis; per quos formaliter affectiue immediate Deo coniungimur, quia charitas est vinculum perfectionis. In contrarium tamen est, quia carentia huius perfectionis quasi accidentariæ in tantum dicitur imperfectio, in quantum priuat perfectione substantiali. Tunc igitur carentia illius perfectionis quasi accidentariæ dicitur positiue imperfectio potius quam nuda carentia perfectionis, quando positiue obstat augmento perfectionis substantialis; aliàs non distingueretur positiua imperfectio à libera perfectionis carentia, quod falsum esse communiter supponunt Theologi. Etenim quamuis Deus posset purè omittere non ideo esset imperfectus. Cuius ratio est quia semper esset perfectissime vnitus sibi etiam per visionem sui.

Hinc etiam apparet cur purus homo in statu viæ omittens Dei consilium censeatur dignus illa quasi pœna, & quasi exprobratione; non vero Christus, aut alius ex Beatis, quamuis consilio Dei non acquiescerent, vt physice possunt; quia purus homo viator dum deserit diuinum consilium, renuit attingere culmen vnionis cum Deo per gratiam habitualem, & visionem beatam, ad quod tunc temporis vocabatur. Deinde redditur purus homo in statu viæ per recessum à voluntate diuina consiliante minus aptus vt à Deo opportunioribus auxiliis adiuuetur ad consecutionem illius excellentissimæ vnionis cum Deo per gratiam, & beatitudinem, & rursus per violationem diuini consilij redditur ipse homo facilior, seu pronior ad alia consilia violanda, & sic paulatim fiet remotior à consecutione illius perfectionis, ad quam à Deo vocabatur; hoc autem longe abest à Christo & reliquis Beatis; nam licet aliquando contingeret eligere actum minus perfectum, non idcirco facilitatem compararent ad non acquiescendum diuinis consiliis: semper enim ob exigentiam vnionis, aut visionis beatæ manerent summe faciles, & moraliter necessitati ad actus perfectiores. 4.

Obiicies Christum, & Beatos alios potuisse diuinitus promereri augmentum gratiæ habitualis, & visionis beatificæ: Ergo saltem in illo casu Christus, & reliqui Beati possent esse positiue imperfecti. Respondetur primo negando antecedens. Imo ex his quæ modo sanxi non leue offertur argumentum ad ostendendum Christum, & Beatos non potuisse etiam diuinitus mereri augmentum gratiæ, & gloriæ, quia possent esse imperfecti moraliter positiue, & consequenter possent esse digni illa quasi reprælentione, quæ dignitas pœnæ nequit committi à Beatis. Secundo respondetur negata consequentia, quoniam positiua imperfectio non solum importat carentiam actus perfectioris, per quem posset comparari augmentum gratiæ, & gloriæ, sed etiam dignitatem illius reprehensionis, quæ sit stimulus recte agendi, & cito acquirendi gratiam & gloriam, quæ per actum prætermissum potuit antea comparari. At Christus & Beati, licet prætermitterent actum perfectiorem minime opus haberent illo stimulo recte agendi, quia semper remanerent maxime proni & moraliter necessitati ad electionem melioris actus. Tertio occurritur argumento negando Christum futurum imperfectum moraliter, quamuis mediis suis actibus posset augere beatitudinem meritoriè, & omitteret actum perfectiorem, per quem maiorem gloriam obtineret, quia omnis illa beatitudo sibi erat debita independenter à meritis, & minime obstante illa omissione actus perfectioris, debebatur illi tota illa perfectio beatitudinis. At non potest dici imperfectus, qui de se est dignus illa excellentissima vnione cum Deo, & possessione finis vltimi. 5. Obiectio. Diluitur.

Et dictis descendit alia causa cur in Christo Domino, neque in Beatis possit esse moralis imperfectio; quoniam imperfectio vnum è duobus importat, vel vtrumque simul, nimirum vel carentiam perfectæ possessionis finis; vel indigentiam illius quasi pœnæ vt sit stimulus recte agendi: neutrum horum locum habet in Christo, aut Beatis; quoniam qualibet clara Dei visio constituens beatitudinem est, perfecta possessio Dei vt finis vltimi: non enim esset beatitudo nisi esset perfecta possessio finis vltimi. Quare licet Beatus posset mereri 6. Alia conclusionis ratio.

mereri augmentum beatitudinis hoc solum esset mereri perfectiorem possessionem vltimi finis; non vero possessionem absolute perfectam, quasi antea per visionem beatificam non esset finis perfecte possessus neque Beati indigent illo stimulo, & impropriâ pœnâ, vt inclinentur ad recte agendum; quoniam ex vi visionis, & amoris beatifici erat maxima inclinatio & moralis necessitas eligendi perfectiorem actum. En tibi rationem secundum cur neque in Christo, neque in reliquis beatis esse possit moralis imperfectio, quamuis mediis actibus honestis possent diuinitus promereri augmentum Beatitudinis; quoniam & perfecte independenter ab illis meritis possidebant finem vltimum, licet non adeo perfecte Deum viderent, & non indigebant illa quasi reprehensione, illove grauamine, quia licet semel contingeret omissio perfectioris actus, non ideo torpor irreperet, minusve proni inuenirentur ad eliciendos actus perfectissimos; cum semper essent necessitati moraliter ad recte agendum iuxta maius Dei beneplacitum.

7. Desideratur præterea communiter in puro homine viatore ille stimulus recte agendi, quia ipse dum remisse operatur obnoxius redditur aliquali periculo omittendi beatitudinem. Beatus vero non incurrit tale periculum; est namque omnino certissimus de perpetua duratione suæ beatitudinis: cessante autem hoc periculo etiam remoto amittendæ beatitudinis, licet non maneat illa causa adhibendi illum stimulum bene operandi, manere potest alia augendi beatitudinem, & hæc cessat, si semper maneat illa moralis necessitas eligendi actum perfectiorem.

8. In religionibus etiam est specialis ratio cur transgressoribus constitutionum non obligantium ad culpam imponatur pœna, quæ cum non sit proprie pœna, potius dicitur grauamen. Tum quia ille homo specialiter vocatus est ad peculiare institutum amplectendum, vt consequatur perfectionem illius instituti medio grauamine legis, & superiorum, vt sic torporem excutiat, & vt istius negligentia non noceat alteri, sed potius vnusquisque aliorum prouocetur exemplis. Tum etiam ne pars discordet à toto in obseruantia illius instituti. Hæc omnia si cessent, cessat ratio illius grauaminis, & quasi obiurgationis: nam saltem hæc tendunt ne tepescat homo occasione consilij non obseruati, & vt sint stimulus ad bene operandum, quæ non procedunt in eo, qui eodem modo erit semper necessitatus moraliter ad rectissimè operandum. Quamuis etiam, si contingeret hunc quandoque minus bene operari, deberet esse minus laudabilis.

9. Confirmatio. Ad persuadendum ea quæ dixi de imperfectione morali, ducor etiam; quia in conceptu creaturæ potentis operari moraliter honestè non imbibitur proxima potestas etiam physica ad imperfectionem: alioqui quotquot aiunt Deum posse pure omittere coguntur sentire Deum posse habere imperfectionem moralem, seu esse moraliter imperfectum. Et licet communiter dicatur imperfectionem in eo differre à culpa, quod imperfectio declinat ab aliquo consilio, quin fiat aliquid contra rationem; culpa vero est contra regulam rationis: hoc tamen ideo dicitur, quia supponuntur termini habiles de puro homine viatore, qui gratiam auget mediis suis actibus bonis, & qui non est moraliter necessitatus ad opera perfectissima ex his, quæ sibi sunt proxime possibilia.

10. Obiectio. Obiicis, non potest dici perfectus, qui per amorem non coniungitur perfecte cum Deo; sed qui non intendit maxime placere Deo in omnibus, non coniungitur cum ipso perfectè per amorem; ergo est imperfectus; igitur si Christus potuit non summe coniungi cum Deo per amorem potuit esse positiue imperfectus. Confirmatur; quoniam in creatis tunc amor censetur perfectus, quando necessitat ad volendum amico, quæ gratiora sunt ipsi amico, & qui non ita studet placere amico dicitur imperfectus amicus. Aliorum responsio. Respondent ex Recentibus nonnulli in amicitia vtrinque humanâ id prouenire ex indigentia illorum, quæ magis placent, quia homo indiget maiori illo oblectamento, & similiter eget carere molestia, & miseria quæ proueniunt ex defectu illorum obiectorum, & voluptatis. Eaquepropter si amici æque futuri essent fœlices, seu Beati, absque molestia vlla, seu miseria, & voluptatibus vndique pleni, siue fieret, siue omitteretur ab altero eorum, quod alteri magis placeret, non obligaret perfectio amicitiæ ad eligenda illâ, quæ iucundiora sunt amico. Huiuscemodi amicitiam init Deus cum creaturis, quoniam nulla re creata indiget, neque ad sui maximam fœlicitatem opus habet delectationem haurire ex obiectis creatis, quia solum est capax complacentiæ approbatiuæ circa obiecta creata.

11. Inefficax. Sed contra est quia amor perfectus erga Deum, qui reperitur in Beatis, necessitat illos ad non eliciendos actus indifferentes in indiuiduo, licet Deus non egeat obiectis honestis creatis, neque nostris operationibus, quæ ad illa terminantur: ergo similiter teneretur Beatus non discordare à maiori Dei complacentia, & voluntate diuina consiliatrice, quamuis Deus nullam habeat indigentiam illius melioris, seu honestioris operationis creaturæ. Confirmatur. Qui intendit Deo non displicere etiam leuiter, est magis amicus cæteris paribus, plusque Deum diligit: ergo qui vult Deo magis placere, & in omnibus amplecti maius Dei beneplacitum, est Deo magis amicus. Etenim quamuis propter peccatum veniale Deo displiceat, tamen illa displicentia non obstat ne Deus sit æque fœlix, ac si careret illa displicentia. Neque Deus indiget carentia offensæ contra ipsum, grauis, aut leuis, vt sit summè fœlix.

12. Legitima responsio. Aliter ergo expediri debet obiectio, asserimus igitur ad perfectionem necessariam non esse summam coniunctionem Deo per amorem, quando independenter ab illa coniunctione maiori perfecte possidetur finis. Cum igitur independenter ab illa voluntate exequendi illa, quæ Deo sunt gratiora, perfecte possideatur finis vltimus, nempe Deus à Christo, & reliquis Beatis, non est cur ipsi egeant ad perfectionem minime discordare à diuino beneplacito, licet ad maiorem perfectionem spectet minime discrepare à diuinis consiliis. Ratio est quia dum quis perfectè assecutus est finem, neque indiget aliqua quasi reprehensione vt perfectius possideat finem, non potest dici imperfectus, vt supra aduertimus; quia

imperfectio eſt occaſio torporis in aſſequendo fine vel ipſius finis perfectiori aſſecurione, quod nequit, inueniri in his, qui ſemper remanent cum neceſsitate morali recte agendi & operandi optimo modo ſibi poſsibili.

13. Tertia conclusionis ratio. Eſt etiam tertia alia cauſa cur Chriſto Domino repugnet moralis imperfectio; quia ſcilicet carentia operationis optimæ ideo poſſet eſſe imperfectio poſitiue, quia impediret actum meliorem per quem magis de ſe appropinquaret Deo per gratiam & gloriam; quoniam actus melior eſt de ſe magis meritorius; hæc autem ratio non militat in Chriſto; quia quilibet actus ipſius eſt infinite meritorius, & non plus poteſt mereri actus perfectior, quam minus perfectus & omnes actus ſimul ſumpti non plus de ſe merentur, quam vnicus. Neque ad perfectionem, vel imperfectionem actus attendendum, an ratione illius ſecut gratia, & gloria, & perfecta vnio cum Deo ratione gratiæ, aut viſionis beatificæ, ſed an in opere ſit illa condignitas ad obtinendam perfectiſſimam illam vnionem cum Deo, quia dum in opere eſt tanta dignitas, iam operans ponit de ſuo quidquid dignum eſt omni illa vnione cum Deo, & perfecta aſſimilatione cum ipſo. Ad imperfectionem igitur attendendum eſt an operans de ſuo faciat iacturam aliquam gratiæ, aut gloriæ; Chriſtus autem efficiens aliquod opus meritorium, quamuis eſſet infimæ honeſtatis nullam de ſe, & attenta dignitate operis iacturam facerer gratiæ, aut gloriæ, quia opus erat dignum omni gratia, & gloria poſsibile. In eo igitur diſtinguitur peccatum veniale ab imperfectione; quoniam peccatum, eo quod impedit pro aliquo tempore viſionem Dei, eſt aliquis receſſus à conſecutione finis: imperfectio vero, icet non ſit receſſus à finis conſecutione, eſt tamen minor acceſſus, ſiue acceſſus ad minus perfectam aſſecurionem finis. At reſpectu Chriſti nulla operatio meritoria poſſet dici minor acceſſus ad finem: nam caſu quo Chriſtus deberet per merita conſequi finem beatitudinis, quilibet actus meritorius, licet de ſe eſſet minus perfectus, & remiſſus, dignus eſſet perfectiſsima viſione Dei, & omni præmio poſsibili. Et vt hoc ſub aliis terminis explicemus, dicimus imperfectionem eſſe, ſi quis per merita tendat in finem gradu tardiori, cum poſſet tendere velociori. At Chriſtus, elicita quauis operatione meritoria, ſumma velocitate tenderet in finem, ſi per merita acquirendus eſſet, nam quodlibet Chriſti opus eſt dignum omni præmio poſſibili.

Quo differant peccatum veniale & imperfectio.

CONTR. XIV.

De merito Chriſti.



SVPPONENDA ſunt ex præcedenti tractatu plura de merito Chriſti: ibi namque oſtendimus quodlibet Chriſti opus eſſe dignum quouis præmio poſsibili, etiam vnione hypoſtatica ad alteram humanitatem, & nullum Chriſti opus potuiſſe adæquatè remunerari. Vlterius modo indagandum eſt, quibus actibus Chriſtus promeruerit, vel promereri potuerit. Secundò quænam ſint illæ res, quas ſibi, aut aliis potuerit promereri, vel de facto meruerit, obiter attingemus nonnulla ex his, quæ in præcedenti tomo diſcuſsimus, ne Recentiorum placita, quæ nobis contradicunt prætermittere videamur.



DISPVT. LXXVIII.

Num quilibet actus Chriſti meritorius ſufficientem valorem habuerit ad omne præmium poſſibile.



IN præcedenti tractatu dixi quemlibet actum meritorium Chriſti ſat valoris habuiſſe ad merendum præmium non pure creatum v. gr. Incarnationem Patris. Modo peculiariter examinamus an quilibet actus meritorius Chriſti ſufficientis valoris fuerit ad promerenda condigne duo, vel plura præmia non pure creata verbi gratia vt Pater æternus aſſumeret humanitatem Petri, & Spiritus ſanctus humanitatem Pauli.

SECT. I.

Fundamenta ſententiæ negantis.

NOn eſſe in quolibet actu Chriſti Domini ſat valoris ad condigne merenda illa duo præmia non pure creata putat Albertinus tom. 1. corollario 18. ex primo principio philoſophico punct. 4. Cuius potiſsimum fundamentum eſt, quia vnum meritum finitum exhauritur vno præmio finito: ergo vnum meritum infinitum vno præmio infinito pariter exhauritur, & per conſequens vnum Chriſti meritum vnica vnione hypoſtatica exhauritur. Oppoſitum docet Bernal diſputat. 55. ſect. 1. num. 13. cum Soario diſputat. 4. ſect. 4. Vaſquez diſput. 3. cap. 3. Raguſa diſput. 18. Petro Hurtado diſputat. 63. ſect. 1. quia quilibet actus Chriſti meritorius informatur, & deificatur à Verbi perſonalitate, & diuinitate: nullum autem præmium poſsibile, quà præmium eſſe poteſt, eſt tantæ æſtimabilitatis ac Verbum ſecundum ſe, & diuinitas. 1. Primum.

2. Vt contra Albertinum probet poſtremum hoc placitum Bernal ſupponit in vnico actu Chriſti non eſſe vnicum tantum meritum; quoniam quilibet Chriſti actus habet aliquas partes determinatæ intenſionis: ſed quælibet illarum eſt valoris, & meriti ſimpliciter infiniti: Igitur pars vna condigne promeretur vnionem hypoſtaticam ad humanitatem Petri, & altera ad humanitatem Pauli. Confirmatur, nam ideo per duos actus poteſt Chriſtus mereri duas gratias vnionis hypoſtaticæ, quia quilibet ex illis actibus eſt valoris ſimpliciter

simpliciter infiniti. Sed omnes & singulæ partes determinatæ eiusdem actus cuiuscunque actus Christi Domini sunt valoris simpliciter infiniti: Ergo singulæ poterant mereri vnionem ad personam Verbi.

3. An vnicus Christi Domini actus possit condigne mereri plures vniones hypost.

Si autem inquiras an quælibet ex illis partibus eiusdem actus Christi sat valoris habeat ad condigne promerendas duas vniones hypostaticas, ex. c. vnam Patris cum humanitate Petri, & alteram Spiritus-sancti cum humanitate Pauli? Respondet negatiuè contra authores nuper relatos, quibuscum sentit Moncæus disputatio.8.capit.18. Fundamentum huius Authoris est, quoniam vna tantum pars illius actus meritorij vnum tantum est meritum simpliciter infinitum: Ergo exhauritur vno præmio simpliciter infinito: nam eadem est proportio infiniti simpliciter ad infinitum simpliciter, & finiti ad finitum, & infiniti secundum quid ad infinitum secundum quid.

4. Sed contra; quoniam vnica pars alicuius actus Christi Domini, æquiualet pluribus partibus alterius actus, vt vnus actus charitatis æquiualere potest pluribus misericordiæ; certum namque est vnicum charitatis actum sub se habere plures aliarum inferiorum virtutum; Igitur in vnico charitatis actu sufficiens reperitur meritum duplicis vnionis hypostaticæ, & nunquam in Christo fuit actus infimæ honestatis, aut non superans in bonitate morali alios plures. Verisimileque est in actibus voluntaris non reperiri illam intensionem gradualem, sed actus esse substantialiter diuersos eo quod exigant maiorem vel minorem conatum.

5. Secundum

Probant alij ex Modernis vni actui Christi vnam tantum correspondere posse vnionem hypostaticam vt præmium condignum, & adæquatum; quoniam vnicus actus Christi non continet formaliter quidquid perfectionis est in quauis præmiorum multitudine; sola autem eminentialis continentia non sufficit ad meritum: Ergo non est vnde vnicus Christi actus possit mereri plures vniones hypostaticas. Maiorem probant, quoniam in pluribus vnionibus hypostaticis ad plures naturas, seu humanitates terminatis est multiplex præmium extensiue ob multiplicem communicationem eiusdem personæ cum diuersis naturis: nam hæc communicatio extensiua nequit non habere rationem præmij, quoniam habet rationem doni. Hanc extensiuam communicationem non contineri formaliter in vno actu Christi, inde probant, quia vnus actus Christi non continet formaliter alios, quos potest Christus elicere, & consequenter nec alios numero valores, quos posset eadem increata persona aliis, atque aliis actibus communicare. Sicut vna communicatio diuinæ personæ cum humanitate aliqua non continet formaliter alias infinitas, quas potest habere eadem persona, & per consequens nec infinitos alios numero valores, & dignitates, quas eadem persona diuina posset illis communicare.

6. Quod si obiicias non plus mouere Deum omnes actus Christi collectiue, quam singulos seorsim; quoniam omnes tam collectiue, quam seorsim mouent ratione personæ operantis, quæ est eadem in omnibus, & singulis actibus: Respondent omnes actus collectiuè non plus mouere Deum, quam singulos, loquendo intensiue: mouere tamen plus extensiue ratione distinctorum valorum personalium; alter namque numero personalis valor communicatur vni actui, atque alteri; quoniam effectus formalis multiplicatur ad multiplicationem subiecti. Vnde si vna esset forma in pluribus subiectis, plures essent effectus formales communicati à tali forma.

7. Vnde colligunt vnionem hypostaticam ad tres diuinas personas terminatam esse præmium extensiue superexcedens singulos actus Christi seorsim sumptos, licet excessus posset extensiue compensari per multiplicationem plurium actuum. Porro præmium illud esse in valore excedens singulos actus Christi inde probant, quia quælibet personalitas diuina addit propriam perfectionem relatiuam ratione distinctam à natura: Ergo plus perfectionis extensiuè continent tres vniones simul, quam singulæ; Ergo plus valoris, ac dignitatis extensiue, & formaliter tribuunt naturæ assumptæ omnes simul, quam singulæ: Ergo & vnica vnio terminata ad tres personas simul continet formalem valorem prouenientem à tribus subsistentiis relatiuis, quem non continet vnicus actus Christi, quia hic sufficienter compensatur per vnionem terminatam ad vnicam personam diuinam.

8. Differt tamen hæc sententia à præcedenti; quoniam hæc, licet in quolibet actu Christi constituat plures partes, & concedat in actu physice intenso vt vnum dari sufficientem valorem ad Incarnationem Patris; negat tamen in actu physice intenso vt duo esse valorem sufficientem ad duplicem Incarnationem, & quantum ad intensionem, & quantum ad extensionem. Fundamentum; quia duo illi gradus de se ordinantur, ad componendum vnum numero actum physicum, qui vt sic vnus numero indiuisibiliter informatur vno numero valore morali. Idemque affirmat de duratione, & specie perfectiore actus, nimirum non sufficere solam maiorem durationem, aut perfectionem specificam vnius actus promereri nouam aliam vnionem hypostaticam præter illam, quæ in præmium corresponderet substantiæ actus independenter ab illa maiori duratione, seu perfectione actus. Confirmant Recentiores suam assertionem; quia non minus in Incarnatione Patris, quam in actu Christi assignari possunt diuersæ partes. Etenim quemadmodum volitio libera Christi habet diuersas partes intensionis: ita Incarnatio Patris ex parte humanitatis haberet diuersas partes extensionis. Quod si vnio fiat in natura Angelica, adhuc in ipsa poterunt virtualiter designari plures partes, eo quod æquiualeret vnioni constanti infinitis partibus cum natura corporea.

9. Impugnatur præcedens opinandi modus.

Hæc postrema cogitatio innumeris difficultatibus impeditur. Nam primo vnus actus intensus Christi quoad omnia æquiualere potest pluribus remissis: etenim certum est purum hominem actu aliquo nimis intenso plus mereri quam duobus remissis, sicuti nimia intensio vnius peccati plus potest Deo displicere, quam duplex peccatum illius speciei valde remissum. Ratio est quia si pars de nouo adueniens non ita vniretur cum præcedenti vt vna qualitas ex vtraque resultaret, quælibet esset sufficiens ad promerendam vnionem hypostaticam, si fieret à Christo Domino; Atqui æqualem bonitatem habet, licet re ipsa vniatur alteri; ergo quælibet ex illis partibus condigne meretur vnionem hypostaticam. Et licet existimet quis intentionem non fieri per additionem gradus ad gradum, sed solum

solum per maiorem radicationem eiusdem formæ in eodem subiecto, adhuc fateri debet tantam esse posse actus intensionem, vt in merito vel demerito æquiualere possit pluribus actibus remissis, vel saltem duobus valde remissis: ergo sicut resultat duplex valor infinitus ex duplici actu Christi Domini, & persona Verbi, ita ex duplici illa parte intensionis, aut maiori intensione simul cum personalitate Verbi. Quod amplius confirmari potest: etenim citra dubium est intensionem augere rationem meriti, vel demeriti, ac proinde si actus intensus in puro homine informetur ab vnico tantum gradu habitualis gratiæ, plus merebitur, quam si ab eodem gradu habitualis gratiæ, informaretur actus remissus, vel ille actus, si non existeret cum tota illa intensione, sed valde remissus: ergo designabile est præmium correspondens vnicæ tantum parti illius intensionis, seu actui summè remisso, & præmium correspondens vlterius intensioni actus: at præmium correspondens in Christo Domino intensioni actus, prout superadditur præmio correspondenti ipsi actui vt remisso, nequit non esse vnio hypostatica; nam ex parte actus est nouus valor; alioqui non corresponderet illi nouum præmium; sed ille nouus valor nequit non esse infinitus in ratione valoris: quoniam personalitas Verbi, quemlibet valorem se tenentem ex parte actus, eleuat ad valorem simpliciter infinitum: alioqui nulla via probari posset opera Christi Domini esse valoris simpliciter infiniti.

10. Exinde patet eo sensu quo multiplicatis actibus in Christo Domino aiunt aduersarij multiplicari valorem personalem, debere ipsos admittere multiplicatis partibus intensionis, pariter quoque multiplicari valorem personalem; quia multiplicantur subiecta informata per eandem personalitatem Verbi, quæ tribuit valorem operibus. Et quidem multiplicari subiecta facile euincitur ex casu supra apposito, in quo ab vnico gradu habitualis gratiæ informaretur actus valde intensus: quoniam maior valor reperitur in opere illo valde intenso, quam esset in eodem opere existente non cum tanta intensione, sed valde remisso; ergo datur maior dignitas præmij: illa autem maior dignitas correspondet alicui subiecto formaliter distincto ab illo cui formaliter solum correspondet aliud præmium de se non includens tantam intensionem.

11. Quod etiam clarebit in continuatione actus: nam ipsa continuatio tanta esse potest vt in bonitate morali vel malitia, merito vel demerito æquiualere possit duobus actibus per breuissimam morulam durantibus. Vnde etiam illi qui putant continuationem actus esse minus meritoriam, si reliqua paria sint, quam primam productionem, aiunt minime consulendam fore actus interruptionem, quia, non ita cito homo eliciet nouum actum, & continuatio per tempus illud longe superabit in bonitate morali, & merito primam productionem alicuius actus. Et vt ab hoc abstrahamus certum cuique est liberam continuationem actus reliquâ ratione augere meritum, ac proinde nouus reperitur valor in continuatione, qui non esset, si duratio illa libera deficeret. Hic autem valor dignificatus à persona Verbi ita grandescit vt consurgat ex ipso, & dignitate personæ libere conseruantis actum illum valor simpliciter infinitus: si enim esset finitus sufficienter compensaretur aliquo præmio finito, & pure creato. Christus Dominus libere suum actum dilectionis Dei conseruabat, & in illa conseruatione maxime resplendebat moralis laudabilitas, & consequenter vis meritoria simpliciter infinita, quia erat supernaturale meritum hominis Dei. Quod si fas esset existimare liberam illam continuationem actus Christi non esse infiniti valoris, vix esset, sed ne vix quidem ratio firma, per quam ostenderetur opera Christi esse valoris simpliciter infiniti.

Difficilius adhuc videtur quod postremo asseritur, nimirum neque perfectionem maiorem indiuidualem, aut specificam vnius actus sat esse in Christo ad condigne obtinendum per merita duplicem vnionem hypostaticam alteram Patris ad humanitatem ex. c. Petri, alteram Spiritus sancti ad humanitatem Pauli: Huic asserto plura incommodant: Nam primo ex quantitate obiecti nimium crescit bonitas actus, aut malitia, vt ex quantitate pecuniæ, quam vult pauperibus elargiri, vel aliis furari. Et ideo voluntas subueniendi, si fieri posset infinitis pauperibus est valde meritoria. Vnde si eodem actu Petrus velit tres homines occidere tria peccata committit, idemque esset si vellet vnico actu omittere tribus diebus officium diuinum; & consequenter in eodem etiam actu possunt virtualiter designari plures bonitates morales, & valores meritorij. Neque erit qui existimet cæteris paribus non magis mereri, qui vnico actu velit mille aureos pauperibus donare, quam qui duplici actu duos tantum regales pauperibus distribuere decernat. Actus etiam perfectæ charitatis erga Deum non ex quantitate obiecti, sed ex ipsius excellentia longe superat duos actus alicuius inferioris virtutis. 12.

Sect. II.

Eligitur sententia affirmans.

Verissima sententia affirmat vni operi Christi Domini etiam secundum vnicam indiuisibilem particulam intensionis, siue gradum omnino indiuisibilem te aliter pro præmio correspondere potuisse plures vniones hypostaticas. Consonat hæc assertio his, quæ in præcedenti tomo docui, nimirum propter maiestatem personæ operantis nullum esse præmium excogitabile, quod non debeatur cuilibet merito Christi, aut titulo, ratione cuius crescit bonitas moralis actus ipsiusmet Christi; quoniam quodlibet præmium infinite superatur à maiestate personæ operantis, & dari non potest in præmium ipsa persona infinita secundum se, sed quatenus bona est humanitati, cui vnitur, humanitati autem est minus bona, quam est in se, quia non reddit humanitatem sanctam, & bonam simpliciter infinite. Quo fit, vt quilibet actus Christi contineat eminenter in vi merendi quidquid potest habere rationem præmij; quia non consideratur actus Christi secundum se, sed ipse simul cum infinitate personæ Verbi, quæ denominat actum valoris simpliciter infiniti; quia in ipsa dignitate personæ operantis formaliter, aut eminenter continetur quidquid perfectionis est in quouis præmio, vel in collectione præmiorum. 1. *Vnicus actus Christi D. quantumuis remissus & indiuisibilis mereri potest plures vniones hypost.* *Ratio à priori.*

Confirmatur. Si actus Christi esset secundum specificam suam perfectionem vt duo, esset condignus duplici vnione hypostatica, quia maioris valoris est quam si solum esset vt vnum, & ille maior 2. *Confirmatur.*

ior valor nequit non esse finitus, quoniam à persona Verbi eleuatur ad infinitudinem: nam respectu personæ infinitæ omne præmium possibile censetur exiguum: quoniam magis excedit persona infinita omne præmium possibile, vt habet rationem præmij, quam gratia habitualis vt mille gratiam vt vnum, sed gratia habitualis vt mille, exempli causa, eleuat opus ratione dignitatis personæ vt promereatur pro maiori dignitate personæ alium gradum gratiæ: ergo infinita dignitas personæ Verbi eleuat opus ad condigne promerendum omne præmium possibile. Hinc est vt idem sit valor in actu remisso Christi, & in intenso, quia scilicet, quidquid intensionis, multitudinis, perfectionis est ex parte actus, est quid materiale, & compensari potest ex dignitate personæ.

3. Aliterque comparari debet personalitas Verbi in ordine ad perficiendam, & sanctificandam humanitatem cui vnitur, & in ordine ad dignificandum opus: opus namque dicitur dignum omni præmio possibili, & sanctificatione plurium humanitatum. Quare in opere vt meritorio, & secundum omnem vim inferendi præmium plus complacet Deus quam in humanitate vt sanctificata per personalitatem Verbi; quia in humanitate vt sanctificata minus complacet Deus, quam in persona infinita Verbi secundum se: at in opere meritorio, vt tale est, & reduplicando supra formam, quæ illud reddit infinite meritorium non minus complacet Deus quam in persona Verbi; quia includitur sub illo conceptu complacentia, quam Deus habet erga personam verbi secundum se. Et quamuis opus Christi non reddatur dignum præmio tantæ bonitatis, quantæ est persona Verbi, quoniam ex maiori dignitate personæ operantis non crescit meritum proportione, (vt fertur,) arithmetica; sed tantum geometrica: tamen redditur dignum omni præmio possibili; quia ex parte meriti includitur dignitas infinita, quatenus fundat complacentiam diuinam summam infinite superantem complacentiam illam, quam ipsa humanitas terminat propter sanctitatem increatam; & consideratur quod præmium possit censeri magnum respectu personæ adeò excellentis; nullumque inuenitur possibile, quod magnum videri possit respectu personæ illius, sed potius omnia merita censentur exigua. Fitque comparatio præmij cum ipsa persona secundum se respectu cuius nihil potest non esse exiguum. Si autem solum pensanda esset dignitas humanitatis Christi vt sanctificatæ per sanctitatem increatam non solum sufficienter, (vt non semel dixi,) verum & superabundanter remuneraretur vnum opus Christi per sanctificationem alterius humanitatis per sanctitatem increatam media vnione hypostatica; quoniam præmium non debet necessario adæquare bonitatem, & excellentiam personæ operantis; quia pro maiori dignitate personæ operantis non crescit valor operis arithmetice, sed geometrice dumtaxat.

Personalitas Verbi plus dignificat opera Christi, quàm sanctificet humanitatem.

4. Eaqueproptet in ordine ad inferendum præmium non solum consideranda sunt intrinseca constitutiua meriti, sed etiam personæ merentis neque attendenda est solum dignitas diuinæ complacentiæ reperta in ipso merito, sed illa, quæ cernitur in merente: sicut enim dignitas personæ operantis constituit valorem meritorium, ita & ipsum opus meritorium constituit personam merentem. Meritum humanitatis Christi nunquam terminat complacentiam, quam terminat humanitas Christi ratione sanctitatis increatæ; quia meritum non terminat diuinam amicitiam; secus vero humanitas

Quænam attendenda sint ad valorem operis.

Christi. Dicitur tamen opus dignum omni præmio possibili, nimirum *vt quo*, & per modum meriti; nam persona merens, est quæ meretur vt *quod*; merito autem meremur *vt quo*. Cum igitur persona, quæ meretur non solum sit digna præmio ratione sui actus, sed etiam ob propriam excellentiam personæ, debet in remuneratione attendi excellentia personæ secundum se. Quare valor operis non solum consurgit ex ipso merito, sed etiam ex personæ operantis excellentia.

Neque recte pronunciant aduersatij in sua sententia duo merita non esse quid maius intensiue, quam vnum; quoniam si duo condigne mereantur duplicem vnionem hypostaticam; vnicum vero solum vnam, non possunt duo merita non esse intensiue maioris valoris: nam duæ vniones hypostaticæ perficientes diuersas humanitates maius bonum sunt intensiue in ratione præmij. Sicut mereri gratiam habitualem pluribus hominibus arguit intensiue maius meritum, quam si solum vni tantum illam mereri posset. Ita etiam virtus actiua, quæ se extendit ad plures effectus est intensiue maior, & ideo omnipotentia non solum est intensiue perfectior in ratione virtutis, quam quælibet virtus creata, quia meliori modo producit, sed quia plura potest producere, immo quia plura simul causare potest, & cognitio, quo plura obiecta actu repræsentat, eo cæteris paribus est intensiue perfectior. 5.

6. Assignanda igitur est regula pro cognoscendo valore operis meritorij: quoties præmium dandum in remunerationem operis non censetur attenta excellentia personæ merentis esse sufficientem testificationem laudabilitatis personæ, quia existimatur quid parum respectu illius, tunc illud præmium non est sufficiens remuneratio: nam si filio regis darentur quatuor aurei in remunerationem alicuius poëmatis, & alteri qui melius ediderat poëma darentur aurei sex, cederet in dedecus filij regis: quod enim censetur magnum respectu plebei merito iudicatur exiguum facta comparatione ad filium regis. Ratio est, quia præmium confertur in testimonium honoris, & dignitatis laudis, & ideo attendi debet modus, quo persona exigit honorari, & laudari. Licet quandoque reipublicæ expediat vt in remunerationem meritorum non attendantur aliquæ dignitates, in quo casu dignitas personæ operantis nullum refundit valorem in opera.

Firma regula pro dignoscendo valore operis meritorij.

Parumque consequenter negat Bernal loc. cit. partem vnam actus meritorij esse sufficientem ad condigne merendum duas vniones hypostaticas ad diuersas humanitates: nam iuxta ipsius principia cuilibet parti correspondere potest præmium æstimationis simpliciter infinitæ, quoniam supponit disput. illa 55. num. 8. quemlibet actum meritorium, & quamlibet eius circunstantiam liberam, licet in sua physica entitate sit quid finitum dignificari formaliter à Verbi dignitate simpliciter infinita, & inde infert quemlibet actum Christi Domini esse infiniti valoris. Atqui non potest dignificari à personalitate infinita Verbi quælibet circunstantia actus liberi, quin pars indiuisibilis libera actus, aut duratio indiuisibilis, aut excessus vnius actus supra alium dignificetur ab eadem Verbi personalitate, neque potest dignificari à persona Verbi quin dignificetur ad præmium infinitum: alioqui eo quod actus Christi à persona Verbi dignificetur, non probat efficaciter actum Christi esse valoris simpliciter infiniti. 7.

8. Ex dictis colligo primo non satis ostendi assertionem nostram ab aliquibus Recentioribus, quia quilibet actus meritorius Christi magis Deo placet, quam totus cumulus præmiorum possibilis; non enim magis Deo placet vnicus actus Christi, quam existentia alterius humanitatis simul cum vnione hypostatica ad ipsam: nam si illam humanitatem diligit Deus amore amicabili eximio, & illi ratione vnionis hypostaticæ debebatur maxima beatitudo supernaturalis. At actus Christi non est capax amicitiæ cum Deo, neque frui beatitudine, neque est cur natura rationalis non sit capax, vt denominetur digna complacentia tanta, quanta actus creatus ipsius humanitatis est capax. Neque enim ideo talis actus tantum habet valoris quia tantum Deo placet, sed quia persona, quæ dicitur merens infinite Deo placet, quoniam valor non consurgit præcise formaliter ex dignitate complacentiæ, quam à persona Verbi recipit actus, sed ex dignitate etiam complacentiæ, repertа in persona: neque enim valor operis considerandus est vt quædam denominatio moralis cadens in actum, vt subiectum, quasi informatum à personalitate Verbi, sed potius vt quoddam aggregatum coalescens ex ipso actu meritorio & infinita persona Verbi, ita vt præmium debeat habere proportionatum respectum ad vtramque partem, & non possit reputari exiguum respectu personæ. Addimus non ideo actum illum tantum habere valoris quia maxime Deo placet; sed potius è contra ideo tantum Deo placere quia tantum valoris habet; alioqui non se Deus recte gereret in eius æstimatione.

Corollaria ex dictis.

9. Colligitur secundo minus bene alios ex Nuperis supponere quemlibet actum Christi habere æstimabilitatem simpliciter infinitam. Etenim æstimabilitas simpliciter infinita est illa, qua maior excogitari nequit: maior autem est æstimabilitas ipsius Verbi, & naturæ diuinæ, quam ipsius actus creati, licet consideretur dignificatus à persona Verbi. Sicut humanitas Christi non est digna tanto amore propter sanctitatem increatam sibi vnitam, quanto ipsum Verbum dignum est, vt late probaui in controuersia de sanctitate increata Christi, ac per consequens illa humanitas nunquam reddi potest à sanctitate increata æque æstimabilis, ac Deus ipse.

Nullus actus Christi habere potest æstimabilitatem simpliciter infinitam.

10. Tertiò inferimus firmissimam reddi iuxta nostra principia rationem, quam communiter tradunt Theologi pro satisfactione Christi simpliciter infinita, & valore meritorio simpliciter infinito; quia scilicet valor actionis meritoriæ, & satisfactoriæ crescit ex dignitate personæ merentis:& satisfacientis:sed persona satisfaciens, & merens est simpliciter infinita:ergo eius actiones satisfactoriæ,& meritoriæ sunt valoris simpliciter infiniti. At valor cuiuslibet excessus durationis, intensionis, aut perfectionis specificæ actus nequit non crescere ex dignitate personæ merentis aut satisfacientis, si semel statuitur actum principij merentis, & satisfacientis esse infinite meritorium, aut satisfactorium propter infinitatem principij merentis, & satisfacientis; quoniam illa circunstantia non potest dignificari finitè à dignitate personæ infinitæ; quoniam ab agente libero infinito non refunditur valor solum finitus in subiectum capax valoris moralis, alioqui in actum etiam intensum Christi posset refundi valor non quidem infinitus, sed finitus, vt si concipiamus in Christo actum eleemosynæ versantem circa obiectum finitum, posset hic actus, quia nimium superatur ab actu charitatis, & ab alio, qui centuplo maiorem eleemosynam dare velit, solum recipere valorem finitum ab infinitate personæ merentis, aut satisfacientis.

Cur satisfactio Christi fuerit simpliciter infinita.

11. Videbitur sumi ex dictis actiones Christi non habuisse infinitum valorem simpliciter à Diuinitate, sed à personalitate dumtaxat, si formaliter loquendum sit. Ratio est quia Diuinitas non tribuit valorem operibus, quatenus formaliter constituit personam merentem aut satisfacientem; quoniam ex sola personalitate diuina, & humanitate illi vnita consurgit persona merens; diuinitas vero non constituit formaliter personam merentem. Nihilominus negari non potest etiam à Diuinitate maximum descendere valorem in opera Christi, quia diuinitas sanctificat humanitatem, & sic reddit personam dignam maximo præmio, & vt sic posset humanitas condigne satisfacere pro nostro peccato mortali. Licet per alteram vnionem hypostaticam, vt supra aduerti, sanctificantem de nouo aliam humanitatem, non solum condignè, verum & superabundanter remuneraretur opus humanitatis Christi.

An non sola personalitas, sed etiam natura diuina refundat formaliter infinitum valorem in opera Christi.

Asserimus præterea non solum personalitatem Verbi, sed etiam Diuinitatem, vt virtualiter distinctam à personalitate tribuere infinitum valorem operibus Christi. Ratio est, quia ipsa diuinitas infinite perficit personalitatem diuinam, ac proinde persona Christi quatenus coalescit ex humanitate, & personalitate Verbi infinite perficitur per Diuinitatem: ergo illa persona redditur infinitæ dignitatis à Diuinitate, & per consequens dignitas illa ratione cuius persona redditur infinitæ excellentiæ eleuat opera humanitatis ad promerendum omne præmium possibile. 12.



DISPVT. LXXIX.

An illi solum actus, quibus aliquam molestiam libere Christus perferebat prætermisso commodo temporali fuerint meritorij.



CVM certum omnino sit Christum pluribus actibus promeruisse, restat inquirendum quibus actibus meruerit. An scilicet omnes actus liberi, quos elicuit ante mortem fuerint meritorij, vel potius solum modo illi quibus postposito commodo temporali molestiam aliquam libere pertulit.

SECT. I.

Quibus ducti fundamentis nonnulli affirment solummodo actus illos, quibus molestiam libere perferimus esse meritorios.

EX Recentioribus nonnulli vt probent non omnes actus liberos Christi Domini elicitos ante mortem fuisse meritorios docent illos omnes & solos actus esse meritorios, quibus sustinemus libere aliquam molestiam, & temporale aliquod commodum contemnimus. Aduocant in patronum Scotum hic dist. 18. quæst. vnica numero 5. distinguentem commodi affectionem ab affectione iustitiæ 1.

stitiæ oppositæ commodo, & hanc, vt commodo opponitur exigit ad meritum Vnde ibidem §. *Sed alij beati*, intulit alios Beatos à Christo mereri non posse, *quia elicere nequeunt actum oppositum affectioni commodi*, vel libere velint, *aliquid quod non sit eis commodum*. Et è conuerso deduxit Christum mereri potuisse, *quia multa habuit obiecta præsentia sensibus, & portioni inferiori circa quæ potuit libere velle contra affectionem commodi, quæ semper est ad conueniens illi, cuius est; ideo ieiunando, vigilando, orando, & multis alijs modis potuit mereri.* Pro se etiam citant Gabrielem eadem dist. 18. quæst. vnica artic. 1. notab. 1. Fabrum ibidem distinc. 43. capite 1. numero 6. inde concludentem ideo alios beatos præter Christum non posse quidquam mereri, quoniam sunt perfecte coniuncti non solum quantum ad affectionem iustitiæ, verum etiam quoad commodi affectionem. Similiter aiunt pro eadem sententia stare Pater Vasquez in præsenti disputatio. 47. capit. 4. post Franciscum Romæum tom. 2. in prima secunda disputatio. 216. capite 4. num. 35.

2. Hi tamen authores minime docent illos actus solum modo esse meritorios, quibus aliquam perferimus molestiam, aut dolorem, & prætermittimus temporale commodum; sed ad merendum requiri statum, in quo possimus ferre molestias, & labores, & spernere temporalia commoda, quia status merendi est status agonis, & profectus, status vero præmij est status quietis, & fructus. Cum enim hi duo status distingui debeant non videtur posse commodius ipsorum diuersitas designari, nisi penes facultatem sustinendi molestiam, & temnendi commoda temporalia; quoniam status merendi includit statum peregrinationis, & agonis; nam status merendi est status indigens incitamento præmij ad propria commoda spernenda: nam vt quis à commodis recedat suis, & ad honesta deflectat perferendo molestiam, eget quam maxime sponsionibus præmiorum: quoniam Deus ex iustitia gubernatrice præmia dispensat, quæ iustitia gubernatrix attendere debet an operans sit in statu in quo indigeat incitamento præmij vt incommoda perpetiatur propter honestatem. Non tamen existimant solos actus quibus molestiam patimur, & commoda declinamus esse meritorios. Quod facile ostenditur, quoniam Scotus in 3. dist. 18. *quæst. vnica* defendit per ipsammet fruitionem Dei, qua dicit hominem beati animam Christi meruisse. Quod etiam docet Gabriel dist. illa 18. q. vnica (quam aduersarij allegant) art. 2. conclus. 2. & art. 3. dub. 1. Vbi id ex professo declarat. Imo Gabriel simul cum Almayno quæst. 1. notatione 5. & apud ipsum OKamus putarunt dilectionem Dei à solo Deo productam esse meritoriam. Scotus vero docet fruitionem produci etiam à voluntate creata, & in Dei acceptationem refert rationem meriti in illa operatione. Tamen quia Scotus, & Gabriel aiunt voluntatem ex se libere ferri per amorem in Deum clare visum, oportet intelligere Gabrielem de alio actu amoris elicito à voluntate videntis Deum.

3. Expressisque verbis Scotus primo asserit Christum meruisse secundum partem sensitiuam per actus imperatos ab intellectiua, & per actus elicitos ab intellectiua, id est à voluntate rationali, quæ fuit passibilis secundum portionem inferiorem. Secundo docet Christum secundum partem superiorem, & per omnem eius actum, etiam beatificum meruisse. Diciturque ad id asserendum quoniam omnis actus acceptatus à Deo tanquam bonus, & laudabilis, est meritorius: Deus autem potuit acceptare amorem illum beatificum in ordine ad præmium iuxta mentem Scoti.

In illam cogitationem inducti sunt prædicti Recentiores propter varia Sacræ paginæ testimonia in quibus certantibus & laborem sustinentibus peomittitur præmium, è quorum numero est illud Psal. 125. v. 6. *Euntes ibant, & flebant mittentes semina sua; venientes autem venient cum exultatione portantes manipulos suos*, quasi nemo acquirat præmium vitæ æternæ nisi perpessus fuerit molestias. Vt expressius proponitur à Paulo 2. ad Timot. 2. 5. scribente: *Non coronabitur nisi qui legitime certauerit*, significat namque certamen aggressionem ad superandum laborem, & molestiam. Idem videtur sumi ex illo Matth. 11. v. 12. *Regnum cælorum vim patitur, & violenti rapiunt illud*, nam verba hæc significant non aliis titulis quam violentiæ sibi illatæ obtineri ab hominibus regnum Dei. 4. *Psal. 125. ad Tim. 2. Matth. 11.*

5. *Exponuntur testimonia sacra, quæ hinc sententiæ fauere videntur.* Respondetur hæc testimonia non vrgere, quia loquuntur de ipsa persona, quæ est in statu merendi, quam non negamus connaturali modo esse debere in statu perpetiendi molestiam, & abiiciendi commodum. Sic etiam dicitur non coronari nisi qui tentationibus resistit, & nihilominus necessaria non est ad meritum illa libertas, contrarietatis, & potestas succumbendi tentationi. Vnde Prosper lib. sent. ex August. num. 213. *Non coronabitur*, ait, *nisi qui vicerit, nisi qui certauerit; quis autem certat nisi inimicum habens, & tentationibus resistens.* Certumque est necessariam non esse ad meritum potestatem peccandi, & omittere voluptatem ne hostis opprimat; quoniam Christus incapax erat peccandi, & nihilominus fuit capax merendi. Ideoque merito reprehenditur Abulensis in cap. 25. Matth. quæst. 566. affirmans ideo opera beatorum meritoria non esse, quia beati liberi non sunt ad peccandum. Diciturque non coronari, nisi qui legitime certauerit; quoniam vere scriptum est Iob. capite 71. *Militia est vita hominis super terram:* quoniam vt inquit Lactantius libro 6. capite 4. *In omni hac vita, quia aduersarium nobis Dominus reseruauit vt possimus capere virtutem, omittenda est voluptas, ne hostis opprimat.* *Prosper. Iob. 71.*

6. Secundo respondetur omnem merentem parupendere aliquod commodum & eligere carere aliqua voluptate: omittit namque aliquem actum incompossibilem cum illo quem elicit, & ille actus prætermissus non poterat elici nisi aliqua ratio boni repræsentaretur ex parte obiecti, quæ non est solaratio honesti: nam honestum præcisse non est sufficiens motiuum in conspectu obiecti honestioris, vt eligatur prætermisso obiecto honestiori, sed aliqua ratio commodi, seu delectabilis debet repræsentari ex parte obiecti minus honesti, quæ se habeat saltem tanquam remouens prohibens electionem obiecti minus honesti.

7. *Ratio pro hac sententia* Ratione confirmant suum placitum; Quia præmium confertur indigentibus incitamento, & negatur his qui hoc stimulo recte agendi non egent, stimulus autem iste est, vt quis proprium commodum deserat. Ergo ad merendum requiritur potestas abiiciendi proprium commodum, & consequenter patiendi aliquam molestiam ex defectu proprij commodi. Firmant discursum, Quoniam vt quisque suis commodis inuigilet non eget incitari propositione præmij: nam ipsum commodum sufficiens est incitamentum, & qui proprium commodum curat non est mercede dignus: Ergo ad rationabilem promissionem præmij necessarium est, operi, quo alteri obsequimur commodi iacturam

ctutam adiungi. At vt quisque à proprio recedat commodo propter honestatem eget incitamento magni præmij; ac proinde ne honestatis amator patiatur inanem iacturam commodi temporalis prouocari debuit ad electionem honesti sponsionibus præmiorum.

8. Quod etiam rursus confirmare tentant & supponunt Deum non dispensare hominibus præmia ex gratitudine, aut iustitia commutatiua proprie loquendo, sed ex iustitia gubernatrice, ad modum illum, quo rebus aliis donat physicas proprietates iuxta proportionem cuiusque essentiæ. Vnde inferunt in conferendis præmiis Deum non tam debere attendere an actus libere elicitus sit præstantissimus quam indigentiam præmij, tanquam incitamenti ad operandum, vel honeste, vel magis honeste: At hoc incitamentum est ad hoc vt quis sponte negligat proprium commodum: Ergo neglectus proprij commodi, & perpessio molestiæ ob defectum commodi requiruntur ad meritum.

9. Infringitur. Hæc obiecta non operose diluentur. Ad principale argumentum dicimus verum esse præmium debere offerre aliquod incitamentum quoties proponitur, vt recte homo operetur, & admittimus requiri titulum alicuius neglecti commodi, si nomine commodi intelligatur etiam aliqua delectatio: negamus tamen requiri alicuius molestiæ perpessionem; non enim est carentia cuiusuis commodi, aut delectationis, inductiua molestiæ seu doloris: nam Beati carent accidentali gaudio, quod caperent ex conuersione huius, aut illius peccatoris, verbi gratia, Pater caret accidentali gaudio, quod ex conuersione filij consurgeret, & illud gaudium esset aliquod commodum Beati, & nihilominus carentia illius non gignit molestiam: quia carentia illius commodi pro nihilo reputatur comparatione boni quod perfectissime possident, talesque ipsis repræsentantur causæ lætitiæ vehementissimæ, vt merito pro nihilo æstimentur obiecta quæ videntur posse malitiam aliquam refundere, & ipsa visio beata, quia est perfectè satiatiua appetitus inclinat Beatum vt de nullo obiecto possit tristitiam capere, quia inclinat ad exequendum Dei beneplacitum, quod est de carentia tristitiæ. Et quemadmodum necessitat visio beatifica physice ad non displicendum Deo, ita ad nullam admittendam tristitiam, quia postulat alias cognitiones, quæ omnino physice impediant affectum illum tristitiæ.

10. Respondetur itaque licet præmium, quando ante opus operanti proponitur, sit, quasi calcar recte operandi, necessarium non esse vt præmium sit incitamentum recte agendi, quia si iustus honeste supernaturaliter operetur, & propter Deum summe dilectum plures molestias subire velit, licet omnino operetur absque recordatione futuri præmij merebitur apud Deum. Quod si quis sincerum habeat affectum quo ita in Deum feratur: *Quamuis Deus nullum promisisset præmium merenti propter eius beneplacitum omnes has molestias alacri animo ferrem.* Plurimum apud Deum merebitur, licet illa affectio non alliciatur à præmio vt proposito. Honestus etiam est affectus, quo quis non spe præmij allicitur ad vitandas culpas, sed pœnarum timore, ita vt à malo declinet ex motiuo vitandi gehennam ignis, & præmium obtinet apud Deum: Ergo non opus est vt merces alliciat ad honeste operandum, vt quis per merita illam obtineat. Econuerso etiam, si quis immemor incurrendi supplicij Deum odio haberet, dignus esset æterno, nimisque intenso supplicio, quia non est de ratione pœnæ, vt prius præcognoscatur vt arcere posset hominem à culpa.

Ad confirmationem priorem potest primo respondere falso in illa supponi eum qui operatur ex aliqua affectione proprij commodi non operari honeste; nam qui operatur propter mercedem operatur honeste iuxta Psaltem Regium Psalm. 118. *Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem.* Neque honeste solum intendimus mercedem æternam, sed etiam temporalem, & gaudium, quod ex natura sua dimanat ex virtute, seu rectitudine bonæ conscientiæ. Velle etiam cibum sumere propter tuendam vitam est actus virtuosus, tametsi proprium commodum respiciat, qui propriam vitam conseruare vult, minusque indigeat homo stimulo præmij vt vitam propriam conseruet, quam vt aliqualem delectationem sibi commodam capiat, plurimaque sunt opera honesta nobis facillima, ad quæ maxime inclinamur ita vt multo difficilius nobis esset illa prætermittere, & adhuc præexistente illa maxima inclinatione ad exercenda huiuscemodi opera quia conformia sunt naturali inclinationi meremur apud Deum. 11.

Falso præterea in eadem confirmatione statuitur non egere hominem incitamento præmij, vt proprio commodo inseruiat; quia licet aliunde ex proprio conceptu proprij commodi sit homo valde pronus ad exercitium illius operis, adhuc augebitur inclinatio facta propositione præmij. Præsertim cum homo non habeat moralem necessitatem amplectendi omne obiectum sibi commodum, & possit amplecti obiectum minus bonum, prætermisso illo quod repræsentatur vt melius, seu magis commodum. Sic etiam egemus comminatione ne exerceamus illa; quæ sunt contra proprium commodum, nimirum ne occidamus nos ipsos, ne nimia castigatione proprij corporis mortem valde acceleremus, suadetque nobis Deus ne illa peccata committamus, & terret nos dum pœnam minatur. 12.

In postrema confirmatione plura sub sumuntur minus conformia rationi, & adhuc nihil euincunt. Ac primo falso supponitur Deum non remunerare merita ex iustitia commutatiua, vt videre erit in nostro præcedenti tractatu. Licet commutatiua iustitia inter homines (quam Aristoteles explicuit) plures claudat imperfectiones, quæ in Deum cadere nequeunt. Neque est cur aduersarij existiment non posse Deum remunerare nostra merita ex gratitudine propria, licet stricta non sit, quæ respicit opus tanquam Deo gratum, & proportionatum cum præmio, & cur gratitudo non erit quidquid excludit rationem liberalis donationis, quin intercedat debitum nisi ex æquitate, & honestate. Sed non idcirco inficiamur Deum remunerare nostra merita ex iustitia prouidentiali, quam alij legalem vocant, & ex affectu explendi exigentiam ipsorum meritorum, & testificandi illo modo laudabilitatem ipsorum operum. His tamen prætermissis asserimus consecutionem esse nullam. Primo quia licet ex prouidentiali iustitia Deus præmia largiatur, & illa proponat vt stimulos honestè operandi, non inde fit necessarium esse molestiam pati ad præmium consequendum; quoniam præmia proponi possunt vt incitamenta recte agendi eo præcisè quod possit prætermitti actus melior, ne prætermittatur; quia non est cur potius 13.

tius abiicere commodum libere, quam eligere melius sufficiat ad meritum. Secundo quia propositio præmij non debet præcedere omnem actionem meritoriam vt supra vidimus; & clarius fiet ex statuendis in sequenti sectione.

SECT. II.

Titulus neglecti commodi, & perpessionis molestiæ non est necessarius ad meritum.

1. Prima Conclusionis ratio. RAtio prima sit, quia si ad meritum necessarius esset ille titulus commodi neglecti necessario pro maiori commodo obiecto maius præmium præstari deberet: consequens est aperte falsum: magis namque meremur per actus feruentissimæ charitatis, quam per alios alicuius virtutis valde inferioris, quamuis per actus huius inferioris virtutis maius omittamus commodum, aut etiam maiorem sustineamus molestiam. Sequela probatur. Nam ideo asseritur ad meritum exposci titulum neglecti commodi, quia præmium confertur per modum incitamenti ad virtuosam operationem; Ergo maius præmium nequit conferri nisi per modum quasi maioris stimuli ad honeste operandum: At ille maior stimulus recte agendi, debet esse vt merens negligat maius commodum; nam si maius incitamentum ad elicientiam honesti operis non est propter neglectum maioris commodi, neque simpliciter incitamentum ad honeste agendum debet esse vt parui pendamus temporale commodum, & molestiam perferamus ita vt necessario in merito apparere debeat neglectus temporalis commodi, & sufferentia molestiæ: etenim illud maius incitamentum non datur propter neglectum commodi maioris, ac proinde excessus ille incitamenti maioris respicit formaliter maiorem honestatem operis, & consequenter etiam incitamentum recte agendi respicere poterit honestatem operis præscindendo à neglectu illo temporalis commodi.

2. Euasio. Respondebis non recte ostendi, quamuis titulus neglecti commodi necessarius sit ad meritum, eo quod homo ad merendum indigeat præmio tanquam incitamento, consistere maius meritum in neglectu maioris commodi, eo quod indigeat maiori stimulo ad actum dum homo magis meretur. Etenim etiam libertas necessaria est ad meritum, & nihilominus maius meritum consistere potest absque maiori libertate, quia licet ad existentiam meriti necesse sit vt existant omnia essentialia constitutiua illius: tamen vt meritum crescat, sufficit si aliquod meriti constitutiuum augeatur. Ita crescente bonitate obiecti cæteris paribus meritum grandescit, & ex maiori gratia dignificante personam, si cætera sint paria meritum crescit.

3. Præcluditur. Attamen ex supra dictis, si accurate perpendantur satis confutata manet hæc responsio: nam si ratio, qua probant aduersarij titulum neglecti commodi necessarium esse omnino ad meritum quidquam ostenderet, pariter probaret non posse stare maius meritum sine neglectu commodi maioris. Peto namque causam cur Deus, casu, quo homo cum æqualis commodi neglectu, eligat obiectum melius, conferat maius præmium? non quidem confert, seu conferre promittit maius præmium præcise vt homo superet illam difficultatem negligendi temporale illud commodum; quoniam ad hoc præcisè non destinatur propositio; si quidem ad negligendum æquale commodum, & vincendam parem difficultatem, quando actus ex obiecto est minus bonus proponit Deus minus præmium: Ergo non sola victoria difficultatis in contemnendo temporali commodo mouet Deum ad propositonem illam maioris præmij, sed etiam maior honestas ipsius actus, & ipsa maior honestas actus duplo magis auget rationem præmij in plurimis casibus, quam præcise neglectus commodi: Ergo falso aiebant aduersarij non præcipue attendi debere an actus libere eliciendus, vel iam elicitus sit præstantissimus.

Confirmatur, Præstantia: seu bonitas moralis ipsius actus auget, duplicatque rationem præmij: Ergo de se sufficiens erit, quamuis desit titulus neglecti commodi ad rationem meriti: nam si bonitas actus adeo augere valet rationem præmij, vt propter ipsam correspondeat præmium quadruplo maius, quam responderet alteri operi honesto elicito cum æquali neglectu commodi; ergo potius neglectus commodi in casu quo honestas actus adeo ingens exposcit præmium, apperitur propter honestatem ipsius actus: Ergo præmium potius tunc proponitur propter existentiam tantæ honestatis, quam propter neglectum commodi Declaratur efficacitas argumenti, si homo solum indiget incitamento præmij vt obiiciat temporale commodum; ergo non alia ratione crescere debet ratio præmij, nisi quatenus rationem induit maioris incitamenti. At non erit causa maioris incitamenti, nisi maior bonitas actus: Ergo bonitas actus independenter à commodo paruipendendo sufficiens est, vt Deus præmiis incitet ad existentiam illius maioris honestatis, quia non expetitur à Deo existentia tantæ bonitatis moralis propter derelictionem commodi, sed potius commodi derelictio propter illius moralis bonitatis existentiam; Cum igitur etiam deficiente commodo temporali possit omitti actus ille honestissimus, non erit cur præmia non proponantur independenter ab illo titulo neglecti commodi; quia non est cur potius abiicere commodum libere, quam eligere melius libere independenter à neglectu commodi, indigeat præmio. Fatemur cæteris paribus meritum crescere pro maiori abiectione commodi, quia vincitur maior difficultas. Sicut etiam si cætera paria sint augebitur ratio meriti pro maiori bonitate obiecti: tamen deficiente illa abiectione commodi non posse reperiri meritum non persuadetur firmo aliquo fundamento. Verissimum etiam est hominem egere promissione præmiorum vt negligat commoda, non tamen est verum non esse alium titulum promissionis præmiorum. Si enim plurimis actibus minus abiicientibus commodi magis promittitur præmij: Ergo alia superest causa vt optimus gubernator præmia promittat præter abiectionem commodi. Imo homo indiget præmiorum promissione vt spe præmij recte operetur. At independenter ab illo titulo neglecti commodi posset homo spe præmij inclinari ad recte agendum; Ergo deficiente illo titulo neglecti commodi, remanet causa promissionis præmiorum.

Secunda probatio sit, quæ pariter præcedentem maxime confirmet: Demus vrgere præceptum diligendi Deum pro hoc instanti, in hoc euentu, aliisve similibus sufficienter incitatur homo 4. 2. Ratio.

homo ad abiiciendum commodum temporale, quod esset in omissione illius actus amoris Dei incusso timore incurrendi pœnas æternas gehennæ: quamuis non proponeretur præmium; non enim minus incitatur ad elicientiam illius actus, quam per promissionem præmij, quando non est obligatio eliciendi actum amoris Dei, & consequenter neque periculum incurrendi pœnas inferni: Ergo præter titulum neglecti commodi remanet alter sufficiens ad remunerationem, nimirum incitamentum ad eliciendum actum honestum propter ipsius honestatem independenter à neglectu commodi. Deinde. Quamuis quis esset pro tunc immemor pœnarum inferni, & æterni supplicij posset peccare lethaliter, & mereri pœnam æternam: Ergo pœnarum inflictio non est præcise, quia homo præuisa comminatione pœnæ non spreuit temporale commodum, neque causa taxandi æternam pœnam peccato mortali est præcise ratio stimuli abiiciendi temporale commodum repertum in peccato: Ergo neque erit vnica causa cur Deus decreuerit remunerare vita æterna bona opera iustorum, stimulus recte agendi repertus in propositione præmij. Quod si hæc esset vnica causa, quoties maius commodum esset abiiciendum, egeret homo maiori præmio, quamuis obiectum esset multo inferioris honestatis, quam aliud quod voluntas posset amplecti cum iactura multo minoris commodi.

Tertia. 5. Arguitur tertio pro nostra sententia. Votum nubendi valeret in illo, qui propter periculum incontinentiæ indigeret nuptiis, quia sub illis circunstantiis illud votum est de meliori bono, & Deo placet: Ergo ad valorem voti Deo placentis non est necessarius contemptus ille temporalis commodi; nam potius in executione rei Deo promissæ inuenitur temporale commodum, & multo maius quam in opposito: Igitur similiter ad rationem meriti non erit necessaria illa abiectio commodi temporalis, sed potest esse meritum in actu, in quo maius commodum nostrum inuenimus, quam in omissione illius. Quare in actu quo vxoratus vult accedere ad vxorem erit meritum, licet in tali actu maius appareat commodum, & delectatio, quam in omissione illius. Similiter etiam in voluntate conseruandi propriam vitam, & salutandi amicum, aut honorandi parentes, erit meritum vitæ æternæ, quamuis maius appareat commodum, maiorque delectatio, quam in omissione illius. In voluntate etiam recipiendi præmium à Deo, & honorem, quia præmium illud debetur virtuti potest esse meritum vitæ æternæ, tametsi multo maius commodum & delectatio consurgat ex elicientia illius actus, quam ex ipsius omissione. Potest etiam morose quis delectari in obiectis honestis, & elicientia honestorum actuum, ita vt plus commodi, & delectationis capiat in delectatione morosa huius, aut illius obiecti apprehensi, quam in omissione illius actus, & nihilominus non carebit merito illa delectatio, sicut delectatio morosa erga obiectum turpe est demeritoria. Præceptum etiam homini impositum de re ipsi non molesta, sed potius iucunda potest conducere ad meritum obedientiæ, & quandoque prælati religionum præcipiunt subdito operationem ipsi periucundam, propter maius meritum obedientiæ.

Cõfirmatur. 6. Confirmatur, Quandoque contingit sanctos adhuc in via tam perfecte Deum ipsum contemplari, & libere, ac meritorie in Deum ferri, vt plus incommodi, ac molestiæ, experirentur si ab amore, & contemplatione illa cessarent, & nihilominus, dum in amore illo, & contemplatione perdurare eligunt merentur vt merebatur Antonius quoties oriente sole conquerebatur, quod solares radij perstringentes oculos suauitatem cœlestis contemplationis impediebant. Sæpeque viri timoratæ conscientiæ apprehendunt sibi longe molestius fore tentationi acquiescere, quam illi resistere, & nihilominus merentur per victoriam illius tentationis. Fuit etiam in Angelis qui in via metuerunt, & Lucifero noluerunt acquiescere multo maior inclinatio ad bonum, quam ad malum, & bona operatio repræsentabatur ipsis vt magis commoda, nam illa maior inclinatio ad bonum oriebatur ex repræsentatione maioris commodi, & vtilitatis in amplectendo bono, & tam boni Angeli, quam praui erant proniores ad bonum, quam ad malum; & Adamus similiter quando peccauit erat magis procliuis ad bonum, & nihilominus indigebat incitamento præmij, vt recte operaretur: Ergo vt quis sequatur etiam ductum propriæ inclinationis eget propositione præmij, sicuti eget præmio vt sequatur inclinationem prouenientem à diuina gratia, quæ sæpissime vehementer inclinat, & multo fortius, quam vehementes passiones in obiectum turpe inclinare solent: Igitur non est cur præmia solum debeant hominibus à Deo proponi vt proprium temporale commodum vitemus, in quod inclinamur.

Demus hominem sibi persuadere dum tentatur plus commodi etiam temporalis sibi comparare dum tentationi resistit, quam si illi succumbat, quia experimento didicit Deum etiam in hac vita remunerare sua bona opera incremento honoris, & diuitiarum, adhuc homo iste magis procliuis ratione huius persuasionis ad resistendum tentationi meretur dum tentationi non acquiescit, & nihilominus titulus neglecti commodi non potest necessario requiri ad ita merendum, quia iuxta merentis persuasionem non negligitur absolute commodum temporale, sed potius comparatur per victoriam tentationis. 7.

8. Quarta ratio. Ex his oritur quartum principale argumentum pro nostra sententia: Etenim B. Virgo plurimum, dum erat in via apud Deum merebatur per dilectionem Dei super omnia, & à commodo opposito non ita alliciebatur, erat enim cum inclinatione admodum vehementi, & morali necessitate vt Deum ita diligeret propter perfectissimos habitus virtutum, & cognitiones & affectiones adeo in opus illud inclinantes; Ergo illi proponebatur maximum præmium, vt amore prosequeretur illud obiectum, in cuius amorem erat adeo prona: igitur independenter à titulo neglecti commodi rationabiliter proponitur præmium bene operanti: quoniam temporale commodum oppositum amori Dei illud non erat, vt egeret S. Virgo stimulo præmij ad illud abiiciendum; nam si homo (iuxta aduersarios) non indiget incitamento præmij vt proprium commodum amplectatur, quia propria inclinatione in illud fertur, neque egebit hoc stimulo præmij, quando independenter ab illo voluntas est adeo propensa circa honestissimum bonum vt sit moraliter necessitata: nam potius maius commodum negligeret si ab amore cessaret, & multo difficilius ipsi esset ab amore cessare, quam in illo perdurare.

Quod euidentius cernitur in Christo Domino adeo prono in actu primo ad exequendum diuinum beneplacitum: independenter namque à propositione præmij illud exequeretur, & quamuis in 9.
ipso

ipso fuerit aliqua inclinatio ad non moriendum, tamen illa inclinatio, erat quasi non esset comparatione inclinationis ad exequendum maius diuinum beneplacitum. Deipara etiam ex vi affectus sui erga Deum, & inclinationis, qua vigebat in actu primo Deum semper diligeret independenter à remuneratione, & ideo non indigebat incitamento præmij vt temporale commodum oppositum nihili faceret. Supponunt aduersarij propositionem præmiorum esse necessariam, vt homo superet propter præmij assecutionem, difficultatem quæ apparet in abiectione proprij commodi. At Christus Dominus non illam experiebatur difficultatem in neglectu commodi proprij, sed potius summa cum difficultate discederet à diuino beneplacito, & ideo illa difficultas abiiciendi proprium commodum non erat absolute difficultas. Deipara etiam non minori promptitudine, & alacritate, aut inclinatione in actu primo ferebatur per amorem in Deum, quam Petrus verbi gratia, in filium, quem maxime diligit. At Petrus non censetur commodum aliquod negligere eo quod filium diligat, & illi sanitatem exoptet: Ergo neque B. Virgo censenda esset commodum abiicere eo quod Deum, seu filium suum ardentissimo amore diligeret.

9. Quinta. Quinto probatur assertio. Quoniam licet quis omnino immemor præmij honeste operetur, consequetur præmium vitæ æternæ: non enim est conditio necessaria ad merendum cognitio ipsius præmij. Immo quamuis quis sibi persuaderet, Deum statuisse non remunerare talia opera; adhuc ipsa consequerentur præmium: Ergo non est de ratione præmij vitæ æternæ vt proponatur per modum stimuli ad recte operandum, & consequenter non erit cur ad meritum necessarius sit ille titulus abiecti commodi: quoniam ideo solum requiri posset, quia ad contemnendum temporale commodem eget homo propositione præmij tanquam stimulo recte agendi. Posse hominem absque illa recordatione futuri præmij mereri apud Deum deducitur ex Concilio Tridentino Sess. 6. cap. 16. vbi annumerans conditiones ad meritum condignum requisitas, solum recenset tres, nimirum vt sit opus hominis iustificati, & procedat ex auxilio gratiæ præuenientis, vel concomitantis, ac tandem ad infallibilem assecutionem gloriæ solum desiderat vt homo in Dei gratia ex hac vita decedat. At si illa conditio abiecti commodi necessaria esset non omnes conditiones meriti enumerasset. Quo argumento probant nostri Authores quolibet actu charitatis quantumuis remisso promereri hominem de condigno argumentum gratiæ, & gloriæ. Confirmatur. Quoniam alioqui non constaret etiam illos actus, in quibus reperitur ille titulus neglecti commodi esse condigne meritorios vitæ æternæ; quia id solum potest constare, & Scriptura, & Concilij testimoniis, in quibus non magis sit mentio actuum temporale commodum negligentium, quam aliorum, cum Verbis vtantur minime restrictionem illam, seu conditionem significantibus.

Quæ conditiones requirantur ad meritum.

10. Confirmatur. Quod iterum firmare licet. Nam ille est actus meritorius essentialis præmij seu vitæ æternæ in quo reperiuntur tres illæ conditiones à Concilio appositæ; cum nihil amplius illi desit vt attestatur Concilium. At actus, in quo non sit ille titulus abiecti commodi habere potest omnes illas tres conditiones. Respondent aduersarij à Concilio non exprimi libertatem illam abiiciendi temporale commodum, sicuti neque exprimitur libertas simpliciter ad opus meritorium; attamen illam includere imbibite, sicuti ex omnium sententia libertatem simpliciter includit. Supponitque Concilium vt per se notum in omni nostra honesta operatione includi titulum abiecti commodi: nam vt ait Paulus 2. ad Corinth. 4. vers. 8. *In omnibus tribulationem patimur*, quia nullum honestum opus ex gratia per Christum elicimus, quin ad illud omittendum pertrahamur à suggestione.

Effugium.

11. Occupatur. Sed contra est; quoniam libertatem necessariam esse ad meritum satis ibi indicat Concilium exhortans nos vt abundemus in opere bono, quoniam labor noster non erit inanis in Domino: hæc enim exhortatio supponit opus fore liberum, alioqui exhortatione non indigeret homo, & ibidem nos hortatur ne amittamus confidentiam nostram, quæ magnam habet remunerationem, quod supponit in nostra potestate esse amittere confidentiam illam. Ipseque conceptus meriti supponit opus laude dignum sicuti demeritum dignum est vituperatio. At titulus ille neglecti commodi non est vnde requiratur si neglectus commodi esse debet cum molestia, & dolore amissionis boni temporalis: nam plures maiori cum iucunditate feruntur in operationes honestas, quam ferrentur in omissionem illarum. Neque Apostolus docuit omnes suas honestas operationes esse sibi molestas, sed in rebus omnibus, videlicet in cibo & potu, vestitu, & aliis tribulationem sustinere licet quando consolatione erat repletus, & superabundabat gaudio molestissimum illi esset ab illis operationibus honestis, quæ erant causa tanti gaudij, omnino cessare. Neque negari potest eximios sectatores iustitiæ magnam experiri voluptatem, & facilitatem in exercitio virtutum, & fore illis intolerabile etiam ab operibus de se molestissimis cessare, vt eum Theresia Deum alloquens aiebat: *Domine aut mori, aut pati.* Quod si tanta erat propensio in actu primo ad perferendos labores, necessaria non esset, iuxta aduersariorum principia propositio præmij, vt esset veluti calcar ad virtuose operandum. Hebetantur in perfectis sectatoribus iustitiæ stimuli concupiscentiæ, & delectationes diuinæ gratiæ reddunt ipsos proniores ad aliqua opera honesta, quam concupiscentiæ efficiunt procliues ad opera turpia, etiam homines deditos vitiis: Ergo quemadmodum aiunt hominem nullo egere stimulo præmij vt proprium commodum amplectatur, quia ex inclinatione appetitus in illud fertur; ita viri illi perfectissimi non essent capaces præmij in pluribus operibus honestis, quæ quotidie exercent, quia non esset illis necessarius stimulus præmij ad exercitium illorum operum.

12. Occurritur responsioni. Respondebis in exercitio illorum operum molestiam, aut difficultatem posse esse exiguam, non tamen posse non esse aliquam difficultatem, seu molestiam. Sed contra est, quia licet demus semper esse nonnihil difficultatis, & molestiæ, tamen multo maior potest esse difficultas, & molestia, in omissione illius operis honesti, & incomparabiliter maior erit difficultas & molestia in omissione operis honesti, si illa omissio sit peccaminosa; præsertim si graue peccatum sit, ac proinde illi homini non posset proponi præmium si efficiat illud opus, quia præmium iuxta aduersarios est ad superandam difficultatem, & molestiam, quæ nulla esset in efficientia illius operis, comparatione difficultatis, & molestiæ; quæ cernitur in omissione talis operis. Confirmatur quia

etiam

etiam in sectando proprio commodo aliqualem cogimur sustinere molestiam, si illud commodum rationi aduersetur, & nihilominus dum homo valde agitatur à concupiscentia proprij commodi non dicitur pati molestiam dum commodum illud procurat, aut egere incitamento ad illud procurandum.

13. Redeo iterum ad Deiparam, quæ saltem ab incarnato Verbo habuit fomitem extinctum, ac proinde carebat passionibus, quæ præoccuparent libertatem, vti accideret cunctis in statu innocentiæ: ac proinde elicere poterat actus honestissimos absque rebellione appetitus, & absque mœrore: nam ad nutum deponere, inchoare, vel continuare honeste mœrorem potuit. Si autem respondeas, saltem absque tristitia prætermittere aliquod commodum temporale, contra erit, quoniam beati etiam possunt omittere aliquod temporale commodum. Possunt etiam Beati per actus conditionatos paruipendere temporalia commoda, & amplecti dolores, & tristitias sub conditione quod Deo placeret, quod in nobis sufficeret ad meritum; sicuti qui, cum sit impotens elargiri eleemosynam, si sincera voluntate conditionali illam velit dare si posset, meretur apud Deum, eo quod affectiue illud temporale commodum spernat, licet re ipsa illud non relinquat. Neque obstat Beatos non indigere commodo illo vt simpliciter sint Beati; quia neque Christus, vt esset simpliciter Beatus egebat temporali commodo quod omisit per actus meritorios; eius namque anima independenter ab illo merito futura erat perpetuo beata, & potuit Christus habere beatitudinem sui corporis independenter ab illo merito.

14. Neque illa sententia apta est ad explicandum statum viæ, & qua ratione animæ purgatorij sint incapaces meriti tam de congruo, quam de condigno. Aiunt enim carere capacitate merendi, quia capere nequeunt voluptatem ex aliquo commodo temporali, quam libere prætermittant ob actum honestum. Sed contra est primo, quoniam animæ existentes in purgatorio non sunt incapaces alicuius gaudij: gaudent enim de remissione pœnarum, & de certitudine suæ beatitudinis, & possent vt magis punirentur peccata præterita, optare carere ad tempus aliquali gaudio, & solatio sanctorum Angelorum. Secundo quia sicut carere posse temporali commodo, seu gaudio, si non desint cætera requisita ad merendum, sufficit ad meritum, ita posse libere subire molestiam sufficiens erit ad merendum: At ipsæ possunt libere pati molestiam aliquam in exercitio operis honesti; quemadmodum boni Angeli antequam beatitudinem assequerentur molestiam aliquam sustinebant in executione bonorum operum. Neque satis erit respondere, si aliquam molestiam libere subeant ob exercitium illorum operum, id non sufficere ad meritum; quoniam æqualem, aut maiorem molestiam in eodem instanti passuri erant, non inquam hæc responsio valet: etenim animæ illæ in purgatorio detentæ possunt exercere actiones, magis, aut minus molestas, neque si eligerent minus molestas, ideo aliunde maiorem molestiam passuri erant: quoniam possumus considerare casum, in quo eodem momento illi animæ indulgentia communicetur, & simul eliciat actum honestum cum molestia, quin illa molestia pertineat ad satispassionem illius animæ.

15. Addiderim per actus conditionatos plurima commoda posse prætermittere animas purgatorij, & maiores molestias propter Deum affectiue amplecti, quæ ad satispatiendum sustineri non debent. At hi actus conditionati ratione commodi apprehensi, & neglecti per affectum sunt de se maxime meritorij, vt videre est in viatoribus, & colligitur ex ingenti malitia, quæ reperiri potest in huiusmodi affectibus conditionatis. Quod argumentum vrget etiam in damnatis, qui habent physicam potestatem ad eliciendum eiusmodi actus conditionatos, licet careant potentia morali, & nihilominus non possunt mereri. Clariusque apparet vis argumenti Patribus antiquis, dum erant in lymbo.

Neque video quomodo aduersarij defendant pueros decedentes sine baptismo ante vsum rationis non esse in statu merendi; nam possunt per efficientiam bonorum operum aliquam subire molestiam, & deponere commodum, seu lætitiam: nam per vicissitudines quasdam occurrent ipsis causæ lætitiæ, & tristitiæ, & possunt prætermittere actus, quibus positiue sint conformes cum diuino beneplacito volente eos adeo detineri in loco illo, & nolente dare ipsis facultatem in hac vita ad promerendam visionem beatam. 16.

Ex his colligitur Christum per omnes actus honestos, & liberos, ad quos, vel alios æquaualentes necessitatus non erat promeruisse nostram redemptionem. Licet possit quis affirmare nullum fuisse actum liberum in Christo, per quem non reiiceret commoda sibi debita, & incommoda, à quibus immunis esse debebat, quia omnia opera ordinabat in nostram redemptionem per passionem suam. Augebaturque meritum Christi prætermittentis per omnes suos actus tot commoda; totque labores, & incommoda amplectentis, quoniam commoda vitæ impassibilis erant ipsi maxime debita, & consequenter debita illi erat immunitas ab incommodis, ad quæ suam vltro maiestatem demisit. 17.

Quod si adhuc in via Christus habuit aliquos actus carentes titulo neglecti commodi, nullamque molestiam subeuntes cum libertate prædicta, etiam per illos nostram redemptionem promeruit: quoniam ille titulus sufferentiæ molestiæ, & abiectionis commodi temporalis, non est requisitus ad merendum, vt probarunt cuncta quæ supra diximus. 18.

SECT. III.

Occurritur obiectioni de incapacitate merendi reperta in Beatis, quia non sunt in statu viæ.

PVtarunt aduersarij ad meritum requiri titulum illum neglecti temporalis commodi, quia alia via nequit commode explicari cur actus liberi, & honesti, qui de facto reperiuntur in Beatis non sint meritorij: si enim non negatur Beatis modus operandi dissimilis illi, qui in viatoribus est sufficiens ad merendum, nulla erit causa cur Deus illis deneget præmium gratiæ & gloriæ essentialis. Neque fas erit recursum facere in liberam Dei voluntatem nolentis acceptare Beatorum merita, & volentis acceptare merita viatorum. In hanc sententiam induci non potero: existimo namque ex natura Dei deberi præmium meritis iustorum qui sunt in via; non vero illis, qui à Beatis eliciuntur. 1.

Hominibus

2. Hominibus iustis, qui sunt in via deberi præmium ex natura rei, facile probari potest ex defectu & vacuitate vniuersi, si præmia deessent rectè operantibus, & supplicia male agentibus. Nam recta gubernatio in hac mortali vita tot tentationibus & peccatis expositâ, postulat vt præmia, & supplicia proponantur bene aut male operantibus: non enim inter homines hanc labilem, & in malum pronam vitam degentes, poterit retineri probitas,& improbitas caueri, nisi diuino decreto constituta sint præmia, & supplicia. Sicuti fieri non potest in humana republica, vt arceatur vis, & iniuria, consterque externa iustitia, & honestas politica nisi lege Principis proponantur præmia, & supplicia. Quotus enim quisque esset, qui voluptates fugeret ea præcisè ratione, quia turpes sunt, & rationi aduersæ? quantum proponi debet præmium quantumque supplicium, vt frænentur cupiditates,& extinguantur inuidiæ, frangantur impetus iræ, desideria cuncta moderentur, & intra rationis gyrum coërceantur. Confirmatur, quoniam ipsa rationalis Respublica postulat ex se id sine quo rectè gubernari nequit. Quemadmodum enim natura animalium ex se postulauit magnas admisceri voluptates his functionibus, quæ pertinent vel ad tuendam propriam vitam,vel ad propagandam speciem; nimirum sumptioni alimenti, & procreationi sobolis; aliàs animalia pertæsa laborem, ac molestiam, quæ non semel accidit, tales operationes omitterent; ita virtutis opera asperitatibus, ac molestiis plena exigere debent causas, quæ efficacissimè ad virtutem impellant, & à vitiis perterreant.

Opera honesta hominis iusti sibi ex natura rei vendicant præmium.

3. Quocirca licet ex parte peccati, aut peccantis non detur exigentia supplicij; tamen hoc vniuersum, & rationalis Respublica,nec non ordo gratiæ ex suppositione eleuationis exigit connaturaliter vt proponantur præmia condigna meritis & talia supplicia culpis, quæ sufficienter homines deterreant ab illis. Considera quale,& quantum vacuum esset in natura, & in ordine gratiæ, si non proponerentur ingentia commoda amplectenti arduum virtutis iter, & ingentia mala ei, qui à diuinis legibus exorbitat. Quod si consideretur natura humana vt tam facile labilis in peccata,quæ parum, & languide mouetur à sola honestate virtutis, negari nequit hunc modum gubernandi naturam humanam esse adeo conuenientem, vt mancum de facto existeret vniuersum, rebus vt nunc, si deessent præmia virtutibus, & supplicia culpis. Non igitur considerandus est hic modus gubernandi naturam humanam in hoc rerum statu solum vt pulcher,& rationi consonus, sed vt necessarius ex natura rei, vti expedit vniuerso ne detur vacuum in natura.

4. Quod etiam noua confirmatione declaremus. Omnes gentes. & religiones censent summum hominis bonum esse præmium virtutis, seu bonæ vitæ, & hominibus à numine conferendum, putantque hoc ita expedire naturæ rationali vti centrum elemento, & futurum vniuersum valde imperfectum, si constituta non essent præmia virtuti, & supplicia peccatis. Dogma etiam, quo statuitur animum rationalem post hanc vitam capessere præmia, vel supplicia est origo totius iustitiæ, & probitatis: non est igitur nuda aliqua congruentia, sed potius connaturalis exigentia huius vniuersi, & naturæ rationalis. Quod enim censetur fons, & fundamentum totius probitatis, & exterminium vitiorum prudenter creditur exigi à natura rationali vt potente bene, aut praue operari. Sic enim fortius impellitur homo vt vitiorum lenocinia decliner, & virtutis tramitem sectetur.

5. Transferamus ad ordinem supernaturalem gratiæ, & statum filiorum Dei, plura ex his, quæ diximus. Et asserimus peculiari titulo statum filiorum Dei exigere, vt dum filiis decreto patris proponuntur supplicia, si nequiter operentur, proponantur & præmia, si egregiis Patrem obsequiis venerentur, & aliunde petit, vt proponantur supplicia quæ necessaria sunt, ne filius excidat à tali statu, sicut petit ex natura rei hæreditatem paternam. Quis credat non exigi motiua, sine quibus homines maximam occasionem arriperent spernendi tantum honorem, & quæ maxime impellunt ad hæreditatem consequendam. Præterea id ipsum meritum, & persona vt eliciens opus dignum vita æterna, postulat ipsam consecutionem beatitudinis, si homo in gratia decedat. Creaturæ namque ex natura rei mouentur ad acquirendum finem; sed finis talis virtutis est futura beatitudo: ergo ex natura rei mouentur ad hanc fœlicitatem.

6. Dico secundò actus Beatorum laudabiles in genere moris minime poscunt præmium essentiale beatitudinis; sed potius esset contra connaturalem exigentiam ordinis supernaturalis, si posset Beatus per merita augere suam beatitudinem essentialem. Ratio est, quia status beatitudinis natura sua est incapax imperfectionis moralis; non autem esset illius incapax physice loquendo si posset mereri beatitudinis augmentum; quoniam pariter posset illud augmentum non mereri, & ille defectus consequendi perfectiori illo modo finem imputabilis operanti esset moralis imperfectio: ille namque dicitur perfectus, qui pro tunc possidet finem vltimum omnimodo sibi possibili. Probatur secundo; quoniam connaturalis exigentia præmij solum est vt homo assequatur suum finem,& vt in illo adepto quiescat, & visio beata de se est æterna, & ideo non deberet hæc destrui, vt alia clarior succederet;neque per intensionem gradualem cognitio minus clara, redditur clarior, sed semper eodem modo repræsentat suum obiectum. Ideoque visio beata dicitur terminus,quia per consecutionem illius cessat vis merendi ex natura meritorum.

[illegible] Ia[illegible] da[illegible] 3 [illegible] toru[illegible] à [illegible] nec ex natura rei accipere possunt præmium gratiæ & gloriæ essentialis.

7. Dico tertiò, alia præmia præter gratiam & gloriam quam sibi adquirit merens non debentur ex natura rei operibus iustorum. Probatur assertum, quoniam actibus Christi Domini non debebatur ex natura rei redemptiò hominum; alias cuilibet actus Christi deberetur, & vnicum meritum Christi independenter à morte ipsius exigeret redemptionem hominum. Neque est cur illa merita Christi postularent ex natura rei quoad sufficientiam hominum salutem, non vero quoad efficaciam, aut de facto alia perplura præmia non obtinuerit: Deus namque nihil gessit contra exigentias rerum in negandis præmiis quæ condigne promerebantur merita Christi. Quo fit vt non rectè Gamachæus ad hanc q. 19.§. *Certissima igitur* statuat meritis Christi ex natura rei deberi præmium, quod de meritis puri hominis immeritò negauerat 1. 2. ad q. 114. Specialisque est ratio ad negandam illam exigentiam ex natura rei in meritis Christi;quia in exhibendis præmiis deberet procedi in infinitũ.Tamen ex natura rei promeruit Christus gloriam corporis,& resurrectionem; quia denegata est illi gloria corporis, & vita immortalis, quæ illi debita erat ex natura rei, quoniam quod ex natura rei erat debitum, & denegatur vt titulo meriti compareret,debetur meritis ex connaturali exigentia meritorum facta illa suppositione. Quod vero merita puri hominis iusti ex natura rei non exigant aliud præmium præter gratiam, & gloriam ipsius merentis inde probatur; quoniam

Alia præmia præter gratiam & gloriam propriam, quæ iustis conferuntur, alia ex natura rei debita non sunt.

Meritis tamen Christi D gloria corporis ex natura rei debebatur, quæ miraculosè fuerat ablata.

quoniam illa merita dignificantur à propria ſanctitate ipſius merentis, quæ ſanctitas ex natura ſua non exigit niſi propriam gloriam ipſius iuſti, ac proinde ex natura ſua non ordinat cum exigentia connaturali merita iuſtorum ad augendam gloriam, niſi ſolam ipſius iuſti. Et cum ſit filiatio non ordinat ex natura rei merita, niſi ad præmium, quod ſe habere poſcit per modum hæreditatis. Alia vero præmia poſſunt obtineri ex vi pacti, non autem ex connaturali meritorum exigentia. Quemadmodum ſi operarius abſque pacto laboret in vinea aliena nihil ei debetur, licet labor ille ſufficientiam habeat vt accedente pacto dignus ſit illa mercede ſeruata etiam proportione arithmetica.

8. At vero ſupernaturalia opera puri hominis iuſti etiam præſcindendo à pacto habet vim obligandi ex natura rei vt conferatur iuſtis augmentum gratiæ & gloriæ; quia illa merita ex natura ſua ſunt medium ad conſequendum finem vltimum naturæ rationalis, ac proinde ex natura ſua petunt, id cui debetur beatitudo, nimirum habitualem gratiam, cui beatitudo debita eſt ſub conditione quod homo decedat cum gratia; quia ex natura rei petunt id cui debetur finis vltimus. Merita filiorum Dei, quæ de ſe proportionem habent cum hæreditate, ex natura ſua exigunt illam per modum præmij. Alia vero præmia, quæ neque ſunt hæreditas filiorum, neque hæreditatem exigunt non eſt vnde debeantur ex natura rei. Quare neceſſarium eſt pactū vt neceſſario inferant præmium condigne.

9. Neque recta vniuerſi gubernatio exigit connaturaliter vt alia præmia dentur hominibus, quia rationalis Reſpublica abſque aliis præmiis recte gubernari poteſt, & habet cauſas, quæ ad virtutem impellant, nimirum acquiſitionem vltimi finis per modum præmij, in cuius finis acquiſitionem creaturæ ex natura rei mouentur, aut amiſſionem vltimi finis, & ſummi boni, æternumque cruciatum. Petitque ſupernaturalis ordo hoc genus præmij & ſupplicij, & naturalis ordo vniuerſi ſolummodo indeterminate petit vt determinentur præmia, & ſupplicia, ſine quibus Reſpublica rationalis nequit recte gubernari.

10. Ex his patet reſponſio ad obiectionem initio ſectionis propoſitam, Aſſignaui namque rationem cur Beatis non poſſit deberi ex natura rei præmiu nouæ gratiæ habitualis, & gloriæ; aliud vero præmiū nullatenus debetur ex natura rei. Et ideo Beati non merentur de facto quoad efficaciam præmia aliqua accidentalia, quia ex vna parte illa præmia non ſunt ex natura rei debita, & ex alia oportebat vt in hoc eſſemus ſimiles Chriſto Domino, qui nihil modo meretur, quoniam Deus omne meritum illius, voluit paſſione conſummari. Sicut enim non potuit nos redimere, neque promereri noſtram ſalutem niſi eligendo vitam paſſibilem & pro nobis mori, ita poſt mortem & fruens vita immortali non poteſt quidquam mereri. Hoc ſignificant verba Chriſti apud Ioan cap. 9. *Me oportet operari opera eius, qui miſit me, donec dies eſt: Venit nox, quando nemo poteſt operari.* In quibus verbis oſtenditur Chriſtum conſummaſſe negocium merendi non ſolum ſibi, ſed aliis ante mortem. Loquiturque ibi Chriſtus non ſolum de ſe ipſo, ſed de aliis, ac proinde ſicuti negat ſe aliquid mereri poſt mortem vniuerſaliter etiam negat de omnibus.

11. Veriſſimile etiam eſt meritis Chriſti ex ſuppoſitione aliqua deberi præmium ex natura rei, illud nimirum ſolummodo præmium quod propter illius meritum aliquando confertur: nam Chriſto Domino denegatum eſt impaſſibilitatis donum ex natura rei debitum, & immortalis vita, vt per mortem ſuam omnia hæc præmia conſequeretur, ac proinde facta ſuppoſitione illa carentiæ vitæ immortalis debitæ ex natura rei Chriſto Domino, & oblationis propriæ vitæ pro adquirendis illis præmiis, videtur iuxta naturæ leges deberi Chriſto illa præmia: Nam quemadmodum gloria corporis Chriſti ex natura rei debebatur meritis ipſius, quia ipſa erat independenter à meritis debita ex rerum exigentia connaturali, ita quia vltro obtulit vitam ſuam, quæ ex natura rei eſſe debuit immortalis, vt per mortem ſuam tot præmia acquireret videtur conſonum exigentiæ ordinis ſupernaturalis, & vnionis hypoſtaticæ, vt facta illa ſuppoſitione dentur illi præmia illa ob quorum aſſecutionem vitam propriam amiſit.



DISPVT. LXXX.

An Chriſtus per dilectionem Dei ortam ex viſione beatifica, vel aliam ſaltem ipſius Dei dilectionem, meruerit?



DVPLEX, vel etiam triplex quæſtio ſub hoc titulo moueri poteſt. Prima ſit an Chriſtus meruerit per amorem ortum ex viſione beatifica, etiam qua terminatur ad Deum. Secunda, an ſaltem per illum actum mereri potuit, quatenus terminabatur ad proximum, quia ſimul cum obiecto beatifico repræſentatæ fuerunt per viſionem variæ creaturæ rationales. Tertia an Chriſtus potueri mereri per actum dilectionis Dei ortum ex ſcientia infuſa, aut naturali.

SECT. I.

Qui, & quibus fundamentis negauerint dilectionem Dei ortam ex viſione beatifica fuiſſe meritoriam in Chriſto.

CHriſtum non meruiſſe per dilectionem Dei deriuatam ex ſcientia beata tenent frequenter plures Theologi, quos citat & ſequitur Pater Vaſquez diſputatio. 74. capite 2. cui cum aliis adhæſit Becanus capite 14. quæſtione 3. Citatur pro eadem ſententia Pater Valentia tom. 4. diſputatio. 1. quæſtion. 19. punctum 2. qui etiam alteri ſententiæ fauet: concedit namque Dei amorem ortum ex viſione terminari neceſſario ad Deum, & ad bona eius intrinſeca; ſecus ad bona ipſius extrinſeca, quæ cum ad Deum ordinentur per illum amorem, etiam Deus ipſe libere amabitur. Pro eodem placito adducitur Soarius diſputatio. 39. ſect. 2. qui pariter affirmat eſſe probabile amorem Dei meritorium, qui conſequebatur ſcientiam infuſam, potuiſſe exerceri ex vi ſolius ſcientiæ beatæ ſimul cum amore neceſſario ſub ratione tamen aliqua, & modo minus perfecto. 1.

Qui

2. Primum fundamentum. Qui diffitentur amorem ortum ex visione beatifica posse quidquam mereri, mouentur quoniam amor Dei in Christo vel aliis Beatis non gaudet libertate; Ergo non est meritorius. Antecedens probatur; nam visio Dei necessitat Beatum ad exercitium huius amoris. Hæc enim est vis infinitæ bonitatis clare cognitæ, & ideo Deus necessario diligit se. Etenim si cognitio Dei in via talis esse solet in aliquo viro perfectissimo, quamuis abstractus sit, vt durante tali cognitione vix se possit cohibere, quin Deum amet totis viribus, quid mirum si infinita illa bonitas clare cognita necessitet videntem vt Deum diligat.

3. An visio beata necessitet beatum vt amet Deo bona extrinseca. Si propter hæc dixeris cum Scoto in 3. dist. 18. quæst. vnica §. *In ista quæstione* in fine, Lychero ibidem Rubione q. 1. art. 4. ad 1. dubium, Valentia loco citato, Beatum vi beatificæ visionis solum necessitari ad amandum Deum secundum bona intrinseca; non autem secundum bona extrinseca, & consequenter illum amorem beatificum terminatum ad Deum secundum bona extrinseca esse posse dignum remuneratione: Contra insurgunt aduersarij, quia idem indiuisibilis actus non potest simul esse necessarius, & liber; alioqui quatenus necessarius non posset non esse, & quatenus contingens posset non esse. Huic obiectioni respondet cum aliis Amicus disp. 26. sect. 1. n. 8 illum actum esse necessarium, & liberum respectu diuersorum nimirum esse necessarium respectu obiecti primarij & liberum respectu obiecti secundarij. Verum licet fortassis hæc responsio in idem recidat cum nostra, non idonee eliditur obiectio sub illis terminis; quoniam neque respectu diuersorum potest idem numero actus simul esse liber & necessarius, si in illo actu, non assignentur formalitates realiter distinctæ; quoniam formalitas libera potest realiter separari à necessaria, & consequenter ab illa realiter differt. Deinde actus ille nequit non etiam esse liber respectu obiecti primarij; nam eadem indiuisibilis formalitas etiam ratione nostra, quæ attingit obiectum secundarium, pariter tendit in obiectum primarium; nam secundarium refertur ad primarium, & Deo ipsi amantur creaturæ. Quare facilius respondetur illum actum esse liberum secundum omnes formalitates identificatas, licet ex vi visionis fuerit quædam vaga necessitas amandi Deũ vel per actum qui solum tenderet ad bona intrinseca Dei, vel per actum alium qui non solum tenderet ad bona Dei intrinseca, sed etiam ad extrinseca, amando Deo ipsi talia bona.

Idem actus nequit esse simul liber & necessarius, etiam respectu diuersorum.

4. Plus in Amico displicet; quod statim adiungit, illum amorem, videlicet secundum nullam rationem, etiam qua fertur ad obiectum secundarium posse cessare, sed necessario fore conseruandum. Quemadmodum licet decretum Dei libere sit positum, nequit postquam semel extitit aliquando non esse. Hoc nullo veritatis colore asseritur, quia nulla potest assignari necessitas illius permanentiæ necessariæ: non enim durat ille amor per se ipsum necessario, sed postquam semel extitit posset miraculose à Deo destrui, vel destructa pariter visione beatifica, vel solum negando concursum ad conseruationem amoris illius; igitur necessitas illum conseruandi, & non eliciendi alium amorem loco huius non posset prouenire nisi ratione visionis; quæ ex vi modi repræsentandi bonitatem diuinam impellit ad amandum Deo ipsi tanta bona extrinseca: hæc autem ratio æque procedit in prima productione illius amoris, & in conseruatione illius, ac proinde si visio non necessitat ad primam productionem illius amoris, non est vnde ille amor conseruetur necessario. Ideoque iuxta illam sententiam potius dicendum est posse Beatum ab vno Dei amore in alium transire.

5. Secundum. Secundo impugnari solet libertas illius amoris orti ex visione beatifica: quoniam habitus charitatis posita visione Dei intuitiua operatur necessario secundum omnem suam actiuitatem; quoniam operatur vt causa naturalis, quæ non sub est in operando libertati agentis; non enim minus charitas in Patria, quam lumen gloriæ necessario operatur. Sed neque hæc ratio efficax est; responderi potest namque charitatem in Patria operari necessario hunc vel illum amorem, non vero determinare illum qui fertur ad creaturas, & amet Deo bona extrinseca. Neque eadem est ratio de habitu luminis gloriæ: quia hic nullo modo pendet à voluntate Beati, sed efficit actum intellectus, qui non est formaliter liber, & causat illum independenter à quouis imperio voluntatis.

6. Tertium. Tertio contra libertatem illius amoris obiicitur. Beatus vi visionis beatificę necessario amat quod est maius beneplacitum Dei, cum per se satis absurdum videatur, & contra perfectionem visionis beatificæ si Beatus possit discordare à maiori Dei beneplacito. At maius Dei beneplacitum est amare simul cum Deo creaturas visas in Deo, quam illas non amare; nam visio indicat Beato creaturas esse amandas propter Deum: Ergo Beatus nequit non amare creaturas propter Deum. Respondetur ex dictis in præcedenti controuersia Beatum non habere physicam necessitatem, non discrepandi à maiori Dei beneplacito, quia videt Deum specialiter complacere in opere vt libero, ac proinde relinquitur potestas non eliciendi actum magis Deo placentem. Et alter amor Dei incompossibilis cum hoc tendente ad illa bona extrinseca repræsentatur vt bonus præbensque maiorem locum vt per alium actum amentur Deo illa extrinseca bona.

7. Aliorũ fundamentum. Alij aiunt parari Beato concursum ad duos actus valde diuersos, quorum alter tendat tantummodo in Deum, alter vero in ipsum simul cum creaturis, quæ amantur tanquam obiectum secundarium. Cæterum hanc responsionem refutat Petrus Hurtado disp. 63. §. 15. quia Beatus videns Deum, & creaturas necessario amat vtrumque; quoniam lege perfectæ amicitiæ tenetur Beatus gaudere de occasionibus, quæ illi possunt occurrere placendi Deo, & acquiescendi diuinis consiliis. Verum contra Hurtadium infra dicemus plura, & ex nuper positis eliditur obiectum; quoniam Beatus non necessitatur physicè ad eliciendum actum magis Deo placentem.

8. Examinatur. Difficilius contra hanc opinandi viã obiici potest, quia inde fieret actum amoris Dei, quo se ipsum diligit vi visionis beatificæ esse liberum, & laudabilem in genere moris: quia antecederet ad amorem per ipsam visionem beatificam repræsentantur Deo ipsi creaturæ: Ergo potest illas amare sibi, & non amare, quia illis non indiget, igitur si se determinet ad illas amandas, libere ipsas amat propter se ipsum, & amor quo se ipsum amat erit liber. Respondent ex Iunioribus nonnulli Deum antequam diligat creaturas habere amorem sui necessarium omnino; quia vt sit actus liber in Deo debet intelligi aliqua mutatio physica in obiecto dilecto: nam actus liber Dei constituitur inadæquate per obiectum, quod possit non esse. Hæc tamen responsio procedit ex nimis falsa sententia circa constitutiuum actus liberi Dei, & apertam habet instantiam in scientia media, quæ potuit non esse in Deo, quamuis nihil ad extra produceretur.

9. Respondent secundo Deum necessario diligere creaturas possibiles, & ideo amorem Dei quo amat ipsas propter Deum ipsum esse necessarium, & consequenter amorem Dei erga se ipsum ortum ex visione beatifica non esse liberum. Hæc etiam responsio in multis delinquit. Primo quia verius est Deum non necessario, sed libere diligere creaturas possibiles. Et quamuis non posset non illas amare aliquo inefficaci amore, posset esse indifferens vt amaret illas per amorem magis, aut minus inclinantem in existentiam ipsarum, in existentiam harum creaturarum potius, quam illarum. Et quamuis Deus necessario deberet amare creaturas possibiles posset esse indifferens ad illas amandum per actum inefficacem, vel efficacem.

10. Inferunt præterea absurdum; quoniam si Deus libere se ipsum amaret; quin haberet actum necessarium, productio Spiritus-sancti esset libera: nam sicut amor Dei productiuus *vt quo* Spiritus-sancti esset in singulari contingens ad esse, & non esse, ita similiter terminus, qui per illam volitionem producitur, tanquam per principium *quo*, erit contingens ad esse non esse. Etiam hæc responsio deficit. Tum quia non affert causam, & rationem à priori cur Deus erga se ipsum non habeat amorem liberum ratione indifferentiæ ad amandum vel solum modo bona intrinseca Deo vel hæc pariter cum bonis extrinsecis. Tum etiam quia amor non est principium *quo* productiuum Spiritus Sancti, quãuis sit principium se communicans quasi actiue, vt dixi in tractatu de Trinitate. Inconsequenterque aduersarij docent Verbum diuinum procedere ex cognitione possibilium, licet Deus ex se non sit essentialiter connexus iuxta ipsorum placitum cum possibilitate creaturarum, ac proinde licet in Deo per locum intrinsecum non esset scientia possibilium, ex qua de facto procedit esse idem numero Verbum. Tum denique, quia Deus non posset suspendere omnem amorem sui, satisque perciperetur, nisi aliunde quidquam obesset, eundem numero terminum exigere prouenire ab hoc vel illo principio indeterminate sumpto. Quemadmodum hic numero determinatus ignis petit produci non ab hoc determinato igne, sed ab hoc, vel ab alio.

11. Tertio respondent Nuperi Deum non posse non diligere se per actum omnino necessarium, quia diuina voluntas est omnino necessaria Deo; quemadmodum voluntas hominis, aut Angeli est necessaria homini vel Angelo. At diuina voluntas non est potentia etiam ratione nostra respectu alicuius diuini amoris, neque actus primus amandi ratione nostra, quin potius est ipsemet actualis amor necessarius virtualiter indistinctus à diuina natura; Igitur Deus omnino necessario diligit se ipsum. Vbique etiam ostendit hoc fundamentum. Tum quia in Deo datur actus primus volendi ratione nostra. Tum quia volitio diuina nequit non distingui virtualiter à diuina natura, vt suppono ex tractatu de voluntate Dei. Petuntque aduersarij principium, dum recurrunt ad hanc indistinctionem virtualem, quoniam argumentum eo ibat, vt ostenderet reperiri illam distinctionem virtualem inter naturam Dei, & amorem sui, quia ille amor est liber quoad exercitium huius actus potius quam alterius, & ipsi non negant amorem liberum distingui virtualiter à prædicatis necessariis. Eaque propter aliunde probandum esset illum amorem non esse liberum.

12. Solutionem præcedentis obiectionis offeram postea, cum propriam proferam opinionem. Modo nouam aliam difficultatem adiungo contra illud placitum; quia si ille actus amoris Dei ortus ex beatifica visione esset liber, quia terminatur pariter ad bona extrinseca Dei, voluntas creata esset de se indifferens ad eliciendũ vnum è duobus actibus amoris Dei, videlicet vel actum terminatum ad sola bona intrinseca Deo, vel actum terminatum etiam ad bona Dei extrinseca amando illa Deo ipsi. At hæc indifferentia videtur imperceptibilis nimirum ad eliciendum solum vnum è duobus illis actibus: quoniam vnus actus non est vnde habeat incompossibilitatem cum alio. Quod si non datur illa indifferentia, ita vt libertas exerceri posset per quemcumque illorum actuum, non posset non esse omnino necessarius ille actus, quo solum amarentur bona intrinseca Deo, ac proinde solum esset indifferentia ad amandum Deo bona extrinseca, vel omittendum talem amorem, quæ omissio illius amoris non deberet esse absque actu, qui esset illius causa; suppono namque esse impossibilem puram omissionem liberam: aliunde vero non percipitur, qui actus esset ille incompossibilis cum illo amore Dei amante Deo ipsi bona extrinseca: debebat namque apprehendi vt conueniens, & honestum non amare Deo ipsi bona extrinseca illius.

Attingit hæc obiectio dubium illud, an ex suppositione quod Beatus libere amet Deo bona extrinseca ipsius Dei per actum ortum ex visione beatifica constituendus sit in beato duplex Dei amor, alter necessarius, qui terminetur ad bona Dei intrinseca, & alter liber qui feratur in extrinseca bona? Pars affirmans videtur vera, quoniam voluntas est expedita ad habendum actum illum, qui solum terminetur ad bona intrinseca Dei: at hic actus nequit esse liber: quia non habet vnde sit incompossibilis cum alio actu amante Deo ipsi bona extrinseca illius; & c. proinde non habet titulum ob quem possit suspendi. Tum etiam quia si cognitio habet vim necessitandi ad amorem alicuius obiecti, non debet illa necessitas exerceri per actum liberum terminatum pariter ad aliud obiectum: alioqui actus amoris Dei ortus ex visione beata esset liber independenter ab eo quod Deo ipsi amarentur bona extrinseca ipsius: nam posset simul amari aliqua creatura propter se ipsam per illum actum. Ratio à priori videtur esse, quia eo ipso quod sit ex vi cognitionis necessitas ad amandum aliquod obiectum, licet pariter adsit cognitio indifferenter proponens aliud obiectum debet voluntas esse proxime expedita ad amandum obiectum, quod ex vi repræsentationis ipsius non potest non amari, quamuis actu non ametur obiectum illud, quod indifferenter proponitur: Sed non potest voluntas esse expedita proxime ad eliciendum talem actum, quin actu illum eliciat, quia non est ille actus incompossibilis cum alio amante obiectum indifferenter propositum. 13.

Constituendus ne sit in Beato duplex amor alter necessarius, qui feratur in bona intrinseca Deo, alter liber, qui tendat in bona extrinseca.

Aliunde opposita sententia videtur probabilis, quoniam potest obiectum repræsentari vt necessario amandum per hunc, vel illum actum cum indifferentia ad electionem huius actus præ illo. Quare ex vi modi repræsentandi ipsius cognitionis vnus actus erit incompossibilis cum alio, quia non repræsentantur duo illi actus, vt simul eligibiles, quia vterque eodem modo deberet ferri in bona intrinseca Dei, & nequit voluntas simul habere duos actus eum eodem modo tendendi circa idem obiectum, & qua parte cognitio perfecta necessitat ad amorem exhaurit omnem amabilitatem circa illud obiectum ex vi illius cognitionis, & cum illo modo tendendi. Hæc plenius postea examinanda sunt. 14.

SECT.

Sect. II.

Amor Dei ortus ex visione beatifica nequit esse meritorius ob indifferentiam ad eliciendum hunc numero actum, vel alium æquiualentem.

1. DOcuit noster Meratius disp. 43. sect. 4. amorem beatificum posse dupliciter considerari, nimirum aut vage prout est hic, vel ille numero amor, aut determinate, prout est potius hic numero, quam alius, & affirmat priori modo esse necessarium amorem beatificum, posteriori vero modo non ita; quia liberum est Beato eligere potius hunc, quam illum numero amorem, & idço potest amor Dei procedens à visione beata esse meritorius, quia sufficit illa libertas ad actus omnino æquales, nimirum ad eligendum vnum è duobus actibus æqualibus cum necessitate eligendi vnum ex illis, vt in exercitio illius libertatis sit moralis laudabilitas, & meritum. Hac via conciliant plures Christi meritum in acceptatione mortis cum præcepto sibi à Patre imposito de subeunda nece in redemptionem humani generis, vt late dixi in præcedenti controuersia, quia scilicet Christus erat indifferens ad eliciendum hunc actum acceptantem, vel alium omnino æquiualentem circa idem obiectum.

2. *Ratio cur libertas ad actus omnino æquales non sufficiat ad meritum.* Contra hanc sententiam, qua parte docet illam necessitatem ad vnum è duobus actibus æquiualentibus non officere laudabilitati morali, & merito pluribus disputaui loco citato quæ semper mihi visa est inintelligibilis. Ratio est quia quid est moraliter æstimabile, in quolibet actu est æstimabile: non enim est æstimabile quod eliciatur potius actus iste quam ille, quia in electione huius præ illo nulla potest æstimabilitas considerari, vt per se est manifestum: Ergo æstimabilitas solum est in elicientia alicuius ex illis, nimirum huius vel illius: At elicientia alicuius, huius vel illius vage est necessaria: Ergo illa electio per quam eligitur hic actus, potius, quam alter æquiualens, non est meritoria. Quia sicut per actum necessarium nihil meremur, quia non potest laudari electio vbi nulla est libertas, ita neque per actum illum necessarium inæquiualenti quidquam mereri possumus, quia nequit laudari electio.

3. *Ratio à priori cur ad meritum requiratur libertas.* Hæc est ratio à priori cur ad meritum requiratur libertas; præmium confertur propter laudabilem electionem obiecti, quatenus potuit eligi obiectum minus bonum relicto meliori, vel quatenus potuit eligi actus minus bonus, aut malus, prætermisso meliori: At stante necessitate ad vnum è duobus actibus æqualibus circa obiecta omnino æqualia nulla potest esse laudabilitas electionis; si enim non potest homo laudabiliter præponere vnum alteri, non est in quo laudetur eius electio; sonat namque electio affectum præponentem vnum alteri Hæc laudabilitas electionis significatur illis verbis, *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit*, operari minus bene & non est operatus, eligere obiectum minus bonum, & non ipsum elegit. Estque manifestum hoc genus laudabilitatis non habere locum, quoties est antecedens necessitas ad vnum è duobus actibus æqualibus. Neque ob aliam causam desideratur libertas ad meritum, aut laudabilitas peculiaris, quæ non reperitur in actu necessario: At libertas illa, quæ secum componit necessitatem ad vnum è duobus actibus æqualibus, perinde se habet in ordine ad laudabilitatem moralem, & meritum, ac si non esset libertas, quia non magis confert ad laudabilitatem electionis, quam alia prædicata physica, quæ omnino independenter à libertate peculiarem habent æstimabilitatem.

Putarunt Gabriel in 3. dist. 18. quæst. vnica art. 2. conclus. 2. & art. 3. dub. 1. Almaynus quæst. 1. annotat. 5. qui pro eadem sententia refert Ochamum, illum amorem Dei esse meritorium, quamuis voluntas in ordine ad illum careat libertate contradictionis, nempe, vt possit amare, & non amare, Hanc sententiam omnino improbabilem non possunt hi authores refellere firmo aliquo fundamento, quia non est cur ad meritum requiratur libertas, nisi homo possit laudari, eo quod rectam habuit electionem, cum possit minus bene, aut etiam male eligere: alia enim laudabilitas à libertate proueniens, impertinens omnino est ad conceptum meriri: nam ideo illa necessitas ad vnum è duobus actibus æqualibus minuit meritum, quia minuit æstimabilitatem electionis: Atqui omnino tollit laudabilitatem electionis, vt probatum est; Ergo impedit omnino rationem meriti. 4.

Ideo stante necessitate ad actus æquales circa obiecta turpia nequit esse demeritum, quoniam libertas illa nequit fundare dignitatem reprehensionis vituperij, & supplicij, vt suppono tanquam omnino certum, non enim potest homo iuste reprehendi, quando habet legitimam causam excusationis, qualis esset omnimoda necessitas efficiendi hoc, vel illud malum æquale: Ergo neque necessitas ad vnum è duobus actibus æqualibus potest fundare dignitatem laudis moralis; quia hæc dignitas laudis in genere moris correspondet dignitati reprehensionis repertæ in actibus malis. 5.

Obiiciunt aduersarij, Deus est laudabilis in genere moris, licet sit necessitatus ad actus æquiualentes, quorum quilibet est summe laudabilis in genere moris: Ergo etiam in creatis necessitas ad vnum è duobus actibus omnino æqualibus non officiet laudabilitati morali, & merito si sit libertas ad eligendum hunc vel illũ actum. Neque satis erit si respondeas Deum esse laudabilem in genere moris nõ obstante necessitate illa ad actus omnino æquales, quia eligit obiectum bonum cum potestate eligendi aliud minus bonum: Contra namque obiiciunt obiecta dici bona propter actus bonos quos causant: Ergo si non possunt respectu Dei terminare nisi actus æquales, Deus non erit laudabilis in genere moris, si semel necessitas ad actus æquales in creaturis impedit laudabilitatem moralem. In hac obiectione exaggeranda multum temporis insumunt, qui docent etiam in creatis libertatem ad actus omnino æquales, sufficientem esse ad meritum, & in eius enodationem variæ responsiones circumferuntur, quæ non videntur solidæ. 6. *Obiectio.*

Sæpe ipse respondi libertatem ad solos actus æquales simpliciter sufficere ad laudem, & meritum, quando reperitur ex parte actus aliquis excessus saltem extensiuus in genere moris, & reliqua sint paria, licet per ordinem ad illa, quæ paria sunt possit actus eleuari ad summam honestatem moralem. Ratio est quia quilibet excessus tenens se ex parte actus, licet ratione infinitatis actus reliqua debeant considerari paria, sufficit ad moralem laudabilitatem, licet simpliciter, & absolutè non sint obiecta inæqualia. Etenim si diligas per vnum actum Deum, & creaturas, laudabilior eris, quàm si solum Deum diligeres, licet creaturæ simul cum Deo non sint quid absolute melius solo Deo. Fundamentum est, quia qua parte amatur creatura simul cum Deo intelligitur ex 7. *Qualiter libertas ad actus æquales quandoque sufficere possit ad meritum.*

ex parte obiecti aliquis extensiuus excessus, & secundum quid, & reliqua sunt paria, seu potius omnino eadem, licet ob infinitudinem obiecti attacti per vtrumque actum, absolute obiectum vtriusque actus sit æquale.

8. Quo pacto cum necessitate Dei ad actus liberos æquales, componatur laudabilitas eorum.

Cuius etiam ratio est, quia actus ille amans simul Deum, & creaturas veluti æquiualet duobus actibus; quorum vnus solum Deum diligeret, & alter solam creaturam, & ideo est melior quam si solummodo attingeret vnicum obiectum. Quo eodem pacto actus Dei qui fertur in obiectum melius, quasi æquiualet in genere moris duobus actibus qui ferantur in duplex obiectum, quorum quodlibet sit duplo minus bonum. Quo fit vt Deus sit necessitatus vt per suos actus liberos sit simpliciter, & intensiue summe laudabilis, non tamen habet necessitatem summæ laudabilitatis extensiuæ: siue ad plures titulos laudis, & veluti plures actus; in quorum quolibet summa etiam esset laudabilitas intensiua. Sic etiam licet Beatus sit necessitatus ad diligendum Deum vnico actu, esset procul dubio laudabilis, si duplici, actu Deum diligeret; quoniam, vt supponitur, secundus actus potuit non esse. Haud aliter si Christus intelligatur necessitatus ad eliciendum vnum ex infinitis actibus inæqualibus quin designari possit vltimus, erit laudabilis eo quod eligat actum de se meliorem, cum posset eligere alium minus bonum. Quod videtur per se notum independenter ab illa quæstione de insufficientia laudabilitatis cum sola libertate ad actus æquales. Ergo Deus etiam erit laudabilis moraliter licet sit necessitatus in genere ad habendum actum infinite laudabilem, quia sicut necessitas in genere ad habēdum actum summe meritorium non impedit rationem meriti, ita neque necessitas in genere ad habendum actum summe laudabilem in genere moris impedit laudabilitatem moralem; quia non est necessitas ad habendum actum cum tot titulis laudis, & plures tituli laudabilitatis in genere moris quasi æquiualent pluribus actibus.

9. Neque in nostro casu Deus est formaliter laudabilis propter libertatem ad æqualia, sed propter libertatem ad aliquam inæqualitatem actus extensiue magis laudabilis. Semel autem præconcepta hac laudabilitate poterit optime prouenire laudabilitas summa ab infinitate actus, quatenus illud fundamentum laudabilitatis eleuatur ad summam laudabilitatem. Sicut postquam intelligitur fundamentum aliquod meriti potest eleuari illud ad maius meritum propter rationem aliquam, in qua nulla appareat libertas, vt patet in Christo Domino, cuius personalitas eleuat opera, vt sint infinite meritoria: quoniam æstimabilitas operis quatenus moraliter est laudabilis, licet libertatem ad illam laudabilitatem desideret, potest crescere ex prædicatis physicis, ad quæ habenda, vel omittenda non sit libertas. Aliqua namque per se ordinantur ad augendum valorem operis, vt supernaturalitas, sanctitas finita, vel infinita personæ, necnon infinitas ipsius actus. Quare forma non solum dignificat opus, quando se tenet ex parte personæ, prout condistinguitur ab actu, sed etiam quando se habet ex parte actus, licet intelligatur necessitas ad aliqua prædicata æqualia. Etenim si quis esset necessitatus ad vnum è duobus actibus supernaturalibus, & obiecta inæqualia, plus merebitur dum eligit obiectum melius, quam alter necessitatus ad vnum è duobus actibus naturalibus circa illamet obiecta, & eligens obiectum melius. In quo casu prædicatum supernaturalitatis repertum in illo primo actu dignificat ipsum: non enim dignificatur illud opus solummodo à differentia supernaturalitatis, & excessus istius supernaturalitatis præ alia, sed etiam ab ipsomet conceptu supernaturalitatis. Hæc fusius ostendi in priori tract. de Incarnat. Controuersia 1.

His prætermissis non deerit aliud caput reiiciendi prædictam cogitationem. Quoniam si Beatus esset indifferens ad diligendum Deum hoc amore, vel alio numero distincto, vt sic Dei amor elicitus à Beato esset laudabilis in genere moris, etiam Deus esset indifferens vt se amaret hoc amore, vel alio virtualiter numero distincto, vt sic amor Dei erga se ipsum esset laudabilis moraliter. Quod si hæc admittas, rursus fiet Deum esse proxime expeditum ad eligendum inter infinitos actus æquales amoris erga se ipsum, & electo hoc amore omitteret alios infinitos æquales eiusdem prorsus rationis, quod ægre percipitur: nam Deus potius omnibus illis actibus, si essent possibiles necessario amaret se ipsum vt sic summe se amaret. Est etiam in Beatis difficilis illa multiplicatio actuum eiusdem rationis cum eodem modo tendendi in obiectum cum potestate eligendi inter ipsos, non vero coniungendi vtrumque simul: quia non est de se vnus actus incompossibilis cum alio & capax est voluntas habendi simul duos amores: nam alter qui sit multo beatior eliciet amorem æquiualentem illis duobus actibus. Quod clarius cernitur si in illo amore admittimus intensionem gradualem: nam in vno Beato erit amor adeo intensus, vt æquiualeat pluribus actibus amoris Dei repertis in aliis Beatis. Necessitatque visio Beatifica vt ametur Deus omni modo possibili ipsi Beato: alioqui posset ipse Beatus intense, vel remisse Deum diligere, quod minime est admittendum, quia sicut visio Dei propter excellentiam obiecti clare cogniti necessitat Beatum vt Deum diligat, quin possit amorem suspendere, ita necessitat eundem Beatum, vt omni conatu sibi possibili Deum diligat, vt postea fusius dicam. 10. Alia conclusionis probatio.

Et quamuis admitteremus illam necessitatem ad vnum è duobus actibus æqualibus esse sufficientem ad laudabilitatem, & meritum, adhuc illa laudabilitas esset exigua & meritum deberet esse valde exiguum propter necessitatem ad eliciendum vnum ex illis duobus actibus: nam certum est illam necessitatem aliqualiter diminuere meritum, quia valde minuit libertatem. Etenim actus qui fit cum libertate non solum contradictionis, sed etiam contrarietatis est cæteris paribus magis meritorius, & qui fit cum potestate peccandi, quam si fieret sine illa, & ideo laudatur homo quia, cum posset transgredi, non est transgressus, facere mala, non fecit; Ergo qui operatur bene, etiam si desit potentia peccandi, cum potestate operandi minus bene magis meretur, cæteris non imparibus, quam si careret tali potentia operandi minus bene. Quod si ex necessitate illa eliciendi vnum è duobus actibus æqualibus minuitur, adeo extenuabitur vt vix inueniri possit aliquod vestigium meriti; nam qui præstat Deo obsequium cum potestate illum offendendi ideo cæteris paribus plus meretur, quia plus offert quasi de suo, cum pluribus titulis potuerit æstimabilitatem illius operis impedire. At in casu nostro vix reperitur aliquis titulus etiam exiguus ratione cuius potuerit æstimabilitatem illius operis impedire; quoniam nec essiras efficiendi hoc opus, seu aliud non minus æstimabile, præstat, vt homo ille non potuerit absolute impedire æstimabilitatem illius operis, nisi ad summum secundum quid, quatenus potuit impedire ne existeret hoc opus in indiuiduo. 11.

Sect.

SECT. III.

Beatus non est liber ad omittendam intensionem aliquam amoris erga Deum.

1. Existimabit quis dilectionem Dei ortam ex visione beatifica Christi fuisse meritoriam, quoniam visio beata etiam Christi non necessitat physice ipsum, vt ex toto conatu, quem præstare potest Deum diligat, quamuis physicè necessitet vt nimis intensè Deus diligatur, & moraliter determinet vt toto conatu ametur. Etenim sicut non necessitantur Beati physicè vt omnibus quærant maius Dei beneplacitum, quia sic eueiteretur honestas moralis actionum, in qua Deus maxime complacet, ita nec physicè necessitantur, vt omni conatu, quo possunt, Deum diligant, ne sic omnis laudabilitas moralis illius amoris Dei penitus auferatur.

2. Neque nouum merito id videri debet, quia neque plures inuenies, qui negent, neque deest, qui affirmet. Nam P. Salas tom. 1. in 1. 2. tract. 2. disput. 7. sect. 1. num. 6. in fine inquit: *Et saltem licet visio Dei necessitet ad diligendum, non videtur necessitare ad diligendum totis viribus, & toto conatu.* Et prius dixerat tenendo beatificam dilectionem esse necessariam non facile enodari illud quæsitum quomodo Christus nobis meruerit per dilectionem Dei. Eaque propter iuxta hanc sententiam in amore Dei orto ex visione beatifica Christi consideratur gradus aliquis intensionis ad quem eliciendum non sit physica necessitas, sed tantum moralis. Neque obstat verisimilius esse actus intellectus non gaudere intensione graduali, quia cum quis habet clariorem notitiam de obiecto, quod antea minus clare nouit non intenditur præcedens notitia, quæ cum sit minus clara, semper repræsentat minus clare; non enim per accessum noui gradus potest variari modus tendendi: non, inquam, id obest: nam in actibus voluntatis facilius percipitur gradualis intensio: nam ex maiori, vel minori conatu voluntatis consurgit maior, vel minor appetitio. Tamen quamuis sentiremus amorem esse incapacem intensionis, & maiorem conatum voluntatis non esse nouum gradum additum præcedenti, sed nouum amorem substantialiter diuersum à priori, facile posset quis, si aliunde non obstet, tueri Beatum habere potentiam physicam ad non habendum illum amorem tantæ perfectionis, sed alium substantialiter minus perfectum.

Oppositæ sententiæ fundamenta expenduntur.

3. Confirmari valet hoc placitum, quia perplures fuere qui dixerunt amorem beatificum non esse necessarium quoad exercitium. Docuit id Scotus in 1. dist. 1. quæst. 4. §. Quantum ad tertium articulum, & in 4. dist. 49. quæst. 6. lit. D. §. *contra secundam positionem*, & litera F. §. *Dico ergo.* Cui consonant Lichetus in dicta quæst. 4. fol. 36. colum. 3. & 4. Bargius fol. 61. lit. B. & fol 62. lit. A. & additio ad Scotum §. *Negatiua huius articuli*, Ouandum in 4. distinct. 49. proposit. 14. Angles in quæst. de beatitudine art. 3. difficultate 4. Supplementum Gabrielis ibidem quæst. 2. art. 3. dub. 3. & 4. Iacobus de Viterbio in tractatu de diuinis prædicamentis quæst. antepenultima apud Toletanum in 1. dist. 1. quæst. 6. art. 3. & 4. contra quartam. Qui ibidem art. 1. conclus. 2. consentit casu quo voluntas Beati suæ naturæ relinquatur. Quod etiam docuit Ochamus in 1. distinct. 1. quæst. 6. conclus. 5. lit. T. & in 4. quæst. 14. lit. B. dicto 6. & cum ipso Gabriel in 1. dist. 1. quæst. 6. art. 1. conclus. 4. Pro eadem opinione non pauci allegant S. Thom. de veritate quæst. 22. art. 6. & 12. quæst. 4. art. 2. & quæst. 10. art. 2. necnon 1. part. quæst. 82. art. 1. Quam probabilem putat P. Salas 1. tom. in 1. 2. quæst. 10. tractat. 5. disp. 4. sect. 3. Qui etiam sect. 1. num. 7. ait forte Deum non ex vi visionis sui esse determinatum ad summum, & intensissimum sui amorem, sed quia est perfectio simpliciter sic se amare, & nulla perfectio simpliciter potest Deo deesse.

4. Conclusionis ratio.

Vera nihilominus sententia docet Dei amorem cum omni intensione possibili esse necessarium Beato videnti Deum. Probatur primo, quia Deus se videns necessario se summè diligit: ergo voluntas videntis Deum necessario Deum diligit summo amore sibi possibili. Respondebis primo visionem qua Deus se videt esse simpliciter infinitam, & ideo infinite trahere voluntatem; visio autem creata cum finita sit nequit habere tantam vim trahendi voluntatem. Sed contra est quia sicut visio infinita vim habet trahendi ad amorem infinitum, & summum, ita finita visio vi pollet trahendi ad amorem finitum sibi correspondentem: nam sicut finita visio proportionem habet cum infinito amore, ita finita visio cum amore finito: alioqui neque visio cogeret diligere Deum etiam remissè.

Variæ responsiones præcluduntur.

5. Dico secundo Deum non ex vi visionis necessitari ad se ipsum diligendum summo amore, sed quia summus Dei amor est perfectio simpliciter simplex. Sed contra est quia visio illa vim habet eliciendi, aliquem amorem, quatenus infinita Dei visio est: at non habet vim eliciendi nisi amorem summum: ergo ex propria quidditate illius visionis, qua talis est, oritur necessario infinitus amor Dei. Ratio à priori pro omni casu est, quia cum obiectum sit infinitum bonum per essentiam, & prout est in se quidditatiue, & intuitiue cognoscatur habet vim maximam, & summam in suo genere ad mouendum; ac proinde necessitat Beatum, vt diligat obiectum illud summo amore sibi possibili.

6. Respondebis tertio Deum amando se ipsum inclinari in bonum proprium, quod per se magis mouet quam alienum, & ideo non posse non amare se ipsum summe: At vero creatura non summe inclinatur in bonum diuinum, quia bonum illud non est proprium, sed alienum. Impugnatur nihilominus responsio; quia adhuc bonum alienum, quo maius est, & deprehenditur vt magis diligibile, magis mouet voluntatem: At beatus cognoscit clare, & prout in se est, diuinam bonitatem esse maxime diligibilem: Ergo non potest non illam diligere omnimodo sibi possibili; alioqui posset omnino cessare ab amore. Quod si dicas potuisse Beatum cessare ab amore, etiam posset stante visione beatifica Deum ipsum odio habere, & variis aliis modis Deum ipsum grauiter offendere.

7. Explicatur præterea ratio huius discursus, quoniam voluntas diuina est perfectior quauis voluntate creata, & determinatur ad summè se amandum, quia cum hac determinatione componitur libertas necessaria ad perfectionem voluntatis: Ergo idem dicendum est de voluntate creata: nam quod bonum illud identificetur cum natura ipsius cognoscentis, vel distinguatur, non facit ne in vtroque casu voluntas tendat in obiectum illud perfectissimo modo sibi possibili.

8. Impugnatur secundo, quia saltem deberet necessario à nobis Deus amari amore concupiscentiæ, quia vt sic est bonum nostrum, & nostra beatitudo obiectiua; sed nequit dici amorem concupiscentiæ erga Deum esse beatis necessarium; amorem vero

amicitiæ esse liberum; nam obiectum illud in se cognitum repræsentatur vt amabile potius propter se ipsum, quam propter nos ipsos. Quare si fingatur aliquis casus in quo Deus Beato reuelaret se velle, vt Beatus eligat carere visione in perpetuum, posset Beatus habere voluntarium consensum, & desiderium vt in se diuina voluntas adimpleretur; quia licet propria formalis beatitudo, per quam possidetur Deus ipse sit maximum hominis bonum, non tamen est maximum bonum super omnia diligendum; maiori namque appretiatione diligendus est Deus secundum se, & propter se: At secluso hoc casu amor beatitudinis propriæ est beato necessarius; ergo à fortiori pro omni euentu amor charitatis erit Beato semper necessarius. Licet enim amore concupiscentiæ non solum visionem ipsam, sed Deum ipsum, quatenus bonus est nobis diligamus, tamen amor quo diligitur Deus propter se vincit amorem illum, & Deus ipse repræsentatur Beatis vt maxime diligendus propter se.

9. Confirmatur, vt Beatus cesset ab amore concupiscentiæ possunt esse rationes quæ sufficiant mouere voluntatem vt si Deus reuelaret Beato sibi placere, vt Beatus eligat in perpetuum carere beatitudine; ne autem Deum ipsum in se, & propter se diligat nullæ circunstantiæ efficere possunt; quia si accederet circunstantia præcepti diuini, quo Deus præciperet ne Beatus illum diligeret tali amore, aut circunstantia diuini beneplaciti terminati potius ad alium amorem quam hunc; adhuc in omissione illius amaretur Deus, quia Beatus formaliter intenderet adimplere præceptum, & acquiescere maiori diuino beneplacito. Non tamen posset Deus illi præcipere ne illum amaret, aut ipsi reuelare maius ipsius Dei beneplacitum fore, si omnino cessaret ab amore; quia cum amor prætermittendus esset ob diuinam complacentiam; ille actus per quem determinaretur voluntas ad omittendum amorem Dei, esset amor Dei.

10. Secundo firmatur hæc cogitatio. Vt voluntas omitteret intensionem amoris Dei sibi possibilem debebat sibi proponi ratio aliqua sufficiens ad omittendum: at Beato nequit proponi talis ratio; sicuti nequit sibi proponi causa omnino sufficiens ad prætermittendum amorem Dei. Licet enim plures existimari possent causæ, vt si Beato reuelaretur pro libito ipsius Dei perpetuo priuandum visione, & deputandum cruciatibus æternis; tamen hæc non est causa efficax ad omissionem amoris; quia adhuc repræsentaretur Deus vt summe amabilis: alioqui illa etiam causa sufficeret, vt Beatus posset odio habere Deum, aut aliter illum grauiter offendere. Solumque posset excogitari casus in quo prohibeatur Beato amor ipsius Dei, vel significet Deus Beato sibi gratiorem fore amorem liberum, quam necessarium. Attamen hic casus est chimæricus, quoniam si loquamur de præcepto illud esset inordinatum, & consequenter esset Deo impossibile, & Beatus non teneretur obedire; nam iniusto præcepto cuilibet inferiori licet dissentire. Esset inquam illud præceptum iniustum; quia Beatus semper licite quiescit in suo vltimo fine, quem possidet; & ideo Beatus nihil potest amare quod non amet propter Deum, quia nequit Beatus non habere pro centro Deum. Neque potest Deus reuelare Beato sibi gratius fore, si nullus amor Dei necessario causetur à Beato, quia cum Beatus non possit quiescere per amorem nisi in Deo, qui est vnicus finis vltimus, non potest velle vt Beatus possit pro sua libertate suspendere omnem Dei amorem. Quod si Beatus est impotens suspendere Dei amorem circa bona intrinseca ipsius pariter erit impotens omittere intensionem illius amoris; quia omni modo sibi possibili debet quiescere in illo centro. Eisdemque fundamentis quibus probatur Beatum neque leuiter posse peccare, similiter ostenditur non posse non amare Deum, & simili consecutione infertur non posse remittere amorem sibi possibilem, & non amare Deum omni conatu. Rationem attigit Anselmus in lib. de casu Diaboli cap. 6. *Alij sunt perfecti*, (inquit,) *quia iam sunt adepti quidquid velle poterant, nec iam vident quod plus velle possint, & propter hoc peccare nequeunt.* Quæ verba significant ideo Beatos non posse peccare, quia videntes Deum videre non possunt aliquid extra Deum esse appetibile, quod in Deum non referatur: at omissio intensionis amoris Dei nequit in Deum referri: ergo illis est impossibilis hæc omissio. Hinc est vt Beatus neque venialiter peccare possit; quia scilicet Beatus quidquid diligit, propter Deum diligit, & cum actuali relatione ad ipsum; peccatum autem etiam veniale nequit in Deum referri. Feruntur itaque ipsi Beati necessario in Deum tanquam vltimum finem omnium suarum actionum, etiam minutissimarum.

Altera conclusionis ratio.

Anselm.

Cur Beatus nec leuiter peccare possit.

Quod autem Theologi docent de peccato, quod in Beatis non potest reperiri, idem dicendum est de cessatione ab amore, vel intensione ipsius amoris, quia voluntas nequit dilectionem alicuius obiecti, vel dilectionis intensionem deserere nisi iudicium rationis præcedat, quo iudicet aut obiectum illud non esse sibi conueniens, vel simpliciter sibi bonum esse à tali amore, vel intensione cessare: Atqui in Beatis reperiri nequit hoc iudicium practicum; quia nequit Beatus iudicare sibi esse conueniens omittere Dei amorem, aut eius intensionem. Ergo Beatus Dei amorem, aut aliquam amoris intensionem prætermittere nequit. Ratio cur in hac vita ab amore Dei, vel eius intensione cessamus, est quia in Deo ipso omnem rationem boni, vtpote rationem delectabilis non inuenimus: qui autem clare & intuitiuè illum videt omnem omnino bonitatis rationem in ipso deprehendit, & nullibi noster intellectus potest deprehendere aliquam rationem boni, quam pleniori, ac perfectiori modo in Deo ipso non inueniat, qui clare ipsum intuetur, ideoque ab eius amore non poterit, ne quidem secundum minimum gradum cessare. Certumque est Beatum non posse omittere intensionem illam pro sua libertate nisi aliqua ratione alliceretur ad illam omissionem. Neque nos aliquando omittimus intensionem actus, quam potuimus elicere nisi aliqua ratio boni inclinet ad omittendum, vt late dixi in tract. de peccatis. 11.

Rursus principaliter arguitur. Ratio aliqua boni absque ratione mali, vel alterius bonitatis incompossibilis necessario determinat voluntatem etiam quoad exercitium: nam ideo motus, quos vocant primo primos, sunt necessarij quoad exercitium: quia repræsentatur per cognitionem ratio boni absque specie mali, vel bonitatis oppositæ. Sed Deus clare visus ita repræsentatur bonus, vt ratio mali, vel bonitatis oppositæ amori ipsius perinde se habeat, ac si non repræsentaretur: nam quælibet ratio boni oppositi amori ipsius, vel bonitatis repertæ in fuga alicuius mali, quod Deus posset minari, plenius, & perfectius reperitur in Deo, & comparatione illius bonitatis ipsius Dei, reliquæ bonitates creatæ apparent quasi non essent. Ergo non apparet Beatis stimula aliqua omittendi diuinum amorem, aut intensionem illius. 12.

Vltima ratio.

SECT.

SECT. IV.

Amor Beatificus non constat partibus, quarum vna sit formaliter libera, altera vero necessaria. Neque in Christo fuit multiplex visio beata.

1. Proponitur sententia opposita. SVnt qui in visione beatifica diuersas constituant partes realiter distinctas, quarum vna terminetur ad Deum, & alia ad has, vel illas creaturas. Vnde P. Molina 1. part. quæst. 12. art. 8. disput. 6. existimat Beatos decursu temporis videre in Verbo noua obiecta per extensionem, & accidentalem perfectionem, quin corrumpatur aliqua ex parte visio. *Neque hoc est*, (inquit,) *esse volubiles cogitationes Beatorum quasi de quibusdam deducantur in alias, eo modo, quo iuxta sententiam Scoti, & Bonauenturæ essent volubiles, quando quidem nihil eorum, quæ semel intuentur, desinant in æternum intueri.* Idem tradidit disputat. 5. memb. 6. quamuis dicat se pro tunc velle defendere vt probabile, nihil de nouo videri in Verbo à Beatis, quod à principio non viderint quoad vsque disputat. sequenti aperiat quid sentiat. Sententiam Molinæ quoad omnia satis probabilem vocat Salas tom. 1. in 1. 2. tract. 2. disputat. 4. sect. 2. & ibi, alibique sæpissime absolute docet visionem beatam habere distinctam extensionem. Lege ipsum sect. 3. num. 24. non solum affirmantem visionem beatam posse contrahi magis, vel extendi, sed inde ostendentem ex communi sententia posse per eandem numero visionem Dei videri plures, vel pauciores creaturas, quia in ipsa forma visionis sunt partes non diuersæ speciei, sed eiusdem; quoniam species visionis non sumitur ab obiecto materiali. Postea vero affirmat probabilius dici extensionem visionis fieri per partes diuersæ rationis. Plures etiam, teste Soario lib. 4. de Angelis cap 17. num. 13. affirmatunt habitus spirituales augeri per compositionem extensiuam.

Molina.

2. Hoc posito principio, erit qui affirmet ex visione beatifica prout terminatur ad Deum præcise oriri amorem Dei necessarium & ex alia parte visionis, quæ terminatur ad Deum, & simul ad obiecta secundaria oriri aliam partem extensiuam diuini amoris liberè; quoniam amantur creaturæ propter Deum absque physica necessitate illas amandi. Ratio: quia non erit cur potius in visione, quam in amore assignari debeant eiusmodi partes extensiuæ, sed conuenienter datur pars visionis, quæ sit radix illius partis necessariæ amoris, & altera quæ radix liberæ illius extensionis amoris. Sic etiam pars visionis quæ est principium alicuius actus liberi ipsius Beati, distinguitur ab extensione illa, quæ videt actum liberum vt existentem. Aliaque possunt fundamenta adduci, quæ maxime probent assignare oportere diuersas illas partes in visione, quæ dilui in controuersia de scientia Christi.

3. Nihilominus P. Soarez lib. 6. de Angelis cap. 6. supponit hanc mutationem visionis beatificæ per additionem nouæ partis esse omnino impossibilem, & præterea docet Authores qui videbantur illam admisisse, potius putasse illam nouam cognitionem esse distinctum actum, & non esse visionem noui obiecti in Verbo formaliter, sed causaliter. Redditque rationem repugnantiæ, quia hæc extensio non inuenitur in qualitatibus spiritualibus. Verum de mente plurium Authorum admittentium partes illas extensiuas in visione dubitare non licet, qui pariter docent creaturas videri in Verbo formaliter. Recognoscatur noster Salas loc. citato constituens illas partes extensiuas, quas appellat modos visionis, idque latius explicat sect. 4. num. 66. quod etiam rursus confirmat sect. 5. indeque probat sect. 6. repugnare omnes creaturas in Deo videri, quia daretur infinita latitudo extensiua cum infinitis partibus realiter distinctis, eundemque discursum late prosequitur rursus sect. 7. qui late monstrat sect. 3. creaturas cognosci formaliter in Verbo, quemadmodum Deus ipse eadem visione qua se ipsum videt, tanquam obiectum primarium videt alia obiecta secundaria. Eodem etiam numero actu posse videri plures, vel pauciores creaturas in Verbo, docuit Ricardus in 3. dist. 14. art. 2. Abulensis in cap. 17. Matth. quæst. 114. ad 3. Marsilius in 3. q. 10. art. 2. part 2. Becanus tract. 1. cap. 9. quæst. 13. num. 13. cum Henrico quodlibet. 14. Scoto in 3. dist. 14. quæst. 2. §. *sed si illa via.*

4. Quod obiiciebat P. Soarez, nempe hanc extensionem non conuenire qualitati spirituali non vrget: nam & ipse dicto lib. 4. de Angelis cap. 17. & alibi ostendit vbi Angelicum habere partes extensiuas, & idem docet de vnione inter animam rationalem, & corpus, quam dicit esse spiritualem. Quod si solum hanc extensionem admittere velis in modis, in primis non facile dabitur causa limitationis; & rursus possent aduersarij existimare visionem etiam esse modum. Et quod plus est idem Author arguit num. 13. ad probandum vbi Angelicum posse habere partes extensas; quia accidens spirituale potest habere partes intensas: atqui non negat ipse visioni beatæ partes intensas, non est ergo cur repugnet visioni habere extensionem partium.

5. Prima conclusionis probatio. Aliter ergo reiicienda erit excogitatio illa, in qua displicet nobis illa extensio partium in visione beatifica, & illa gratis concessa non deberet in amore admitti extensio libera constituens eundem amorem cum amore necessario, vt iam explico. Non esse in eadem visione admittendas partes illas extensiuas facile mihi persuaderem; quoniam eodem iure possent admitti plures visiones actu existentes in eodem Beato: illæ enim quæ vocantur partes extensiuæ sunt re ipsa plures visiones: quod enim inter se vniantur immediate non impedit multitudinem visionum, si consideretur modus percipiendi obiectum. Immo res est valde dubia an gradus intensionis inter se vniantur immediatè, quoniam experimento non probatur hæc vnio, & vix innenite est aliud fundamentum, quod persuadeat existentiam illius vnionis. Qualibet etiam ex illis partibus independenter ab aliis sufficienter ex vi modi tendendi ad obiectum repræsentat Deum, intuendo diuinam essentiam, & cuncta, quæ sunt formaliter in ipsa, & per consequens sufficit constituere hominem Beatum. Vnde superflua esset pars prima repræsentans solummodo, quæ sunt formaliter in Deo, postquam intelligitur aduenire pars alia, quæ non solum intueretur quæ sunt formaliter in Deo, sed etiam repræsentaret in Deo tanquam in obiecto primario aliquas creaturas: etenim vna pars cum alia non faceret intensionem, vt supponunt aduersarij, & pars posterius adueniens non minus clare repræsentat, quæ sunt formaliter in Deo. Imo iuxta principia plurium ex aduersariis clarius deberet repræsentare Deum, quia in ipso Deo plura cognoscit.

6. Secunda. Secundo quia in ipso Deo non admittuntur plures

esset necessarius, etiam in casu responsionis idem existimandum esset: Quod enim simul repræsententur illæ creaturæ, non præstat vt ille amor sit liber: alioqui etiam si tantum per vnam visionem repræsentarentur, posset amor oriri libere, quod aduersarius non admittit: nam §. 12. arguit: *Si Deus clare visus affert necessitatem ad amorem sui; Ergo & eandem affert cognitus simul cum creaturis*, & ipsæ creaturæ in Deo cognitæ (inquit ipse) afferunt necessitatem amoris sui, non ratione sui, sed ratione Dei, in quo videntur. Porro duas illas visiones repræsentantes solum modo Deum non habere vim causandi vnum amorem necessarium, & alterum liberum non difficulter monstratur, quoniam illæ duæ visiones non essent iudicium indifferens requisitum ad libere operandum: etenim vt vnica tantum non est iudicium indifferens, ita neque vtraque simul: non enim vna habet diuersum modum tendendi ab alia. Sicut si darentur duæ cognitiones repræsentantes solum bonitatem, non sufficerent ad exercitium libertatis potius, quam vnica tantum, & similiter duæ cognitiones similes omnino illi, ex qua consurgit motus primo primus non sufficerent ad libertatem. Idque aliunde efficaciter persuadetur, quia non esset in Christo, aut Beatis, posito præcepto de eliciendo aliquo opere, indifferentia ad illud non eliciendum, & peccandum, eo quod in ipsis præter visionem beatam esset scientia infusa circa illud obiectum. Similiter quamuis præcessisset in Christo amor liber Dei procedens à scientia infusa, non posset esse indifferentia ad amandum denuo, & non amandum ratione visionis beatæ aduenientis pro posteriori.

12. Secundo displicet, quia propter eandem rationem tertia visio determinabit ad nouum amorem, vti secunda visio necessitat ad nouum amorem: nam ideo secundus amor est necessarius, quia pertinet ad legem perfectæ amicitiæ, & perfectionis obseruare diuina consilia in omnibus, & velle ea, quæ Deus magis vult: At Deus magis sibi complacet in his, quæ meliora sunt, si sermo sit de possibilibus, & plus amat existentiam eorum, quæ actu existunt, quam non existentiam eorumdem: Ergo sicut secunda visio necessitaret ad obseruanda diuina consilia in omnibus, ita & tertia ad ea volendum, in quibus magis complacet Deus. Rationem hanc olim à nobis obiectam opponit etiam Bernal, scite aduertens frustra fuisse excogitatam tertiam hanc visionem, vt ex ipsa procederet amor Dei liber (Præsertim si principia illius Authoris insequi velimus) quoniam tertius amor ex tertia visione procedens non possit non esse Deo gratissimus vt pote excellens gratiarum ac[illegible] pro tertia visione, & beneficiis aliis à Deo acceptis, ac proinde lege perfectionis, & maximæ amicitiæ connaturalissime dimanaret. Ergo cum secundus amor ideo iuxta ipsum necessario dimanet quia perfectionis, & excellentissimæ amicitiæ lege tenebatur ipsum elicere, neque tertius amor potuit non necessario produci.

14. Tertio, & vltimo efficaciter arguitur ex aliis eiusdem Authoris principiis; Quoniam ipse §. 16. fatetur Christum potuisse pure omittere plures actus charitatis, & aliarum virtutum, quos de facto elicuit; Atqui Deus magis complacebat in elicientia illorum, quam in pura omissione: Ergo eodem discursu valide persuadebitur potuisse Christum omittere secundum amorem ortum ex secunda visione, quia lex perfectionis, & amicitiæ non poterit necessitare ne purè omittatur actus Deo magis placens, quam eius omissio Neque erit, qui existimare possit hæc duo simul esse vera, & non fuisse Deo magis gratam elicientiam illorum actuum, quam esset eorumdem omissio, & fuisse Deo magis gratam elicientiam secundi amoris, quam eius omissionem.

SECT. V.

Qua ratione amor Dei procedens ex visione beatifica fuerit in Christo meritorius.

VEra nihilominus sententia affirmat Christum meruisse per actum amoris erga Deum ortum ex visione beata. Id insinuatur à S. Thom. in hac quæst. 19. artic. 3. ad 1. & manifeste docetur in 3. dist. 18. quæst. 1. artic. 2. ad 2. & quæst. 29. de Veritate artic. 6. ad 6. Idemque docent Capreolus citata dist. in fine. Paludanus ibidem quæst. 2. artic. 2. Scotus quæst. vnica §. *In ista quæstione*, Altisiodorensis lib. 3. summæ tract. 1. capite 7. quos plurimi Recentiores sequuntur post alios per plures ex antiquis. 1.

Ac primo statuendum est Christum meruisse per actum aliquem amoris erga Deum. Moneor, quia nemo nisi difficultate impeditus id negasset, cum ad perfectionem Christi, si semel id statuatur possibile, non parum conferat. Et vt notant Soarius loco citato. Lugus disputatio 26. section. 1. videtur hoc indicari in illo Ioann. 14. *Vt cognoscat mundus quia diligo Patrem, & sicut mandatum dedit mihi Pater sic facio.* Indeque firmum offertur argumentum; nam agitur de libera acceptatione mortis, vt sensus sit, *non morior, quia me aliquis cogat mori, sed quia diligo Patrem*, vbi eodem modo agitur de obedientia ac de amore erga Patrem in exequendo hoc diuino beneplacito ac proinde sermo fuit de libero amore ergo Patrem, sicut de libera obedientia. Vide Maldonatum ibi. Confirmatur: quia non potuit voluntas libere obediens oriri directè ex amore necessario erga Patrem, quin haberet motiuum illius amoris, vt late probaui disp. 7. de merito sect. 2. & sequentibus. Probauique disp. 3. de merito non potuisse Christum aut aliquem ex Beatis amplecti obiectum honestum, quin illud amaret propter Deum, nimirum vel propter Dei complacentiam, vel amando Deo ipsi vt fini cui creaturam: Ergo actus liberi Christi Domini respiciebant intrinsece motiuum charitatis, & consequenter Christus per amorem libere ferebatur in Deum ipsum. 2. Prima conclusio. Ioan. 14.

Indeque probatur habuisse Christum plurimos actus liberos amoris Dei ortos ex visione beatifica; ea enim quæ ex vi visionis beatificæ libere Christus eligebat in Dei gloriam referebat, amando Deo ipsi bona illa extrinseca, quoniam in suis operibus honorem, & laudem Dei procurabat, & visio beatifica impellebat Christum ad hunc honorem, & laudem promouendum. Quemadmodum beatifica visio reliquos Beatos impellit vt in suis actibus liberis non discrepent à diuino beneplacito: visio namque est quæ moraliter necessitat Beatos, vt acquiescant libere maiori diuino beneplacito, vt in præcedenti controuersia copiose dixi. Communiterque statuunt Theologi, Christum, & reliquos beatos cuncta ordinare in Deum; hoc autem non prouenit ex sola extrinseca ordinatione eo quod actus liberi oriantur ab amore necessario, quin intrinsece respiciant Deum ipsum: nam actum liberum directe procedere ab amore necessario includit ex parte actus liberi intrinsecam respicientiam boni diuini. Sic etiam neque complacentia in finem potest inclinare directe vt ametur aliquid conducens 3. Plurimos actus amoris liberi erga Deum habuit Christus ortos ex visione beatifica.

in

Amor medij ortus ex cōplacentia finis, intrinsecè finem attingere debet.

in illum finem, quod minime amaretur, nisi prævideretur conducere in finem; nisi per talem actum ametur formaliter finis ille; quia sicut cognitio non allicit directè nisi vt ametur bonum repræsentatum per amorem qui per se feratur in illam bonitatem, ita complacentia, quæ non determinat omnino ad electionem, & quæ non allicit nisi mediante cognitione vtilitatis illius medij in finem, minime trahit voluntatem, nisi vt intrinsece ordinetur medium ad finem illum. Ratio est, quia voluntatem de nouo moueri in consecutionem finis, aliud esse nequit, nisi de nouo amare finem. Etenim moueri de nouo ad obtinendum finem, non est aliqua dependentia à præcedenti complacentia mere physica, quam non possimus experiri (vt monstraui tract. de merito disp. 3.) sed potius intentionalis motus in finem; non enim trahitur in actu secundo voluntas in finem, nisi amando finem, in quem tendit, & quæuis alia directa tractio est inintelligibilis. Neque enim stat hominem experiri pondus complacentiæ, & ferri denuo in obiectum complacentiæ, quin ametur illud obiectum.

4. Secundo probatur assertio, Deus habet plures actus liberos laudabiles in genere moris ortos ex visione qua se intuetur, & in ipsum Deum formaliter affectiue tendentes: Ergo & Christus potuit habere amorem Dei laudabilem moraliter & meritorium ortum ex visione beatifica. Antecedens probatur primo in sententia plurium aientium Deum per actus liberos tendentes in creaturas, formaliter & intrinsece tendere in se ipsum. Idemque à fortiori dicere tenentur, qui docent (ita cum aliis Recentioribus Erize tract. de Volunt. Dei disp. 15. & 19.) Deum diligere se ipsum propter creaturam tanquam propter finem *cui*; sic enim vtrumque obiectum libere diligitur à Deo, licet vltimo referatur obiectum creatum ad diuinam bonitatem tanquam ad finem *cuius gratia*. Infra etiam ostendam Deum per actum liberum ordinare iustificationem, & salutem hominum in gloriam Christi, & vltimate in bonitatem Dei increatam.

5. Potest ergo Deus se ipsum libere diligere in genere moris si amet obiecta creata vt conuenientia Deo ipsi, vel vt conducentia ad diuinum gaudium de existentia eorumdem obiectorum vel de carentia existentiæ ipsorum, quatenus per carentias manifestatur independentia Dei à creaturis, eisque non egere; nam quauis creatura deficiente Deus esset plenissime contentus, quia nullo bono externo proprie fruitur, aut satiatur. Et quin ordinentur creaturæ ad diuinam complacentiam liberam poterunt amari obiecta ipsa creata propter diuinam bonitatem, quemadmodum adoratur imago propter exemplar. Dumque Deo amamus maius bonum magis amatur Deus ipse.

6. Sic etiam ipsi Beati libere Deo ipsi, & propter Deum amant creaturas, & quo maius bonum creatum Deo ipsi amant, eo magis Deum diligunt. Moraliterque necessitantur ad amplectendum maius Dei beneplacitum; & adhuc est maximum discrimen inter Deum, & hominem, quia Deus, siue sibi amet melius obiectum, siue aliud minus bonum æque se amat simpliciter, quia semper adimplet suum maius beneplacitum, quod est regula morum: at vero creatura dum eligit minus bonum, minus Deo placet: quia Deus magis sibi complacet in obiecto meliori. Quod si Deus nobis consuleret vt in his circunstantiis potius eligeremus obiectum minus bonum, operaremur perfectius eligendo illud obiectum de se minus bonum: nam ratione illius circunstantiæ maioris diuini beneplaciti illud obiectum fit melius.

Qua ratione amor ortus ex visione beata possit esse moraliter laudabilis.

Inquiritur tamen qua ratione amor ille, quo Beatus fertur in Deum possit esse laudabilis in genere moris pro vt in Deum fertur: si quidem Beatus habet necessitatem diligendi Deum perfectissimè: quod autem Deum diligat potius hoc actu, quam illo non videtur conferre ad laudabilitatem: nam libertas qua parte est cum necessitate ad æqualia non est sufficiens ad meritum. Responderi potest primò in Beato esse duplicem amorem quorum vno solum amat bona Deo intrinseca; altero etiam bona extrinseca & hunc esse liberum, & laudabilem in genere moris etiam quà fertur in Deum quia nulla erat necessitas eliciendi illum nouum amorem. Sed contra responsionem arguitur; quia Beatus ratione visionis beatificæ necessario debet amare bona intrinseca Dei omni conatu sibi possibili, ideo namque, non potest remittere aliquid intensionis sibi possibilis in amore necessario. Ob eandemque causam reiicitur opinio P. Moncæi disputat. 9. cap. 11. & aliquorum Recentiorum docentium meruisse Christum per actum amoris diuini ex scientia beata profectum, quia per illam scientiam Christo fuerunt propositi plures diuini amoris actus perfectiores tam in ratione essentiali, quam indiuiduali, & intensiuo, & quolibet illorum satisfacere potuisse physicæ necessitati diligendi Deum inductæ per visionem, licet de facto elicuerit vnum ex perfectioribus, & ideo meruit per illam Dei dilectionem: Reiicitur inquam illa opinio, quoniam intuitiua Dei visio rapit voluntatem Beati ad Deum ipsum amore prosequendum cum omni perfectione sibi possibili; quia sicut necessitat ad eliciendum hic & nunc diuini amoris actum, ita ad Deum diligendum ex totis viribus

Obiectiones in contrarium.

Secundo opponitur ex his quæ docuit Lugus disput. 27. quoniam Deus non potest absolute non diligere se ipsum; quod autem se diligat vno, vel duobus actibus parum referre videtur ad laudabilitatem, ac proinde si Beatus ex propria natura visionis beatificæ necessitatur ad amandum Deum parum conducit ad laudabilitatem si illum diligat potius duobus actibus quam vno. Quemadmodum si Christus non potest non acceptare mortem, non multum referret ad meritum si duplici actu illam acceptaret nec ideo meritorie diceretur mori. Hæc obiectio minoris est roboris: quoniam si Christus posset non diligere Deum nouo illo actu, nihil, aut fere nihil laudabilitatis adimeretur ipsi actui, eo quod per actum alium non posset non diligere Deum; nam secundus actus non est exercitium per quod causet voluntas id, ad quod erat necessitata, sed potius vltra exercitium necessarium superadditur aliud liberum, maximeque laudabile. Quia tamen ratione alterius actus necessarij non posset voluntas odio habere obiectum, inde aliqualiter posset laudabilitas diminui. Quemadmodum extenuatur, quando aliunde deest libertas contrarietatis. Simileque non est quod obiecit idem Author ex casu, in quo Christus non posset non acceptare mortem, illamque acceptasset duobus actibus cum sola necessitate illam acceptandi per vnicum. Nam disparitas in promptu est, eo quod amor Dei non respiciat aliquem effectum ad extra, qui deberet dici meritorius sumpta denominatione à facultate impediendi ipsum effectum absolute; sed amor ille liber Dei in se sistit, & perinde se habet, ac si alter actus necessarius non præcessisset: At vero in alio casu, quia mors Christi impediri non posset, non diceretur ipsa meritoria quoad substantiam: tametsi non posset non esse meritorius ille secundus affectus liber acceptans mortem independenter à necessitate Christo imposita, licet ille affe-

ctus

ctus non denominaret liberam, & meritoriam mortem ipsam; quoniam mors illa impediri non poterat à Christo; affectus vero, qui dicitur laudabilis poterat impediri. Itaque effectus exterior nequit denominari meritorius, si præcedat necessitas eliciendi illum, vel si esset necessitas ad vnum è duobus actibus voluntatis æqualibus, aut etiam inæqualibus inferentibus actum illum externum, vel si necessarium esset efficere vnum è duobus actibus exterioribus æqualibus; quia cum actus externus impediri non possit non potest dici meritorius, idemque est si non possit impediri mors inferenda in hac cruce, vel illa cum eodem dolore, quia nequit absolute impediri effectus moriendi in cruce. At vero in casu argumenti poterat impediri ille actus internus, quin alter æquiualens subrogaretur loco illius.

9. Hæc omnia apprime declarantur in casu quo esset necessitas in Christo, vel puro homine eliciendi primum gradum intensionis amoris erga Deum; nam si omnino libere ille amor intenderetur per elicientiam aliorum graduum, ad quos non erat necessitas, certum omnino esset illos gradus libere elicitos esse laudabiles, & meritorios, nec minus mereretur formaliter ille homo per secundum gradum, & tertium, quam si non esset necessitas eliciendi primum gradum, si aliunde etiam independenter à necessitate eliciendi primum gradum deesset libertas contrarietatis.

10. Opponi secundo potest difficultas, quam sect. 1. à num. 8. insinuaui, videlicet ex hac doctrina colligi primum amorem, quo Deus se diligit non esse necessarium sed liberum, & laudabilem in genere moris, quia per visionem beatam repræsentantur Deo ipsi creaturæ: ergo potest illas amare sibi, & non amare; igitur si se determinet ad illas amandas, libere eas amabit. Responderetur primum amorem Dei erga se ipsum non posse non esse necessarium; quoniam in sequenti signo ad cognitionem essentialem sui se amat, antequam Filius, & Spiritus sanctus intelligantur producti: at ante productionem Filij, & Spiritus sancti nullus est actus liber in Deo; igitur Deus habet amorem sui omnino necessarium. Maior probatur, quia postquam diuina natura cognoscit se perfectissime, nihil impedit amorem sui, & secunda formalitas in Deo, quæ est post constitutionem essentiæ, quæ consistit in cognitione sui debet esse aliud constitutiuum essentiale, vel complementum beatitudinis, nempe amor: tum etiam quia diuinæ processiones debent esse voluntariæ, nam perfectius procedunt, quæ voluntariè procedunt, quam si non procederent voluntariè, vt disp. 2. de Trinit. sect. 2. diximus: tum denique quia Verbum diuinum fuit aliquomodo voluntate genitum, vt probatum manet disp. 4. de Trinit. sect. 5. ex Synodo Sardicensi, plurimisque Patribus. Fuitque voluntate genitum, quatenus per volitionem necessariam amat Pater productionem Filij, & ideo volitio se habet aliquomodo antecedenter ad productionem Filij, vt probaui disp. 8. de Trinit. sect. 5. Præterea Spiritus sanctus procedit ex amore diuino; non autem procederet ex diuino amore, nisi diuinus amor intelligeretur in Patre, & Filio pro priori originis. Probanda superest propositio altera nostri discursus, nempe volitionem Dei liberam supponere personas diuinas iam constitutas. Propositionem ostendi cùm authoritatibus, tum rationibus disp. 8. de Trinit. sect. 8. Modo iterum probatur ratione; quoniam aliter secunda, & tertia persona non dicerentur libere amantes per tale decretum liberum: hoc autem est impossibile, quia per decretum liberum nulla persona dicitur amans necessario. Sequela probatur. Etenim decretum illud liberum prius esset in Patre, quam in Filio, aut Spiritu sancto, & ex suppositione quod esset in Patre, non posset non esse in aliis personis: ergo secunda & tertia persona non dicerentur libere amare; siquidem amarent ex suppositione quod prima amaret, & ex tali suppositione non posset decretum non existere in aliis personis. Ita si noster animus pro priori ad existentiam corporis libere amaret non diceretur homo libere amare, licet quo ad animam libere amaret. Sicut licet Christi humanitas pro priori ad vnionem hypostaticam habuisset indifferentiam ad peccandum, & non peccandum, non diceretur Christus potens peccare; quia subsistentia Verbi non petit præcedere operationem prauam, licet vniatur humanitati.

Prior est in Deo amor necessarius, quo se diligit, quam Verbi generatio.

Decreta libera supponunt omnes tres personas constitutas.

Ratio à priori huius postremi discursus est, quia non minus est necessitatus Deus ad se amandum in illo signo, quam ad generandum Filium, vel spirandum Spiritum sanctum in alio sequenti signo: at non sunt possibiles plures Filij diuini, vel plures Spiritus sancti, neque in Patre est libertas vt velit gignere potius hunc filium quam illum, seu spirare potius hunc Spiritum sanctum, quam illum: igitur neque est in ipso libertas, per quam eligat amare se ipsum hoc amore potius, quam illo numero distincto. Quod si possibiles essent Deo plures actus quasi numero distincti, eodem modo tendentes in Deum ipsum, etiã essent possibiles infiniti actus, inter quos posset Deus eligere, & circa omnia obiecta creata essent Deo possibiles infiniti actus eodem modo tendentes, & inter se incompossibiles, quod non esse admittendum monstraui in tractatu de voluntate Dei. 10.

Non est libertas in Deo vt se diligat necessariò per hunc, vel per illum numero amorem.

Hæ tamen rationes non persuadent amorem quo pura creatura, vel Christus ratione humanitatis Deum diligit non esse liberum, quamuis oriatur ex visione beatifica; quia si amor ille esset liber non deberet dici persona, quæ amaret per amorem illum amans necessario, neque deberet illa persona constitui indifferens ad eligendum inter infinitos actus numero distinctos, seu respicientes eodem modo obiectum, & incompossibiles. 11

Diluendum modo est dubium alterum, quod sect. 1. in locum istum remisi, an scilicet in Christo Domino, & aliis Beatis admittenda sit duplex dilectio Dei orta ex visione beatifica quarum altera Deo amet bona sibi intrinseca, & altera extrinseca bona? Primo dici potest non improbabiliter non dari in Beato duplicem dilectionem Dei ortam ex visione beatifica, sed in Beato esse indifferentiam ad amandum Deum per actum, qui solum feratur in bona intrinseca Dei, vel per alium actum, qui tendat pariter in bona extrinseca amando illa ipsi Deo. Eruntque illi duo actus incompossibiles: nam actus qui feratur ad bona intrinseca solum, non repræsentatur vt simul cum alio actu eligibilis, sed in sensu diuiso; quia quilibet exhaurit amabilitatem proximam illius potentiæ in ordine ad bona intrinseca. Quare per hunc vel per alium actum poterunt amari Deo bona intrinseca, non vero simul per vtrumque. Extrinseca vero bona possunt Deo libere amari; quia Deus illis non indiget, & omnes supponunt esse libertatem in Beatis ad non eligendum maius bonum creatum, vel minus, saltem si non obstet id maiori diuino beneplacito; quia cum Deus complaceat in exercitio libero circa melius obiectum, necesse est vt conatus voluntatis possit exhauriri circa obiectum minus bonum. 12.

An in Christo & Beatis reperiatur duplex Dei dilectio, quarum prima in bona intrinseca Deo, altera in extrinseca bona feratur.

Quare iuxta hunc probabilem opinandi modum in quolibet instanti reali erit in voluntate Beati indifferentia ad amandum Deo bona intrinseca hoc

vel illo actu, nimirum vel actu terminato ad sola bona intrinseca, vel actu terminato etiam ad bona extrinseca, & potest esse indifferentia ad plurimos actus incompossibiles; quorum vnus terminetur pariter ad hæc extrinseca bona, & alter ad alia bona extrinseca exhauriendo pariter amabilitatem circa aliqua bona extrinseca, & relinquendo potestatem vt pro aliis signis alia bona extrinseca amentur; quia non exhaurietur facultas operandi pro aliis signis, sed potius illa determinatio inclinat ad alias operationes extituras pro aliis signis rationis. Sic voluntas inefficax, seu complacentia inclinat ad voluntatem efficacem pro signo sequenti, & est incompossibilis cum voluntate efficaci erga illud obiectum, quæ existeret in illo primo signo, in quo existit complacentia.

14. Intra terminos huius responsionis consequenter tenendum est neque Deum per alium actum, quo amat sibi extrinseca bona, amare sibi sua bona intrinseca, ita vt intrinseca bona rationem habeant finis *qui*; sed solummodo amat sibi per illum secundum actum bona extrinseca per modum finis *qui*, licet ipse sit finis *cui* bona illa amantur. Et iuxta principia modo stabilita licet constituamus in vnoquoque Beatorum duplicem actum amoris in Deum, quorum vnus tenderet in bona Dei intrinseca, & alter in extrinseca, tamen secundus amans Deo extrinseca bona, minime amaret bona Deo intrinseca per modum finis *qui*: quia illo modo iam supponeretur Deus adæquatè amatus per priorem actum.

15. Secundò respondetur verius videri in quolibet beato dari vnum actum omnino necessarium, per quem amentur bona Deo intrinseca, & alium quo Deo velit extrinseca bona, qui existat in alio signo sequenti. Prius namque cognitio exercet suam actiuitatem necessariam; quia ex vi amoris necessarij inclinatur voluntas ad amandum Deo bona extrinseca. Neque satis intelligo qua ratione possit voluntas esse indifferens ad eligendum vnum è duobus illis actibus, quorum alter solum amaret bona Deo intrinseca, alter vero etiam extrinseca: quoniam vterque actus possent esse simul, si ille qui tendit in bona extrinseca Dei, non amaret bona intrinseca per modum finis *qui*.

16. Verisimile est per secundum actum amantem Deo bona extrinseca pariter amari bona intrinseca ipsi Deo; quoniam per suos actus debet Beatus perfecte quiescere in fine vltimo, & centro: ad perfectam autem quietem Beato opus est vt in Deo quiescat amando Deo ipsi bona intrinseca. Quare licet per actum præcedentem supponantur illa bona intrinseca Deo amata, iterum per nouum actum amantur vt voluntas creata tendens in alia obiecta non in illis quiescat, sed in Deo habeat plenissimam quietem, non autem postea plene quiesceret in Deo per nouum actum, nisi modo perfectissimo Deo amaret bona illi intrinseca. Tamen secundus actus Deo amans bona extrinseca liber est non solum qua fertur in bona creata, sed etiam qua fertur in Deum; quia amantur bona extrinseca Deo ipsi, & propter bonitatem intrinsecam Dei: tum etiam quia creaturæ amantur quia conducunt ad diuinum beneplacitum. Hinc etiam est, vt actus ille in Beatis sit moraliter laudabilis, etiam qua fertur in Deum, & in Christo ante mortem fuit meritorius; quia motiuum diuini beneplaciti cadit supra melius obiectum materiale, & sic reddit actum magis laudabilem, quam si motiuum illud caderet supra aliud obiectum materiale minus bonum: nam si quis appetat martyrium subire propter Dei gloriam, plurimum meretur, quia ex Dei amore vult subire martyrium, & plus meretur quam si solum vellet dare exiguam eleemosynam propter gloriam Dei; quamuis esset necessitatus elicere aliquem actum propter Dei gloriam. Sic etiam qui videret sibi impositam fuisse necessitatem eliciendi actum charitatis, si eliciat actum misericordiæ, quamuis eliceret hos duos actus, vel vnum respicientem vtrumque motiuum, ex vtroque actu, & motiuo homo esset laudabilis, licet non esset æquè laudabilis, ac si haberet potentiam vtrumque separandi. Ratio à priori est; quia reuera potuit non amari Deo illa maior gloria, & illud maius Dei beneplacitum.

Sect. VI.

Aliter obiectioni fit satis.

Respondetur secundo Christum per amorem ortum ex visione beatifica ita ferri vt habuerit affectum, quo Deum tam perfecte diligeret, quamuis per impossibile ipsa visio beata non necessitaret physice ad illam dilectionem Dei. Ad hunc affectum non erat Christus, aut alius Beatus necessitatus, licet ille affectus tendens in casum illum impossibilem, sit amor Dei, & perfectissimus amor, & per illum potuit Christus nostram redemptionem mereri simul cum aliis actibus aliarum virtutum. Porro Christum non fuisse necessitatum ad elicientiam illius actus, probatur vel ex eo quod Deus perfectissime se ipsum amans non habeat talem affectum: ergo perfectissimus Dei amor ortus ex visione beatifica non habet sibi necessario adiunctum talem affectum, neque ipse ad perfectionem amoris necessario orti ex visione beatifica requiritur. 1.

Explicatur alia via, qua ratione Christus, aut Beati possint libere amare Deum per amorem ortum ex visione beatificâ.

In Deo non esse affectum illum conditionatum, qui in tale impossibile feratur, res est conspicua: alioqui Deus haberé posset affectus conditionatos circa ea quæ statueret efficere si per impossibile non esset Deus: nam habere affectionem qua se diligeret, quamuis per impossibile visiò sui non necessitaret ipsum ad sui dilectionem, est gaudere affectu tendente in bonitatem diuinam sub conditione quod non esset diuina, & consequenter tenderet in Deum sub conditione quod non esset Deus. 2.

Quare iuxta ea quæ superiori sect. adduximus, potest primo dici ex visione beatifica resultare duos amores realiter distinctos, quorum vnus est formaliter necessarius, similique illi, quo Deus necessario diliget se ipsum, eo quod infinita bonitas clare visa necessario rapit voluntatem in sui amorem: nam si quo maior est bonitas eo magis trahit voluntatem in sui amorem, si recte cognoscatur; non potest infinita bonitas clare visa non summè rapere voluntatem. Hanc vim non habent obiecta creata recte cognita, quia non sunt digna vt æque rapiant voluntatem, ac Deus ipse. Alter vero amor resultans ex eadem visione est liber; quia fertur in obiectum ipsum, destruendo per implicationem apprehensam proprium, & quidditatiuum conceptum visionis intuitiuæ Dei; ad quod necessitat ipsa visio: nam ille affectus solum est possibilis Beato vi visionis propter specialem complacentiam, quam Deus habet in illo vt libere elicito: secluso namque hoc motiuo non est cur amor ortus ex visione beatifica non debeat esse similis amori diuino prouenienti. 3.

prouenienti ratione nostra à visione, qua se ipsum diligit. Cum igitur visio beata solum inclinet Beatum vt illum affectum liberè eliciat non est vnde debeat esse physice necessarius. Moraliter tamen necessitat visio ad existentiam illius affectus. Quemadmodum necessitat ad eliciendum actus Deo gratiores, & diligendum meliora obiecta creata. Non tamen ad id necessitat physice, quia sic nulla esset honestas moralis in Beatis, in qua Deus maximè complacet, & in qua Beati specialissime delectantur amando illam honestatem propter Deum.

4. Secundò sustineri potest Beatum per primum actum dilectionis Dei ortum ex visione beatifica, quin habeat actum aliquem re ipsa quoad exercitium omnino necessarium, Deum diligere secundum se amando ipsi bona intrinseca per tendentiam correspondentem illi, quâ Deus semetipsum diligit, & pariter per affectum illum conditionatum, quo fertur in Deum omni illo conatu & perfectione, quamuis per impossibile visio beatifica ad id non necessitaret. Qui conditionatus affectus physicam importat imperfectionem, & ideo Deo repugnat. Moraliter vero est maxime laudabilis. Sic in nobis sunt plurimi affectus conditionati maxime laudabiles, qui propter physicam imperfectionem, quam important nequeunt etiam in simili in Deo esse, vt in Deo esse non potest hic affectus, *si agerem contra rationem statim dolerem de culpa, si essem Angelus omnem intellectum, & voluntatem occuparem in obediendo diuinis praeceptis, & non discrepando à consiliis, si possem elicere actum infinitæ intensionis gradualis, ipsum efficerem*, si possem propter honestatem virtutis infinita tormenta perpeti, illa sustinerem.

Affectus conditionatus tendens in bonum honestum sub conditione impossibili, Deo repugnat; in nobis autem meritorius esse potest.

5. Estque maxima laudabilitas illius affectus conditionatus; quia laudabilitas honestatis moralis, quæ terminat specialem diuinam complacentiam, non tam ex effectu, quam ex affectu pensatur. Neque minus laudabilis est ille affectus, quam si non esset necessitas ad aliam tendentiam amoris erga Deum, si consideretur præcisè id quod superaddit ille affectus conditionatus supra id ad quod est necessitas, excepta tamen diminutione libertatis, quæ prouenit ex defectu libertatis contrarietatis.

6. Satius tamen est asserere primum actum amoris erga Deum esse omnino necessarium, & illum affectum conditionatum esse actum realiter distinctum à priori: nam prior inclinat ad existentiam huius secundi. Etenim ille amor Dei debet esse fundamentum firmum, & inuariabile; quia est radix cæterorum actuum voluntatis prouenient ab statu visionis inuariabilis, & est participatio perfecta amoris increati, sicuti visio beatifica creata est participatio visionis increatæ, & ideo est inuariabilis.

Sect. VII.

An Christus mereri potuerit actu dilectionis Dei orto ex scientia infusa?

1. Negat P. Vasquez 3. part. disp 74. cap. 3. Becanus cap. 14. quæst. 3. Meratius disputat. 43. sect. 3. & alij. Probaturque primo hæc sententia; quia in Christo non est scientia infusa de Deo Trino & vno, cum nequeat Deus vt Trinus, & vnus euidenter cognosci nisi per scientiam beatam. Sed contra est quia saltem vt vnus potuit euidenter cognosci per scientiam infusam. Imo vt Trinus potest etiam euidenter cognosci per scientiam infusam distinctam à beata, vt nos diximus supra in controuersia de scientia infusa Christi.

Sententiæ negantis fundamenta.

Primum infirme.

2. Secundò probat P. Vasquez nullo modo potuisse scientiam siue infusam, siue naturalem causare dilectionem Dei in Christo, quia quoties voluntas perfectissimo modo amat obiectum propter bonitatem ipsius clare cognitam, impossibile est, vt ad idem obiectum diligendum moueatur ex imperfectiori alia notitia: sed Christi voluntas perfectissime Deum diligebat per amorem ortum ex clara cognitione visionis beatificæ; igitur non potuit moueri ex scientia infusa, aut naturali imperfectiori ad diligendum Deum. Maior probatur. quia nequit imperfectum medium in præsentia perfectioris mouere potentiam circa idem obiectum. Veluti cum quis nouit personam ex relatu aliorum, si postea nouit ex propria cognitione, nequit amplius ad eam amandam ex aliorum testimonio moueri, sed ex propria notitia ipsius. Sed contra est, quia si medium imperfectum in præsentia perfectioris non valet mouere voluntatem operantis circa idem obiectum, neque quando obiectum perfectissimo modo cognoscitur per medium perfectum, posset per aliud medium minus perfectum cognosci; quia illud medium minus perfectum non posset operari in præsentia alterius perfectioris. Neque sat erit si dixeris non esse eandem rationem de cognitione & amore; tum quia argumentum, quo probatur, nititur non reddi sufficientem disparitatem: tum etiam quia P. Vasquez 3. part. disp. 53. cap. 1. expressè docet non posse intellectum humanum Christi simul cum clara Dei notitia visionis beatificæ habere notitiam infusam eiusdem, eo quod qui intuetur rem in se ipsa non potest ad illam simul moueri medio extrinseco, quoniam in præsentia illius medij perfectioris non habet aliud medium vim mouendi potentiam intellectricem.

Secundum P. Vasq.

Eleuatur.

3. Respondebis tunc obiectum cognitum in se ipso intuitiue non posse cognosci ab eodem intellectu per diuersum medium abstractiue, quando medium non valet ducere in notitiam euidentem de illo obiecto. Quapropter qui intuitiue cognoscit Deum vt trinum & vnum nequit per scientiam infusam cognoscere ipsum Deum vt trinum, & vnum, quia non valet scientia infusa euidenter attingere Trinitatem. Et quia scientia naturalis ducere potest in notitiam euidentem Dei vnius, ideo simul componi potest cum intuitiua visione Dei. Sed contra est quia saltem poterit esse in Christo Domino amor Dei naturalis ortus ex scientia naturali: quoniam sicut se habet beatificus amor respectu amoris non beatifici, & naturalis, ita se habet scientia beata respectu naturalis scientiæ ipsius Dei: ergo quemadmodum naturalis scientia Dei potest stare cum scientia beata, ita amor naturalis erga Deum erit compossibilis cum amore beatifico.

Euasio.

Præcluditur.

4. Adhuc facessit negotium exponere quâ ratione in præsentia illius cognitionis intuitiuæ mouere possit abstractiua ad nouum amorem liberum. Etenim quamuis Deus se cognoscat in creaturis minori etiam cum claritate, (vt multi putant,) quam per cognitionem immediatam, quæ non attingit immediatè creaturas, non se amat immediate libere ratione cognitionis, quam de se habet in creaturis. Experimento etiam discitur eum qui ex relatu aliorum nouerat personam, si postea intuitiue cognoscat bonitatem illius, iam non eum diligere quia per relationem nouit bonitatem illius, sed quia propriam habet notitiam ipsius. Certumque videtur in hoc casu non

non consurgere duos amores quorum vnus procedat à notitia intuitiua; alter vero abstractiua. Respondeti tamen potest falso supponi Deum se cognoscere in creaturis minus clare; quia non ita se cognoscit in creaturis, vt per illum actum solum se in creaturis, cognoscat, nam infinitum lumen diuini intellectus supplet defectum medij. Sic etiam licet intellectus humanus naturæ suæ relictus nequeat cognoscere Deum intuitiuè, tamen superiori lumine adiutus valet. Neque inde fit ratione nouæ comprehensionis diuinæ de Deo ipso resultare distinctum amorem necessarium; quia prima visio necessitat Deum vt perfectissime se amet; & vna visio non petit amorem diuersæ rationis ab alia inferre. Ex vtraque tamen visione comprehensiua Dei consurgere potest amor liber Dei tendens in bona creata propter Deum, vt supra sect. 9. dixi. Ad confirmationem responderi potest eum qui personam nouit ex relatu aliorum, si postea nouit propria cognitione non moueri amplius ad illam amandum ex testimonio aliorum, quia de tali testimonio non curat.

Deus cognoscens se in creaturis nō se cognoscit minus clare, quam per cognitionē immediatā.

5. *Merat.* Obiicit præterea Meratius disput. 43. sect. 3. in subsidium P. Vasquez: quoniam nequit in Christo, aut alio Beato esse duplex dilectio Dei, quarum vna reguletur à scientia beata, & alia à scientia infusa; siquidem regulari aliud non est, quam repræsentari obiectum, vel actum ipsum simul cum obiecto illius, & ex suppositione repræsentationis præberi concursum ad elicientiam actus; sed visio beata illa omnia repræsentaret, & ex suppositione illius præberetur concursus: ergo non posset non regulare vtramque dilectionem. Respondetur facile regulari aliud esse formaliter præter repræsentari obiectum, vel etiam eius cognitionem; requiritur namque proportio inter cognitionem, & amorem. Etenim visio intuitiua Dei longe diuersum infert amorem, quam abstractiua, quæ tendit in Deum ad modum entis creati. Ita cognitio materialis, quamuis repræsentet quidquid repræsentat alia spiritualis, non dirigit ad amorem spiritualem, neque spiritualis cognitio ad materialem amorem, neque supernaturalis cognitio dirigit directe ad amorem naturalem, aut naturalis cognitio ad supernaturalem amorem.

6. *Lugus.* Aliud fundamentum. Opponit præterea Lugus disp. 13. num. 27. non posse illum amorem ortum ex scientia infusa multum conducere ad meritum; quia Christus non potuit non diligere Deum absolute, quod autem diligat vno vel duobus actibus parum videtur referre ad meritum. Veluti si Christus non posset non acceptare mortem non multum referret ad meritum, si duplici actu illam acceptaret, neque idcirco meritorie diceretur mori. Propter hæc videtur sentire non esse in illo amore orto à scientia infusa omnino libere tantam laudabilitatem, quanta esset deficiente necessitate amandi Deum, neque parum laudabilitatis auferri. Dicendum nihilominus est laudabilitatem non diminui eo quod sit necessitas ad alium actum: quoniam hic secundus actus liber ortus à scientia infusa non est exercitium per quod causetur id ad quod voluntas erat necessitata saltem æquiualenter, sed potius vltra exercitium necessarium superadditur alterum liberum. Quia tamen ratione alterius amoris non posset voluntas odio habere minuitur aliqualiter laudabilitas, sicut si deesset aliunde libertas contrarietatis. Cæterum quia amor ille non respicit aliquem effectum, qui deberet dici meritorius, sed potius in se sistit, perinde se habet, ac si alter actus necessarius non præcessisset: nec percipimus, quo alio ex capite debeat extenuari meritum, quia ille amor procedit independenter à necessitate amandi Deum per alium actum. Sicut si accederet tertius, vel quartus actus non minus mereretur eo quod præcessisset vltra primum secundus.

Infringitur.

Secunda sententia communior asserit meruisse Christum per dilectionem Dei ortam à scientia infusa: Est Argent. in 3. dist. 18. q. vnica art. 3. ad 1. contra 1. conclus. Rubio quæst. 1. art. 3. conc. 1. Capreoli in 1. dist. 1. quæst. 3. ad 7. contra 4. conclus. Ferrar 3. contra Gent. capite 62. in fine, Medinæ 3. p. q. 19. art. 4. Soarij disputatio. 39. sectione 2. Valent. disp. 1. quæst. 19. punct. 2. ducuntur quia scientia illa de se inclinat ad amorem Dei, & aliunde non habet vim non inclinandi necessario. Est nihilominus non parum obscurum hoc fundamentum; quoniam ad impediendum illum amorem, requiritur aliquod motiuum sufficiens mouere voluntatem vt ab illo amore desistat: At in præsentia visionis beatæ nullum motiuum potest sufficere ad non eliciendum illum amorem; quia visio beata ostendit manifeste nullum motiuum esse momenti ad cessandum à tali amore. Etenim etiam per visionem beatam possunt repræsentari aliqua motiua, quæ in absentia visionis maxime impellerent ad non amandum Deum, vt si per ipsam repræsentetur Beatum ipsum pro Dei libito in æternum priuandum beatitudine, vel etiam deputandum æternis cruciatibus. 7. Sententia affirmans.

Dico primo. Amor Dei ortus à scientia infusa distincta à beata nequit esse liber in Christo Domino prout fertur præcise ad Deum ipsum secundum se, & ad bona intrinseca illius. Ratio assertionis indicata est in numero præcedenti; quia nimirum visio beatifica sufficit ad auferendum sufficiens iuditium ad omittendum Dei amorem. Sic etiam licet in Christo assignari posset aliquod iuditium, quantum est de se sufficiens ad peccandum seclusa visione beatifica aut alia cognitione determinante ad non peccandum; tamen illud iudicium in præsentia visionis beatificæ non est iudicium sufficiens ad peccandum; quia illius indifferentia omnino impeditur per visionem beatam. 8. Prima assertio.

Dico secundo. Verisimile est ab actu scientiæ infusæ distinctæ à Beata procedere amorem Dei liberum, & meritorium. Duas partes continet assertio prima & difficilior asserit illam cognitionem habere vim inferendi nouum amorem in præsentia visionis beatæ causantis amorem Dei perfectissimum: secunda vero pars, nempe illum amorem casu quo procedat scientia infusa fore liberum constat ex dictis in præcedentibus sectionibus: etenim qua ratione amor Dei ortus ex visione beatifica est liber, & fuit in Christo meritorius, potuit etiam meritorius esse, qui à scientia infusa procedebat. Priorem partem asserti probabiliter suademus; quia licet duæ visiones beatificæ vel omnino æquales, vel inæquales non causent in eodem subiecto duas dilectiones Dei quia sunt in eodem ordine, & cognitio æqualis cum altera vel minus perfecta non repræsentat obiectum magis amabile; tamen cognitio distincta à beata est alterius ordinis à visione beatifica eo quod visio beata propter sui perfectionem summe rapiat voluntatem, & necessitet ad amandum Deum, secus vero illa cognitio Dei distincta à beatifica; quando autem diuersæ cognitiones sunt quasi diuersi ordinis, & vna de se infert amorem diuersum ab amore quem de se altera cognitio causat, vtraque cognitio simul existens causat diuersum amorem, & ideo cognitio materialis simul existens cum co- 9. 2. assertio.

cognitione

gnitione spirituali in eadem anima causat diuersum amorem ab illo, qui oritur ex cognitione spirituali; quoniam ex vna cognitione resultat materialis amor, ex alia amor spiritualis. Idemque apparet in cognitione naturali, & supernaturali simul existentibus in eodem intellectu circa idem obiectum: nam cognitio naturalis gignit naturalem amorem; supernaturalis vero supernaturalem.

10. Cur amor Dei in via & Patriâ specie differant. Quare amor viæ & patriæ sunt specie diuersi, quia postulant procedere à cognitionibus nimis diuersis: in via namque adeo imperfecte Deum cognoscimus vt illa notitia comparatione visionis beatæ sit similis illi, quam quis habet in somnis de Deo ipso, quæ non valet elicere amorem liberum propter intrinsecam imperfectionem illius, licet in nostro casu res è contrario se habeat: nam visio beatifica propter intrinsecam suam perfectionem, & claritatem necessitat ad amorem illius obiecti, & cognitio viæ ob intrinsecam imperfectionem & defectum claritatis relinquit indifferentiam ad diligendum Deum. Hinc etiam est vt gaudium dimanans ab amore beatifico sit in sua substantia longe perfectius, & altioris ordinis supra omne gaudium viæ. Illa cognitio Patriæ adeo appretiatiuum Dei amorem causat, vt ex vi modi cognoscendi Deum resultet amor incompossibilis cum quouis peccato veniali, quia ex modo cognoscendi perfecte satiatur appetitus beati, quin aliqua alia cognitio interturbare possit perfectam illam appretiationem, quia per visionem beatam per se tollitur cupiditas contraria diuino beneplacito.



DISPVT. LXXXI.

An singulis momentis de nouo meruerit Christus per eandem dilectionem Dei ortam ex visione beata?



A Primo conceptionis instanti meruit Christus per dilectionem Dei, vt mox ostendam. Præcipua tamen quæstio est an singulis momentis illa dilectio fuerit in Christo de nouo meritoria.

SECT. I.

Exponitur sententia negans, & reiicitur.

1. Licet communis Theologorum sensus doceat meruisse Christum in ipso instanti physico Incarnationis; non tamen omnes asserunt meruisse tunc per dilectionem Dei, in quo non retinetur consequentia: nam probari solet Christum meruisse in ipso primo suæ conceptionis momento ex Paulo ad Hebr. 10. & Psalm. 39. quem Paulus proponens inquit: *Ideo ingrediens Mundum dicit: Hostiam, & oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi. Holocaustomata, & pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi: Ecce venio: in capite libri scriptum est de me vt faciam voluntatem tuam Deus.* ad Heb. 10. At his verbis significatur Christum acceptasse vitam passibilem ex motiuo adimplendi diuinum beneplacitum, qui est amor Dei elicitus à charitate. Sic etiam Ioann. 14. dixit: *Vt cognoscat mundus quia diligo Patrem, & sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio, surgite eamus hinc*; quia scilicet eius corpus semper fuit in omnibus adimplere voluntatem Patris, quia sic Patri placitum fuit, & ideo aiebat cibum suum esse facere voluntatem eius qui misit illum. Rationes etiam, quibus in præcedenti disputatione monstraui in Christo fuisse aliquem amorem Dei meritorium, simili modo probant in primo momento Incarnationis libere & meritorie dilexisse Deum; quia voluntas illa per quam se in sacrificium obtulit pro nostra salute oriebatur ex amore erga Deum necessario, & habebat motiuum illius amoris. Immo, vt ibi aduerti, nullus potuit esse actus honestus in Christo & meritorius, qui non amplecteretur obiectum illud honestum propter Deum ipsum. In primo Incarnationis momento liberè Christus Deum dilexit. Ioan. 14.

P. Vasquez disput. 75. impugnat probationem ex verbis Pauli; quia particula *tunc* ibi non designat primum instans, sed totum tempus vitæ, in cuius fine hæc oblatio, qua sanctificati sumus perfecta est. Nihilominus illa verba, *tunc dixi*, & *ecce venio* referri debent ad primum Incarnationis instans, quia referri debent ad priora, in quibus introducitur Christus ingrediens mundum, & de ipso puncto Incarnationis ipsa intelligunt S. Thomas, & Anselmus. Et quamuis ex illis non haberetur efficax probatio, id satis firmiter monstraretur ex præcedentibus. *Ideo ingrediens mundum dicit, &c.* vt enim monet noster Iustinianus ad illum locum, verba illa significant Christum se obtulisse Patri cum humanam sibi naturam copularet; ille namque appellatur ingressus in mundum. Aduertitque Ribera ad eundem locum Christum se obtulisse simulatque conceptus est. 2.

Difficultas est, an ille actus a primo instanti vsque ad vltimum vitæ perseuerans fuerit continuo meritorius de nouo. Negant aliqui ex Recentioribus quia existimant omnem actum voluntatis creatæ necessario durare per aliquam breuem moram; non quia actus transeat à libero in necessarium, sed quia exercitium illius libertatis indiuisibiliter respicit per modum vnius omnia illa instantia, quia se ipso essentialiter est exercitium potentiæ liberæ respicientis totam illam morulam per modum vnius indiuisibilis exercitij. Sicuti actus liber Dei existens ab æterno, semper est liber, quia nunquam transit à libero in necessarium, sed semper est exercitium voluntatis indifferentis ad habendum vel non habendum actum illum, quin superueniat aliqua determinatio necessaria, ratione cuius, iam non libere, sed necessario duret. Solumque dicetur ille actus creatus post primum instans imaginarium illius breuis morulæ necessarius ex suppositione, quatenus non potest existere in primo instanti, quin existat in cunctis instantibus illius morulæ, quin aliqua ratione varietur influxus in actum illum, quia semper procedit ab eadem potentia indifferenti, quin varietur potentia, aut transeat à libera in necessariam in aliquo instanti illius morulæ. Volunt hi nullam esse designabilem in qualibet entitate creabili durationem minimam, sed necessario debere durare per aliquam durationem, quæ licet in se realiter indiuisibilis sit, tamen sub se complectatur durationes alias minores, & minores 3. Exponitur sententia negans.

notes in infinitum, quin possit designari duratio minima. Neque volunt actu existere durationes illas minores, & minores in infinitum, sed solum esse possibiles syncathegorematicæ durationes illas minores, & nullam esse possibilem durationem adeo exiguam, quin possibilis sit alia minor. Ex quo principio manifeste infertur designari posse in duratione aliqua realiter indiuisibili operationis liberæ Christi Domini tempus breuissimum pro quo Christus non potuit cessare etiam diuinitus ab illa operatione, ac proinde in illa quasi continuatione, aut permanentia illius operationis per morulam illam, non potuit esse nouum meritum distinctum à merito primæ productionis. Licet illa prima productio, quia essentialiter est duratio libera per integram illam morulam, sit magis laudabilis, & de se magis meritoria, quam alia prima productio alicuius actus non durantis necessario per totam illam morulam, sed per medietatem solum illius temporis.

4. Traxit originem hæc subtilis cogitatio ex principiis à me positis in Philosophia, quibus asserui non dari spatium loci minimum, sed quodlibet punctum quantitatis realiter indiuisibile occupare infinitum spatium versus minoritatem; quia quemadmodum non est designabile spatium omnium maximum, ita neque designare est spatium omnium minimum, & sic mobile potest acquirere spatium minus, & minus in infinitum, & posset ita moueri ab hoc spatio in illud non multum distans, vt nusquam cessaret à motu, & nunquam perueniret ad illum terminum. Quod licet sit valde mirabile, argumentis tamen philosophicis, & mathematicis videtur conuinci, & in proprio loco conabar ostendere. Consequentiam autem, seu paritatem semper negaui propter argumentum, quod illico subiiciam.

5. Differtque non parum hæc sententia ab altera Nominalium, (nam Nominales aiunt actum transire è libero in necessarium: secus illi Moderni,) qui ne actui puri hominis iusti durantis per breuem moram corresponderet infinitum præmium in sententia constituente tempus ex infinitis instantibus & partibus proportionalibus in infinitum diuiduis, affirmarunt actus primo libere elicitos necessariò durare per determinatam morulam, in qua non augetur meritum quod actus habuit in primo instanti, quia actus non conseruatur libere in singulis momentis, & si diuinitus dicant potuisse conseruari libere in singulis momentis. Ita Gregorius in 2. dist. 3. quæst. 1. art. 2. ad 4. Almaynus 2. moral. cap. 9. & etiam alibi hoc reputat probabile. Tribuiturque aliis, qui non satis declarant, num tempus continuationis necessariæ debeat esse certum determinatum, & infallibiliter signabile, vel potius indeterminatum. Neque desunt Moderni quibus hoc placitum arrideat, licet alij dicant id esse perabsurdum, & inde inferri dogmata pestifera, & errore non vacare. Ita loquitur contra hanc sententiam Medina 1. 2. quæst. 6. art. 4. ad finem, & q. 10. art. 4. post medium, nec dissimilia profert Aragon 2. 2. quæst 24. art. 6. Idem minime tutum, aut Sacris literis, Conciliis, & Doctoribus consentaneum appellat Salas tom. 2. in 1. 2. tract. 13 disp. 5. sect. 7. Demum Soarius hic cap. 21. hanc sententiam vocat improbabilem.

6. *Impugnatur Primò.* Contra hanc postremam sententiam plura afferemus argumenta in sequenti sectione. Modo priorem singulariter impugnemus. Primo maxime displicet illud principium, quo asseritur actum liberum, & aliam quamcunque creaturam necessario durare per determinatam illam morulam, adeo vt quælibet determinata duratio indiuisibilis sub se contineat durationes minores, & minores in infinitum, quin possit assignari aliqua duratio minima, quæ dici solet instantanea. Ex hoc namque fieri posset posse hunc animum rationalem Petri V. G. modo creari in hac hora, & sine fine durare quin vnquam annihilaretur, & quin perueniret ad diem crastinum, quamuis nouas acquireret durationes. Sequela constat quoniam posset durare per durationes minores, & minores in infinitum, & nunquam attingeretur duratio quæ deberet esse immediata illi instanti crastino: nam data quauis duratione, quæ non esset immediata illi instanti crastino possent adhuc designari aliæ duæ durationes sequentes minores, quarum nulla esset immediata instanti crastino, & similiter concessis illis duabus durationibus, quarum neutra esset immediata illi instanti crastino, possent adhuc designari aliæ duæ durationes minores quarum nulla esset immediata instanti crastino, & sic procedimus in infinitum assignando infinitas durationes successiuas, quarum nulla perueniat in diem crastinum, neque sit immediata durationi diei crastinæ. Et quia in illa infinitudine durationum successiuarum non est designare vltimam, consequens est vt nunquam omnino finiatur illa multitudo infinita. Ex quo fieret, eo quod creatura nunquam finienda esset, minime probari debere esse à parte post æqualis durationis, (vt ita loquar,) extensiuæ cum Deo. *Implicatoria est duratio creata indiuisibilis pro determinato temporis spatio, quæ sit virtualiter in infinitum diuisibilis.*

Neque fas erit admittere, (quod nuper inferebam,) posse creaturam existere cum propria duratione quin aliquando priuetur duratione, & quin perueniat ad diem crastinum: etenim inde probatur Deum necessario coexistere cunctis temporibus, quia indefectibiliter durat. Confirmatur; si duratio de se maior finitur, nequit duratio minor contenta intra spatium temporis durationis maioris non finiri; sed dies hodiernus, & crastinus tandem finiuntur. Ergo durationes illæ infinitæ versus minoritatem quæ continentur intra diem hodiernum, & crastinum non possunt non finiri. Perspicuumque videtur ex terminis non posse hominem nouis actibus, & durationibus successiuè mereri in infinitum, quin perueniat ad diem crastinum, neque posse successiue elicere actus non tot quin plures, quin aliquando perueniat ad diem illum crastinum: alioqui B. Virgo seclusis aliis pluribus titulis valde commendantibus merita ipsius plus mereretur intra quadrantem horæ, quam omnes sancti simul per totam vitam. 7. *Confirmatur.*

Secundò confirmatur: quoniam si vera esset opposita sententia posset homo puniri pœnis inferni per continuas durationes in infinitum, quin illæ tormentorum durationes, & homo ipse peruenirent in diem crastinum. Quare eo quod inferni tormenta nunquam sint finienda non liceret inferre animas illas quæ torquentur duraturas per spatium integrum vnius horæ. Quod ex se apparet absurdum, & pugnat cum principio supra indicato, videlicet non posse maiorem durationem finiri, quin duratio minor siue contenta intra spatium illius durationis finiatur: alioqui cæteris paribus prudenter mallet quis puniri duratione maiori pœnarum, quam minori; quod terminos pugnantes includit: quoniam maior permanentia pœnarum cæteris paribus magis punit, & aliunde illa maior duratio non puniret magis, quia tandem finitur; alia vero nunquam finitur. 8.

Quod aliis incommodis exponitur. Nam primo posset quis ab hoc die visionem beatificam recipere quin 9

quin finirentur vnquam dolores, tristitiæ, merita, quæ elicuit in via, vt actus fidei, spei, pœnitentiæ; quoniam dolores, & tristitiæ, & merita licet nunquam finirentur, non peruenirent ad diem crastinum, & consequenter nunquam simul essent cum visione beatifica. Quare nec nos possemus experiri an finem habuissent dolores, & mœrores quos aliquando sustinuimus; nos enim non experimur modo aliquid nisi prout existens in duratione præsenti: sed possunt non finiri angores illi, qui extitere, quin correspondeant durationi præsenti: Ergo non erit vnde capere possimus experimentum de fine talis doloris, & tristitiæ, consequenter occluditur locus monstrandi finem habuisse delectationes omnes quas damnati habuerunt in via, licet damnati delectationes illas experiri nequeant; quod pugnat cum manifestis principiis Philosophiæ: nos enim nostrarum operationum existentiam, dum non finiuntur, experiri possumus.

10. Neque esset ratio persuadens merita Virginis finem habuisse, licet per operationes liberas, quas modo in Patria elicit non mereatur, quia liberæ durationes illorum meritorum & si nunquam finirentur non pertingerent instans illud pro quo B. Virgo primo donata fuit visione beatifica. Neque merita Christi finem habuissent, quia in ipsis debent poni maiora merita quæ excogitari possint conuenienter ad dignitatem vtriusque. Consequens autem est absurdum, quoniam ex eo quod Christus modo non meretur colligunt Theologi eius merita non durare. Vnde quia tempus aduenit, in quo mereri non possumus, nos hortatur Apostolus vt operemur bonum, quia citò finitur tempus merendi: *Dum tempus habemus*, inquit Apostolus ad Galat. 6. *operemur bonum* in quem locum Hieronymus in commentariis maioribus huius Epistolæ ad Galatas: *Cum ista vita transierit operandi tempus aufertur. Vnde & Saluator ait: Operamini dum dies est:* At iuxta oppositam sententiam posset finiri vita, & posset homo post mortem non mereri, quin auferretur tempus merendi; si quidem posset in infinitum procedere tempus merendi quin perueniret ad instans in quo homo moritur. Communisque sensus hominum eo quod post mortem non mereamur beatitudinem supponit finiri durationem in qua illam possumus mereri.

11. Secundo in philosophia est oppido difficilis illa necessaria duratio cuiuslibet rei per breuem morulam ex suppositione quod semel existat: Nam inde infertur apertè quemlibet motum localem necessario permanenter durare per breuissimam aliquam moram, quæ intra se complectitur alias durationes minores, & minores in infinitum. Quare dum saxum ab alto caderet, nusquam acquireret nouam vbicationem quin detineretur in aëre per infinitum tempus; nam illa vbicatio quæ primo adquiritur in spatio immediato, debet durare: At illa duratio non potest non complecti intra se infinitas alias durationes minores: Ergo prius, quam saxum descendens nouam durationem acquireret, perseueraret in eodem loco per infinitum tempus, ac proinde dum ad explicandam celeritatem, & tarditatem motuum inutiles omnino appellant morulas, quas zenon admisit; in alias maiores incidunt, magisque mirabiles: nam actio productiua per motum huius, aut illius vbicationis durat per infinita instantia, & motus velocissimus primi mobilis etiam esset per morulas interruptus, ita vt quælibet præsentia de nouo adquisita duraret per infinita instantia immobilitatem propriam retinens. Neque posset adeo velociter moueri aliquod corpus, quin singulæ vbicationes per infinitum tempus quiescerent. Angelus etiam se ipsum mouere non posset nisi demoraretur per infinita instantia in quouis loco de nouo acquisito. Indeque fieret applicari posse ignem manui, quin posset aliquando aliquid producere caloris in ipsa; non enim producitur calor, nisi expellatur frigus, & posset frigus tunc introductum esse cum necessitate durandi per infinita instantia. Vnde fit posse hominem in æstate attingere niuem, quin experiatur frigus per infinita instantia.

Consequenter etiam videtur aliquas morulas fore percipiendas, quia non magis adunatur motus, quam morulæ, & motus manus, si comparentur cum motu primi mobilis sunt paucissimi, vel morulæ durant per non modicum tempus. Experiretur etiam quis velle mouere manum, & non posse, quia vbicatio immediate antea producta deberet necessario durare per infinita instantia, & determinatam morulam non adeo exiguam, si ille motus manus compareretur cum aliis motibus celerioribus. Imprimeretur etiam impetus papyro, quin moueretur cum primum impetus imprimeretur; quoniam prior vbicatio deberet durare per moram determinatam. Designatique possent de facto plura instantia, in quibus nulla creatura moueretur in mundo, adeò ipsi discedunt ab his qui cum Archimede aiunt centrum grauitatis in terra nusquam quiescere. 12.

Et quod plus est posset produci lux, quin expellerentur tenebræ, quæ tenebræ deberent durare per determinatam moram, vel saltem posset esse applicatum luminosum, quin produceret lucem in aëre eo quod non possent expelli tenebræ. Similiterque aliquando luminosum moueri non posset, quia deficiente ipso, etiam lux deberet perire, quæ pro tunc deficere non posset eo quod necessario conseruanda esset per determinatam moram. 13.

Argumenta Theologica non parum vexant eandem cogitationem. Nam primo ex illa sententia fit posse excogitari Angelos adeo inflexibilis determinationis, vt neque diuina virtute possent mutare propositum semel elicitum, quia essentialiter deberet durare actus ille in perpetuum. Vnde esset peccatum quod à Deo remitti non posset, quia illa creatura semper actualiter peccaret, licet singulis momentis non committeret nouum peccatum: Quis autem existimet Deo deesse modum quo quamlibet naturam intellectualem ad se conuertat quando, & quomodo voluerit? Quod obseruat Augustinus nullum agnoscens tempus, in quo Deus naturam rationalem ad se conuertere nequeat. Rursus, intellectualis creatura, cuius operationes essent indefectibiles non posset sperare beatitudinem, quoniam actus spei semper durans repugnaret statui beatitudinis in quo non est spes consequendi beatitudinem, quoniam illius possessio excludit actum spei. Neque posset timere, aut dubitare an esset in gratia, seu amicitia Dei, quoniam operationes istæ non sunt compossibiles cum statu beatitudinis, sicuti neque fidei. 14. Tertio.

Homo etiam, qui intra horæ quadrantem teneretur adimplere præceptum aliquod grauiter obligans in maximas redigeretur angustias, quia occasiones illud adimplendi essent paucissimæ comparatione durationum, in quibus adimplere illud non posset; nam prætermissa aliqua occasione illud implendi (vel quia pure omittitur actus, quo adimpleri posset, vel quia ponitur aliquis actus incompossibilis cum illa adimpletione) deberet illa determinatio voluntatis, necessario durare per determinatam 15.

terminatam morulam intra quam non posset præceptum obseruari; & per consequens non posset tunc esse obseruantia præcepti. Indeque mihi persuadeo debere assignari instans indiuisibile pro quo homo sit potens elicere verbi gratia actum amoris Dei, quo adimpleat præceptum; nam si transactâ illâ morulâ statuat conseruare præcedentem actum incompossibilem cum adimpletione præcepti, vel producat alium similiter incompossibilem cum eadem obseruatione præcepti nequit per aliam integram morulam facta suppositione illius nouæ liberæ conseruationis pristini actus, aut productionis prioris, obseruari præceptum: Ergo inter tempus vtriusque morulæ pro quo non potuit obseruari præceptum designatur duratio aliqua pro qua potuit præceptum obseruari: sed illa duratio non est nisi indiuisibilis; ergo assignanda est aliqua duratio omnino indiuisibilis. Considerando est igitur illa indifferētia ad nouum exercitium libertatis pro aliquo instanti indiuisibili: nam postea intelliguntur instantia in quibus non est vera potestas obseruandi præceptum.

Datur instans omnino indiuisibile.

16. Neque vitatur admissis etiam illis principiis inconueniens, quod declinare curabant de infinito præmio correspondente breui continuationi eiusdem actus: quoniam ille actus per aliam liberam durationem minorem, vel saltem alter actus attingens eodemmodo idem obiectum potuit minus durare, & quidē durationes istæ potuerunt esse minores in infinitum præmium ipsis correspondens potuit esse minus in infinitum: Ergo illi actui continuato per illam morulam correspponderet præmiū superans infinita præmia gratiæ habitualis, ac proinde si augetur gratia per gradus homogeneos, nequit illi breui continuationi non respondere infinitum præmium. Et quia (vt alibi dixi) hæc difficultas expediri potest constituendo gradus habitualis gratiæ diuersæ rationis aliud opponi potest illi sententiæ saltem intra breuem moram posse voluntatem elicere infinitos actus, quorum vnus sit post alium: nam continentur intra breuem illam morulam durationes non tot quin plures & durationes liberæ infinitæ versus minoritatem; at illæ omnes tandem possunt finiri: nam si duratio maior finiri potest, consequenter duratio minor contenta intra maiorem finiri potest, vt in prima obiectione late expendimus: Demus igitur finitas fuisse illas durationes infinitas, necesse erit illis correspondeat infinitum præmium: nam cuilibet durationi distinctæ, siue actui distincto correspondet distinctum præmium gratiæ & gloriæ in illa sententia.

17. Obieci alio in loco plura, quibus probaui nulli creaturæ posse essentiale esse durare etiam per breuissimum tempus. Modo solum oppono admitti non posse moram aliquam determinatam pro qua homo mori non possit: oppositum nempe docet Prosper 2. de Vocatione Gentium cap. 8. vbi ait: *Cum primum naturam nostram ingressa est mortalitas, ebnexium sibi fecit omnem vita nostra diem, quoniam aliqua ratione homo immortalis dici posset, si esset aliquod tempus intra quod mori omnino non posset: sed neque isto modo corruptio incorruptionis est particeps, sed semper subiectum est defectui, quod debetur occasui.* Tempus non constitui illis durationibus, quæ essentialiter per moram determinatam durent, ostendit Basilius in Exameron homil. 1. & Augustinus 12. confessionum cap. 28. probans tempus præsens carere spatio, & 11. Confessionum cap. 15. dicens illud solum, quod ita raptim, *à futuro in præteritum transuolat, vt nulla mora extendatur quia si extenditur diuiditur in præteritum, & futurum, præsens autem nullum habet spatium.*

Prosper.

18. Ex dictis perspicua fiunt nonnulla discrimina inter spatium loci, & temporis: cur non detur spatium minimum, licet possit designari minima duratio; quia scilicet duratio præsens est quæ sufficit vt voluntas ab vno actu possit transire in alium oppositum, aut nona libertate conseruare illum, quem primo produxit: hæc autem indifferentia non est in ordine ad præsentiam localem, quæ solum complectatur spatium minimum; quia nihil est quo ostendi possit dari illud spatium minimum: immo plurima sunt, quæ efficaciter ostendunt illud spatium minimum repugnare; cum tamen nihil excogitatum sit, quod probet minimam durationem esse implicatoriam. Præter id, Est contra rationem infiniti vt successiue possit pertransiri: At durationes illæ infinitæ quæ continerentur intra breuem illam moram, vel horæ quadrantem non possent non finiri successiue: nam finito illo horæ quadrante, vel integra hora, non posset in quouis casu possibili intelligi absolute, & secundum se existens duratio aliqua contenta adæquate intra illum quadrantem, ac proinde quamuis Deus produxisset durationes illas possibiles successiuas contentas intra quadrantem illum, non posset aliqua illarum existere transacto tempore illius quadrantis, & ideo intra quadrantem infinitæ durationes successiue percurrissent, quod est implicatorium: At vero ex infinitudine illa spatij nunquam colligere licet infinitum successiuè percurri, seu finiri.

Quamuis assignari possit minima duratio, non tamen minima vbicatio.

Sect. II.

Aliæ negatiuæ sententiæ refelluntur specialiter in Christo Domino.

1. Nonnulli ex antiquioribus Theologis, quos in præcedenti sectione allegaui, aliam viam ingressi sunt, vt monstrarent durare necessario actum liberum per determinatam moram, qui impugnandi pariter sunt pluribus argumentis, quibus præcedens placitum; sicut illud etiam refelli potest rationibus, quæ contra hanc opinionem mox afferam. Aiebant hi authores ex natura rei, non vero in ordine ad potentiam Dei absolutam actum liberum necessario durare per aliquam breuem morulam. Et quia non erat aliqua duratio libera essentialiter affixa omni tempori illius morulæ, putarunt actum transire à libero in necessarium, & varias conantur assignare causas illius necessitatis permanendi per determinatum illud tempus.

2. Communiter reiicitur, & meritò hæc sententia, quia exinde fieret esse aliquod breue tempus determinatum, & signabile, in quo homo aduertens in negocium suæ salutis non posset vlla ratione pœnitere, eo quod esset physice necessitatus ad perseuerandum in malo. Quod si illud tempus fuerit vltimum vitæ, erit tempus vitæ, & viæ, in quo homo sit omnino extra statum salutis, licet perfectissimæ ad hoc negotium attendat. Hæc sequela admitti non potest propter authoritatem Concilij Senonensis in Decret. Fidei 15. vbi de gratia Dei dicitur: *Cum illa semper sit in promptu, nec momentum quidem prætereat, in quo Deus non stet ad ostium & pulset.* Nullum ergo momentum admitti potest, in quo homo attendens in negotium æternæ salutis, non possit conuerti ad Dominum, iuxta illud Apocalip. 3. *Ecce sto ad ostium, & pulso, si quis audierit*

Prima impugnatio. Nullus actus liber durat necessario per determinatam temporis moram. Conc. Sen.

Apoca. 3.

dierit vocem meam, & aperuerit ianuam introibo ad illum: nam ostium hoc loco cor hominis est ad quod Dominus stat, & pulsat, quia intrare desiderat dicens: *Aperi mihi soror mea sponsa* Cant. 5.
Cant. 5. Nunquam cessat, non ociatur Dominus, quoties aduertis id stat, ideo pulsat, & cor tuum tangit, quando negotium æternæ salutis consideras: pulsare autem est internarum inspirationum vocibus petere vt admittatur.

3. Integrum ergo tempus huius vitæ est tempus viæ, in quo poteris mereri vitam æternam; nam si negotio tuæ salutis attendis poteris salutem consequi, solum excluditur instans mortis, & tempus subsequens iuxta illud Ecclesiast. cap. 14. *Ante obitum operare iustitiam*, & cap. 18. v. 19. *Ante iudicium para iustitiam tibi* Item Ioan. 9. v. 4. *Venit nox quando nemo potest operari*, quia scilicet ante mortem est tempus merendi. Et Matth. 25. ac Lucæ 16. Lucri, & negotiationis tempus protrahitur vsque ad rationis exactionem, quæ scilicet fit in morte. Idemque passim docent Patres, qui sane ita intelligendi sunt, vt cuiuis hominum dum viuit possimus dicere: *Ante iudicium para iustitiam*, quod non esset verum si esset determinatum tempus, in quo homo non posset resipiscere, quamuis attenderet aduertentia ad negotium æternæ salutis.

Eclesf. 14. Ioan. 9.

4. Secundo arguitur; quoniam nulla iuxta hanc sententiam potest considerari causa vnde proueniat illa necessitas durationis actus per tempus determinatum: nam postquam libere formaliter homo elicuit, aut continuauit actum, poterit statim mori, & Deum videre; tunc autem non continuaret actũ quo ante mortem homo ille volebat dissolui, & esse cum Christo: Ergo potest non deberi, etiam ex natura rei tali actui conseruatio per breuem illam moram: igitur & ille actus poterit etiam destrui in hac vita per aduentum alterius actus contrarij. Quod si iustus finiat vitam postquam actualiter peccauit venialiter non continuabit postea in purgatorio illum actum prauum. Neque econtra qui moritur cum peccato mortali, & finit vitam postquam effecit aliquod bonum opus morale, non continuabit in inferno illud bonum opus morale, quia consurgunt postea cogitationes minime aptę ad permanentiam illorum actuum. Similiter si quis ex damnatis ante instans mortis existimaret se esse in gratia, & vellet permanere in statu gratiæ, aut si consideres voluisse consequi statum gratiæ, non permaneret in instanti mortis, & deinceps in illis actibus. Iustus etiam qui moreretur voluntarie, dubitans an esset in peccato mortali non permaneret cum tali dubio in instanti mortis & deinceps. Quod si acciperet visionem beatificam in instanti illo mortis, non posset permanere in actibus fidei, spei, & timoris: nam in ipso met momento, quo anima separatur à corpore incipit Deum videre, si nimirum nihil expiandum habeat vt docent Irenæus lib. 1. aduersus hæreses cap. 2. Cyprianus lib. de Exhortatione ad Martyrium cap. vltimo.

5. Cõfirmatio. Confirmatur. Animæ Sanctorum Patrum, qui erant in lymbo, eo loci cœperunt videre Deum in ipsomet momento mortis Saluatoris, & nihilominus in instanti antecedenti antequam cõsummaretur illa morula potuerunt libere incipere aliquod desiderium suæ beatitudinis, quod non posset permanere cum possessione beatitudinis. Potuit quidem Deus singulari sua prouidentia res ita disponere vt vnus actus terminaretur, quando alter posset incipere, sed ad hæc frustra requiritur, cum facilius sit asserere actui non deberi ex natura rei illam permanentiam. Et quamuis nostris actibus ex natura rei debita esset illa permanentia, adhuc non ostenditur repugnare actum, cui permanentia illa non deberetur, & hic actus Christo deberetur vt singulis vitæ momentis nobis mereretur, & nostram salutem operaretur. Neque alia causa potest assignari illius connaturalis perseuerantiæ Per breuem illam moram, nisi defectus aduertentiæ; quia scilicet nos non possumus dearticulatim temporis instantia metiri, & quasi per modum vnius breuem illam moram deprehendimus, indeque prouenit, vt nemo nostrum sit qui possit solum per indiuisibile instans perdurare in operatione, vt experientia est notissimum: At hæc ratio non habet locum in Christo Domino, qui cuncta temporis momenta perfectissime callebat.

6. Occurritur instantiæ. Dices si voluntas libera esset in singulis momentis, posset producere infinitos actus intra breuem illam moram. Sed contra est; quia iuxta sententiam quam modo impugnamus, hæc difficultas eadem erit siue actus necessario duret per illam breuem moram siue libere: nam dum voluntas conseruat necessario actum per tot instantia, deberet producere infinitas durationes, siue actiones; non enim diffitentur, præsertim Moderni, quos refutamus durationem distingui à re durante: si autem durationes existunt necessario, quid mirum si totidem, vel illæ met conseruentur libere. Neque minor virtus requiritur ad conseruandum libere actum, quam ad ipsum primo producendum vt docuimus in primo tomo, & docent Ecclesiæ Patres. Ostendemus etiam alia via vitandum fore illud inconueniens de possibilitate infinitorum actuum, qui successive producantur, in sententia componente tempus ex infinitis partibus proportionalibus, licet difficultas, vt supra vidimus etiam ab aduersariis soluenda sit.

7. Nullum concedendum est momentum in quo Christus, & Deipara, dum esset in via non meruerit. Neque propterea neganda sunt instantia temporis, aut actum produci in instanti, vt negant nonnulli ex Modernis oppressi difficultate illa celebri de argumento charitatis per continuationem actus: etenim illa instantia fore concedenda colligitur ex Iulio I. in Decret. 2. quod habetur tom. 1. Concil. post tertiam eius Epistolam: *Quia Dominus* (inquit) *non solum temporis, sed etiam mentis inspector est* sicut *latro vnius momenti pœnitentia meruit esse in paradiso*. Quod decretum habetur dist. 3. de Pœnitentia cap. *Talis*. Expende Iulium dixisse meruisse latronem vnico momento paradisum, vt excluderet tempus. Quod indicant illa verba: *Non solum temporis*, &c. Idem asseruit Cælestinus Papa in Epist. ad Episcopos Galliæ cap. 3. inquiens: *Vera conuersio mente potius, quam tempore metienda est, dicente Propheta si conuersus fueris saluus eris*. Ergo, vt conuertatur quis non indiget tempore. Ex quo etiam reiiciendi sunt, qui in præcedenti sect. putabant durationem cuiuscumque actus essentialiter complecti durationes minores in infinitum.

Iulius prim

8. Quo fit vt neque admittendum sit actum Christi Domini necessario durare per tempus indeterminatum, quia non erit Christi voluntas libera pro aliquo tempore saltem indeterminato, quod est etiam inconueniens in Christo Domino, & eius Matre; Eademque videntur sequi incommoda, si voluntas sit cum necessitate permanendi in actu pro tempore indeterminato: non enim erit voluntas libera in omnibus momentis illius temporis; alioqui nulla esset necessitas continuandi opus. Quare licet

licet ex suppositione quod actus existat in tempore necesse est duret per infinita instantia in sententia, quam gratis modo admittimus, tamen illa suppositio est libera etiam ex suppositione quod actus existat in instanti, nullaque potest assignari duratio actus, quæ non sit formaliter libera etiam ex suppositione quod actus conseruetur in tempore; quia illa suppositio semper est libera. Potestque res indiuisibilis durare per vnicum tantum instans; nam ipsamet instantia sunt indiuisibilia, & vno momento singula durant. Neque est cur rei permanenti repugnet desinere per vltimum sui esse, ita vt illud instans, quod est primum sui esse, sit vltimum esse eiusdem, quia immediate post illud non est.

9. Quare vt vitetur infinitum augmentum gratiæ & charitatis in Deipara admissa illa sententia de compositione continui variæ excogitandæ sunt causæ, quæ in nobis non militant; quia non habemus sufficientem aduertentiam ad suspendendum actum, non enim discernimus sufficienter instantia temporis, sed plura complectimur per modum vnius, & ideo nemo per solum vnicum instans conseruat actum, quamuis de industria vellet illud destruere, cum primum posset. Sic etiam neque loci spatia sufficienter distinguimus, & ideo nemo potest mouere brachium per spatium quasi minimum, quia non sufficienter distinguit exiguitates illas spatiorum.

10. Tertium aliorum placitum eue- titur Repudiandum est aliquorum Recentium singulare placitum, asserentium durationem non esse liberam, nisi per nouum actum reflexum voluntas statuat non impedire continuationem, quia modus durationis (inquiunt) nequit esse formaliter liber, cum non sit tendentia in obiectum. Sed contra est quia Christus non mereretur in singulis instantibus, quia nequit successiue producere infinitos actus. Inciduntque hi in sententiam (quam refutarunt) aientium necessario durare actum per determinatam moram, alioqui continuaretur libere in parte temporis, & consequenter liber per infinita instantia absque actu nouo reflexo, quia voluntas nequit successiue intra illud tempus producere infinitos actus. Neque vsquam existit actus necessario stante iudicio indifferenti, & cognitione repræsentante omnia instantia in particulari cum omnimoda sufficientia ad eliciendum actum perfecte liberum. Sicut stante hoc iudicio potuit voluntas ratione talis iudicij non ponere actum, ita & ratione eiusdem potuit cessare ab actu; non enim est cur ratione illius iudicij potuerit in primo instanti dari carentia actus, non vero in secundo, si secundum instans perfectissime per cognitionem discernatur à primo.

11. Superius etiam contra sententiam Gregorij monstrabam nullum esse momentum in quo homo sufficienter aduertat ad salutis negotium quin possit cessare à prauo actu: Ergo cum Christus singulis momentis habuisset perfectam aduertentiam, nec non, & Deipara libere continuassent actus in singulis instantibus, ac proinde iuxta illam sententiam successiue elicuissent infinitos actus, nec posset explicari cur Deipara intra breue tempus non meruisset præmium infinitum continuando actum. Stanteque perfectissima aduertentia, qualis erat in Christo, & Deipara absque illo actu reflexo, poterit continuari actus: nam per causas, quæ libere producunt actum in vno instanti, poterit existere libere in secundo, quin opus sit imperio illo reflexo. Imo admissa necessitate illius actus reflexi, dum non continuaretur actus directus amoris Dei non consisteret meritum formaliter in ipso actu amoris Dei; sed potius in illo actu reflexo.

Sect. III.

Exponitur Christi, & Deiparæ meritum pro singulis momentis continuationis, licet admittantur infinita instantia.

Christum nunquam cessasse ab aliquo actu libero amoris Dei supponendum est tanquam certum, si semel supponatur meruisse Christum per actum amoris Dei: quoniam vt inquit Magister in 3. dist. 18. capite 2. Christus in meritis proficere non potuit: potuisset autem proficere, si aliquod tempus, vel momentum omisisset vacuum merito. Ratio est, quia Christus semper operabatur quod erat perfectius non necessitate, sed libertate; perfectior autem modus operandi est nunquã cessare à diuino beneplacito, & hoc maius diuinum beneplacitum habere semper pro motiuo absque vlla interpolatione. Neque ad hoc præstandum Christus impediebatur aut infantia aut somno, quippe habebat notitiam sufficientem ad continuo merendum, vt in tractatu de scientia Christi fuse dixi. 1. Nunquam Christus ab amore Dei cessauit.

Immo neque Deipara fuit aliquando impedita infantiâ, aut somno. Non quidem impediebatur infantia; quoniam fuit illi acceleratus rationis vsus, vt ostendunt Soarius tom. 2. in 3. p. disputatio. 4. sectione 1. capite 4. Vasquez disputatione 119. Tannerus tom. 4. disputatio. 2. dub. 2. Torres in disputatio. 14. Illique fuit indulta scientia per se infusa, & independens à phantasmatibus, vt sentiunt Albertus Magnus tract. de laudibus Mariæ capite 98. 99. &. 102. & speciatim capite 132. & 149. S. Antoninus in Summa parte 4. titul. 15. capite. 15. §. 1. &. 2. Quo fundamento permoti asserebant B. Virginem semper in omnibus suis actibus meruisse, vt videre est in Alberto capite. 176. Antonino capite. 20. §. 6. Vnde continuo merebatur in somnis vt docent Dionysius Carthusianus in Cant. ad illum locum *Ego dormio, & cor meum vigilat* art. 18. Ioanues Picus Carthusianus in Cant. lib. suo 2. capite 18. Canisius de B. Virgine lib. 1. capite 13. §. *Quæ omnia* Patet. Soarius tom. 2. in 3. p. disputatio. 18. sectione 2. conclus. 4. Barradas tom. 1. in Euangelia libr. 6. capite 5. §. *D. Bernardinus*, Pineda de rebus Salomonis lib. 3. capite 8. §. 5. Cornelius à Lapide in caput 31. Prouerb. vers. 14. §. *pari modo*, Enriquez de vltimo fine hominis capite 10. in Glossa numero 9. lit. P. Petrus Hurtado tom. 2. disputatio. 151. §. 2. Ludouicus de la Puente tom. 2. in Cant. lib. 8. exhort. 7. §. 4. 2. Imo nec Deipara.

Admissa in Deipara illa scientia per se infusa, & independente à phantasmatibus facile intelligitur, neque infantiam, neque somnum potuisse esse obstaculum continuo merito, & nullum habuisse momentum à vita rationali vacuum. Licet non videtur improbabile ex proprio temperamento Deiparæ prouenire, vt ligari possint externi sensus per somnum, quamuis phantasia, & imaginatiua facultas minime ligentur, neque vis operandi libere. Quemadmodum econtra datur quidam somnus imperfectus, & dimidiatus, quo ligatur phantasia, quamuis externus sensus euigilet, vt multi vident, audiunt, loquuntur, deambulant in somnis 3. Cuius cõtinuum meritum nec infantia, nec somnum valebant impedire.

nis, & apertis oculis per loca periculosa, quæ antea non considerarunt.

4. Vel aliter, ex his, quæ dixi disputatio. 64. sectione 2. à num. 14. potest id ipsum exponi. Potuit namque in B. Virgine esse donum aliquod supernaturale, vi cuius species impressæ, quæ in sui productione à phantasmatibus pendent, prorumpant in actum secundum, quamuis phantasia ratione somni, vel infantiæ sit impotens elicere suas operationes. Sic etiam animæ Beatorum vtuntur illis speciebus independenter à phantasmatibus. Cognoscebatque Deipara per scientiam infusam rectum modum, quo illæ species poterant excitari independenter à phantasmatibus, & per voluntatem ortam à scientia infusa poterant excitari. Sic etiam exponi possunt, qui docent in statu innocentiæ vi doni iustitiæ originalis futuram libertatem in somnis iuxta illud Augustini 5. contra Iulianum: *Tam felicia erant somnia dormientium, quam vita vigilantium*. Et vt docuit Vbertinus de Cassali: *Aliter fuisset somnus in paradiso, nam non sepeliret libertatem, nec tolleret meritum.* Quare sicut ratione dotis agilitatis potentia loco motiua obedit voluntati ad nutum, ita ratione alterius supernaturalis doni possunt illæ species reddi aptæ vt in somnis conuenienter excitentur, quin libertas, & meritum impediatur: si quidem aliquo modo excitantur species spirituales nobis dormientibus; tunc enim Deum cognoscimus modo insufficiente ad laudem, & meritum: ratione vero supernaturalis doni possunt adeo perfecte excitari vt libertas, & meritum minime impediatur. De hisque speciebus per se pendentibus à phantasmatibus egit Ambrosius lib. de Virginibus dicens *Mariæ vigilasse animum quoniam frequenter in somno, aut lecta repeteret, aut somno interrupta continuaret*; per species namque intellectuales per se in sui productione dependentes à phantasmatibus repetuntur mente, quæ prius erant lecta. Sic etiam potest fieri reuelatio in somnis, quæ meritum non impediat quamuis absque peculiari dono non possit esse vsus illarum specierum sine vsu phantasiæ. Certumque est memoratiuam potentiam non omnino ligari in somnis, & sicut abesse potest à somno ligamen illius potentiæ, ita etiam ratione alicuius doni potest à somno abesse defectus libertatis. Amadæus etiam Episcopus Lugdunensis hom. 4. de laud. Virg. videtur sentire sæpe Deiparam in somnis per se species in sui infusione dependentes à sensibus perfecte res diuinas agnouisse, & meritum continuasse: *Sæpe agebat* (inquit) *quod in canticis canticorum scriptum est: Ego dormio & cor meum vigilat; carne quippe dormiens animo vigilabat nocturna quiete somnians, quæ per singulos dies cogitabat, & vigilans in eisdem se inueniebat*: agit namque de cognitione omnino simili illi quam vigilans ministerio sensuum comparabat. Id etiam aliqua ex parte accidit aliquibus Sanctis vt colligitur ex Nysseno in 4. Cant. & Hieron. de cust. Virg. asserente *Sanctis ipsum etiam somnum fuisse orationem.*

Augustin. Ambros. Amadeus.

5. Aliquo saltem ex his modis B. Virgo perpetuo merebatur in somnis vt docent Sancta Brigitta orat. 4. iis verbis: *Quamuis aliquando dormiebas, voluntatem tamen tuam ab eo nunquam mutabas.* Rupertus lib. 5. in Cant. dicens: *Fuit & est, non solum secundum illam similitudinem otio sancto dormire, id est à terrenis curis vacare; verum etiam eodem modo, quo Iacob tunc dormiuit, secundum corpus dormire, & secundum animam per somnium cælestia videre. Sed ô tu* (alloquitur Deiparam) *cælum Dei vnica sedes in vtroque vigilantia modo cunctis mortalibus longe excellentior extitisti.* S. Bernardinus Senensis serm. 51. art. 1. cap. 2. sub verbis istis: *Et licet in vtero matris suæ, sicut & cæteri infantes dormiret: attamen somnus qui abyssat, & sepelit in nobis rationis, & liberi arbitrij actus, & per consequens actus merendi, non credo quod talia in ipsa fuit operatus, sed anima sua libere, ac meritorio actu tendebat in Deum. Vnde illo tempore erat perfectior, & contemplatrix magis, quam vsquam fuerat aliquis alius, cum vigilaret: Sicut ipsa Cant. 5. testatur: Ego dormio, & cor meum vigilat.*

S. Brigitta. Rupert. S. Bernard.

6. Continuumque amorem Deiparæ in Deum expressit superius S. Brigitta, necnon S. Bernardinus dicto serm. 51. art. 3. cap. 2. ita loquens: *Primo affuit ardor charitatis, eo modo quo mens illius in ardore dilectionis continuè tenebatur: nam Deus eius menti mirabilissime se intimabat, atque omnes potentias illius tenebat subditas sibi imperio rationis.* Consentit Richardus de Sanct. Victore lib. de Emanuele cap. 20. & 29. inquiens: *Diuinus amor in ea adeo conualuit, adeo ipsam omni bono solidauit, vt de cætero spiritualis qualiscumque defectus in ea incidere omnino non posset*: Ergo nullus defectus perfectionis aut diuini amoris in ea esse potuit. Quare asserendum est à primo conceptionis instanti perfecto amore dilexisse Deum etiam amore regulato per scientiam deriuatam ab speciebus, quæ dicuntur dependentes à phantasmatibus.

Richar. Victor.

7. Non tamen infertur B. Virginis meritum fuisse infinitum aut per breuem continuationem actus obtinuisse infinitum præmium. Ratio aliqua adhibetur à Modernis optimæ notæ quoniam in primo instanti productionis actus solum merebatur, in sententia componente tempus ex instantibus, & partibus in infinitum diuiduis indiuisibile gratiæ potens iustificare, & realiter separari à partibus. Quemadmodum potest actus durare solum pro vnico instanti indiuisibili, & illa duratio actus ipsi intrinseca, licet sit indiuisibilis potest omnino separari à duratione diuisibili eius actus per aliquod tempus. Potestque indiuisibile gratiæ habitualis habere vim iustificandi; quemadmodum & indiuisibile visionis beatæ etiam erit visio Dei. Est tamen differentia inter indiuisibilia habitualis gratiæ & visionis beatæ, & partes eiusdem gratiæ, aut visionis: nam indiuisibile additum immediate alteri non facit intensionem, sicuti efficere nequit punctum indiuisibile additum immediate alteri extensionem vt in Physicis monstrabam; additum vero parti intensionem constituit. Quare si actus solum existat in instanti, & accipiat pro præmio indiuisibile gratiæ, & postea efficiatur alter actus durans etiam solummodo pro vnico instanti non accipiet pro præmio aliud indiuisibile gratiæ constituens intensionem cum priori, sed potius vterque actus correspondebit vnicum indiuisibile gratiæ alterius rationis non valens intensionem constituere cum præcedenti, licet sit perfectius illo.

Cur meritũ Deiparæ nõ fuerit infinitum. Aliorum responsio.

8. Hanc cogitationem multis repuli in tractatu de merito. Primo: quoniam libera continuatio actus per breuem determinatam moram æquiualeret infinitis actibus simul elicitis durantibusque solùm pro vnico instanti: sequela probatur, quia qualibet continuatio per instans æquiualeret primæ productioni, vt in responsione supponitur; sed instantia continuationis sunt infinita: Ergo æquiualeret hæc continuatio in ratione meriti infinitis actibus omnino similibus actui continuato, quod nemo admittit. Confirmatur, infiniti actus misericordiæ simul eliciti æquiualerent alteri actui miseri-

Improbatur.

misericordiæ infinite intenso infinitudine simpliciter, sed breuis continuatio actus remissi non æquiualeret actui simpliciter infinite intenso, vt per se patet. Ergo neque illa breuis continuatio eiusdem actus æquiualere potest infinitis actibus durantibus per vnicum instans. Secundo quia actus excedens alium in duobus, aut tribus gradibus intentionis etiam excedit in præmio secundum infinita indiuisibilia, lineas, & superficies gratiæ iuxta hanc sententiam, & tamen non æquiualeret in ordine ad præmium infinitis actibus: Ergo neque breuis continuatio actus æquiualet illis actibus infinitis durantibus per instans.

9. Secundo refutatur principaliter quia non vitat hæc sententia infinitudinem præmij simpliciter: nam si vnus actus contritionis, verbi gratia, producatur in instanti, & statim destruatur, quin duret in tempore, acquiret homo gratiam sanctificantem, & similiter duplicabitur absolute præmium, si producat alium actum similem in alio instanti, quamuis actus duret solum per instans: Ergo resultat maior gratia & visio beatifica simpliciter: Ergo si actus libere existat in infinitis instantibus ex eo præcisè erit maior gratia, & visio beatifica excessu infinito simpliciter & versus maximum facta comparatione ad visionem Dei, & gratiam respondentem actui vt existenti in primo instanti: At excessus infinitus secundum portiones æquales, & versus maximum in ratione sanctitatis, & visionis Dei, est excessus absolute infinitus: igitur non vitantur incommoda iuxta hanc sententiam, quæ nitebatur declinare.

10. Tertio Actus durans per solum vnicum instans si habeat determinatam intensionem ac determinatam partem intensionis, nequit non habere pro præmio determinatam intensionem gratiæ: Ergo dum libere continuatur per instans meretur aliam partem determinatam intensionis æqualem præceptis: Ergo dum continuatur libere per infinita instantia, correspondebunt infinitæ partes determinatæ gratiæ habitualis pro præmio.

11. Vera responsio. Verisimilius iuxta hanc sententiam de compositione temporis asseritur hominem minus mereri continuando actum, quam illum primo producendo; quia cum primo producitur ponitur libere extra causas ipsa substantia actus: Quando vero continuatur non exercetur libertas immediate circa substantiam ipsius actus, sed circa ipsius durationem, quæ pariter est vnio actus ad animam omnino requisita vt voluntas dicatur amans; multo tamen imperfectior, quam ipsa substantia actus, licet sit vitalis, & constituat effectum formalem amantis. Sicut in sententia constituente intensionem in maiori radicatione illa intensio maior est vitalis, & constituit effectum formalem amantis. Quando vero idem actus transit à semiplene libero in plene liberum exercetur libertas non solum circa durationem, sed etiam erga substantiam actus, quia producitur actus per nouam actionem exigentem prouenire à diuersa cognitione. Quibus positis asserimus continuationi actus per spatium illius breuis moræ in qua alij falso putarunt actum durare necessario, non correspondere plus præmij quam primæ productioni actus. Vnde toti illi liberæ continuationi correspondebit vnicus gradus sicuti primæ productioni. Si autem vt fieri potuit non conseruaretur ille actus per totam illam moram, mereretur etiam continuatio minor vnicum gradum gratiæ minus perfectum, & sic debent in infinitum designari gradus possibiles minus perfecti ratione continuationis minoris in infinitum. Et licet continuationi per integram morulam respondeat gradus gratiæ excedens alios infinitos alterius ordinis, non inde fit mereri præmium infinitum: nam & actus charitatis meretur gradum gratiæ excedentem alios infinitos alterius ordinis, si quidem actus ille habet sub se alios infinitos quorum quilibet exceditur ab alio, & non propterea actus charitatis dicitur mereri infinitum. Idem cernere est in voluntate dandi eleemosynam infinitis pauperibus. Hæc non possunt latius proponi, ne à propria sede diuellantur.

Quo fit vt cæteris paribus iuxta hanc sententiam melius sit producere nouum actum, quam præcedentem continuare per illud instans, & ideo non est asserendum Christum per integram illam moram eundem actum continuare: sed ab vno actu transire in alium, vel eundem actum per diuersas actiones producere. Quia tamen instantia iuxta hanc sententiam sunt infinita, & non possunt successiue produci infiniti actus distincti, vel actiones infinitæ intra illud breue tempus, vt supponit illa sententia, affirmandum est Christo solum fuisse paratum à Deo concursum vt intra illam breuem moram tot actus produceret, & non plures per tot instantia: pro reliquis vero instantibus erat indifferens ad continuandum, vel non continuandum actum illum. 12.

Conuenienterque asseritur intra breuem illam moram, in qua purus homo non potest producere nouum actum eiusdem rationis, sed continuare vel non continuare actum præcedentem, & per continuationem illius per integram illam moram mereri alium gradum gratiæ similem illi, qui correspondebat primæ productioni, potuisse Christum elicere, & de facto elicuisse actus superexcedentes numerum omnium sanctorum, vel etiam alios plures actus quam omnes Sancti simul sumpti eliciunt per omne tempus suæ viæ. Potestque quis existimare Deiparam intra breuem illam moram plures actus amoris Dei elicuisse, quàm quilibet Beatorum per integrum tempus suæ viæ, vt sic etiam facilius intelligatur gratiam concessam Deiparæ fuisse multo maiorem gratia collata reliquis sanctis simul sumptis. 13.

Sect. IV.

De continuatione libera meritorum Christi, & Deiparæ iuxta veram sententiam constituentem tempus ex solis instantibus finitis.

Iuxta sententiam constituentem tempus breuissimum ex infinitis instantibus, & partibus proportionalibus, seu minoribus in infinitum non potest homo de nouo producere singulos actus in singulis momentis, quia alioqui intra breue illud tempus posset successiue producere infinitos actus. Est tamen difficillima hæc sententia; quia nullum est momentum, in quo si non desit sufficiens aduertentia non possit homo mutare propositum, vel deponendo iustitiam per peccatum, vel conuerti ad Deum si peccator erat. Quod si potest singulis momentis nouum elicere propositum, poterit ab vno 1. Quam sit difficilis Aristotelica sententia ad explicandum meritum.

vno actu amoris Dei transire in alium per singula momenta. Quemadmodum supponunt aduersarij nullum excogitari posse momentum, in quo homo aduertens suæ salutis discrimen, non possit resipiscere. Illud etiam nequeunt explicare aduersarij, cur Deus nequeat intra horæ tempus producere successiuè infinitos Angelos, vel cur purus homo, si non sit defectus aduertentiæ, non possit intra tempus illud infinitos actus producere; non enim est designabilis certus numerus actuum vltra quos non possit homo intra tempus illud successiuè alium producere.

2. Est etiam in illa sententia obscurum principium, quod assumimus, videlicet minus cæteris paribus mereri hominem per continuationem actus, quam per primam productionem illius. Præsertim iuxta sententiam, quam in Philosophia edocui; nimirum durationem non differre ab actione, per quam res producitur, & singulis momentis variari actiones productiuas illius termini. Negarique non potest quoties libere continuatur actus exerceri libertatem circa substantiam ipsius actus: quoniam actus potest immediate suspendi: hoc autem exercitium libertatis nouum, & nouum meritum est aliquid reale de nouo productum à merente & non potest esse nisi aliquis nouus conatus circa substantiam ipsius actus; non enim esse potest efficientia alicuius modi consequentis substantiam ipsius actus: non enim potest formaliter cessare id quod natura prius est per cessationem eius quod posterius est ordine naturæ, quoniam si pro priori naturæ ante ipsius durationis existentiam præintelligebatur actus ipse vt potens recipere durationem illam, nequit per defectum illius durationis non existere; quia sola carentia durationis adueniret pro posteriori: carentia autem durationis non est carentia substantiæ ipsius actus. Rursus existere actum pro instanti A. non est sufficiens applicatio ex parte ipsius actus vt possit recipere durationem pro instanti B. neque causa aliqua vt existens in instanti A. est sufficienter applicata pro priori naturæ vt causet effectum in instanti B. ac proinde antequam intelligatur potens causare debet intelligi cum propria duratione, vt fusius ostendi tom. 1. agens de merito antiquorum Patrum respectu accelerationis Incarnationis diuini Verbi.

An cæteris paribus minus meriti reperiatur in continuatione actus, quam in primâ productione.

3. His modo prætermissis aliunde est perdifficilis illa extenuatio meriti reperti in continuatione actus: quis enim existimet continuationem intensissimi actus charitatis per instans non æquiualere remississimo actui misericordiæ vt primò producto per instans? Quod si illa continuatio actus charitatis, æquiualet primæ productioni actus illius misericordiæ consequens est vt breuis continuatio illius actus charitatis per aliquod tempus æquiualeat in illa sententia infinitis actibus misericordiæ, quod nullus admittit. Sed neque mihi persuadere possunt minus demereri hominem, si cætera sint paria dum libere perseuerat per instans in peccato, quam si tunc illud primo causaret. Sicut non est minus malus physice dolor continuatus, quam ipse primo productus. Experiturque homo non minorem adhibere conatum, dum perseuerat sustinendo pondus, quam dum primo incipit illud sustinere, neque plus fatigari in productione noui actus omnino similis, quam in continuatione eiusdem, si intelligantur cætera paria. Magisque molesta est quælibet continuatio actus intensissimi, quam prima productio actus remissi.

4. Nihilominus sunt etiam ex Modernis nonnulli, qui licet propugnent tempus componi ex solis instantibus finitis putant docendum esse actum minus mereri, dum per aliqua instantia libere continuatur, quam si primo produceretur; quia alias continuationi breuissimæ correspondere præmium ferme infinitum: nam breuissimo temporis spatio, & in ictu oculi sol percurrit innumera spatia loci, & vix incipit exoriri, quando iam totus exortus est, & spatio vnius quadrantis percurrit spatia, quæ longè superant longitudinem terræ, cuilibetque puncto terræ vt pertransito respondet instans nostri temporis: ergo si in quouis instanti continuationis actus meretur homo vnicum gradum gratiæ, sicuti illum merebatur in instanti primæ productionis actus, merebitur homo libere conseruans actum per breuissimam morulam tot gradus gratiæ, quot sunt indiuisibilia in tota longitudine terræ. Quod & si à nonnullis libentissime concedatur, plures alij incredibile existimant: nam si consideremus indiuisibilia loci, quæ in spatio vnius tantum leucæ reperiuntur statim fiet incredibile hominem in ictu oculi posse tot gradus gratiæ mereri, quot indiuisibilia spatij considerantur in leucâ. Cæterum si supponamus actum potuisse suspendi in singulis illis momentis, & verum sit tot instantia reperiri in illo breuissimo tempore, quot indiuisibilia loci possunt notari in maximo illo spatio, non est cur illud præmium videatur incredibile. Suppositio est plane mirabilis, ea tamen admissa, non est cur singulis momentis, in quo libere conseruetur actus non promereatur homo æquale præmium, cum præmio correspondente primæ productioni actus. Neque potest negari continuationi per breue tempus correspondere pro singulis momentis aliquid præmij, & consequenter illud præmium pro breui illo tempore mirum in modum augebitur.

Mirandum sane est in ictu oculi solem tot spatia locorum percurrere, & ideo de magnitudine solis, cœlorum, aliorumque astrorum dubitari potest, nam solem non esse in quarto cœlo plures veteres Philosophi censebant, & Moderni id demonstrari censent, quoniam Mercurius, & Venus aliquando ascendunt supra solem. Adeoque potest extenuari astrorum magnitudo, vt præmium, quod aduersarij existimant correspondere breui continuationi actus æquiualenti primæ productioni, re ipsa non correspondeat continuationi per plura instantia, sed duntaxat per vnicum; quia decipiuntur in conceptione illa plurium instantium. 5.

Admissisque omnibus illis principiis defendi potest astrorum puncta realiter, seu physice indiuisibilia occupare plurimum spatij, & ideo in vno instanti possunt acquirere de nouo omnia illa spatia locorum. Idemque erit de accidentibus, seu qualitatibus in ipsis astris receptis, quia propter capacitatem subiecti erunt diuersæ rationis à qualitatibus receptis in his corporibus sublunaribus. Vel si plures ex illis qualitatibus sint eiusdem rationis, cum qualitatibus sublunaribus, dicendum est ad motum astrorum transire qualitates de extremo ad extremum, quin sint in loco intermedio. Sic etiam licet Angelus non transeat ab vno spatio in aliud distans quin sit in loco intermedio, tamen eius intellectio, quæ non debet necessario esse in omni loco in quo est Angelus, si acquirat Angelus nouum locum adæquatū poterit transire de nouo extremo in aliud, quin aliquando existat in loco intermedio. Idemq; de habituali gratia existente in Angelo: non enim debet gratia existere in toto spatio huius aulæ, licet Angelus occupet integram aulam, sed potest solum esse in medio aulæ. Quare si Angelus in instanti deserat totum illud spatium & occupet aliud nouum 6.

Possit ne corpus, spiritusve moueri de extremo ad extremum quin transeat per medium.

adæquatum suæ sphæræ, necesse est vt donum illud habitualis gratiæ transeat ab vno extremo in aliud, quin existat in medio.

7. Imo non videtur improbabile Angelos motores orbium cœlestium habere vim imprimendi impetus cœlis, quibus de extremo ad extremum moueantur, quin existant in medio: nam Suarez tom. 2. in 3. part. disp. 48. sect. 4. putat dotem agilitatis tribuere vim corporibus gloriosis vt actiuè concurrente anima tanquam instrumento diuinæ virtutis transire possit Beatus ab extremo ad extremum sine medio, idque confirmat ex Laurentio Iustiniano lib. de perfect. monasticæ conuersationis cap. 23. Augustino de cognit. veræ vitæ cap. 45. Anselmo lib. de similitudinibus cap. 48. & in Prosologio cap. 25. quia docent gloriosa corpora fore æqualia Angelis in velocitate. Quod firmat ex Augustino in Enchirid. cap. 90. & aliis locis asserente tam cito posse corpus gloriosum transire ad distantem locum quam potest cogitatione. Idem exprimit Bernardus serm. 4. in festo omnium Sanctorum dicens: *Tanta futura est agilitas Beatorum corporum, vt possint absque omni mora, ipsam quoque cogitationum nostrarum sequi ad omnia velocitatem.* Idque probabiliter suadet, quia probabile est animam separatam posse hoc modo moueri: At in beatitudine non priuabitur anima propter vnionem ad corpus vlla spirituali perfectione, & quasi libertate. Ergo etiam vnita corpori poterit transire ab extremo ad extremum sine medio. Quæ ratio probat posita dote agilitatis naturali virtute animam ita mouere corpus; non ergo mirum si Angelus cœlo assistens possit aliquo modo minus perfecto cœleste corpus mouere ad extremum quin existat in medio. Hæc omnia confirmat tanquam satis probabilia P. Salas tom. 1. in 1. 2. tract. 2. disp. 14. sect. 18. num. 159. & pro hac opinione citat Parisiensem 1. de vniuerso fol. 158. colum. 3. cap. *Reuertatur igitur.* Qui melius ait ad hos motus efficiendos non eleuari corpora gloriosa vt instrumenta, neque animam, sed virtutem naturalem animæ illos efficere supposita in corpore glorioso qualitate supernaturali. Confirmari potest quia Angelus naturaliter potest illo modo mouere se ipsum; ergo & Beatorum corpora ita moueri possunt à Beatis. Consequentia probari poterit ex verbis Christi Domini: *In resurrectione erunt homines, sicut Angeli Dei.* Antecedens admittitur ab innumeris antiquis & Modernis. Ex his igitur probabiliter suadetur illa opinio, quia non repugnat corpus virtute animæ moueri ab extremo ad extremum sine medio: ergo etiam poterit virtute Angeli destinati ad mouendum corpus moueri ipsum de extremo in extremum sine medio.

Bernard.

8. Independens tamen est ab his principiis nostra resolutio, & explicatio propriæ sententiæ: nam licet astrorum puncta occupent omnia illa spatia, neque detur aliquis transitus illorum corporum cœlestium ab extremo ad extremum sine medio, non inde fiet, vt mox probabitur nos per breuem continuationem actus mereri de facto omnes illos gradus gratiæ, quos aduersarij considerant correspondere actui continuato per ictum oculi, in quo primum mobile millies millia milliarium percurrit. Quod autem libera continuatio actus Deiparæ omnes illos gradus gratiæ condigne obtinere possit, non debet existimari absurdum, sed ipsius dignitatem maxime condecens. Quare etiam in sententia componente tempus ex partibus & instantibus infinitis non sequitur nos continuando actum honestum supernaturalem per spatium illius breuis moræ mereri præmium infinitum, vt sequens conclusio indicabit, licet valde difficile sit iuxta opinionem illam defendere Deiparam per illam breuem continuationem actus non meruisse infinitum præmium. Falsa tamen est illa sententia de compositione temporis, nec non & illa, quæ nullam agnoscit minimam durationem, vt supra rationibus, & Augustini verbis probaui, licet iuxta eundem Augustinum nullum possit assignari minimum spatium loci: nam lib. 2. de lib. arbitr. loquens de puncto inquit: *Quantumcumque illud corpusculum sit, habet sinistram, dextram, inferiorem, & superiorem.*

Authoris placitum.

Dico primo, actus continuatio, quæ de facto in nobis contingit, minus præmij meretur per plura instantia, quam prima productio elicita cum plena libertate. Ratio est quia de facto non libere, sed necessario continuatur actus per plura instantia: non enim instantia adeo perfecte cognoscimus vt possimus vnum distinguere ab alio, sed plura per modum vnius concipimus; aliqualis autem distinctio saltem in confuso necessaria esset vt posset denuo voluntas suspendere actum. Hinc est vt nemo conseruauerit suum actum solum per instans, neque illum effecit, quin aliquo tempore duret. Neque aliquis summo studio adeò inuigilauit destructioni sui actus, vt cum primum illum effecit, statim illum destruat, quin vnico momento conseruetur: quia sicut nullus vnquam mouit propriam manum motu instantaneo, ita vt per nouum imperium voluntatis quiescat in sequenti instanti, ita neque produxit suum actum, & immediate in instanti sequenti illum destruit. 9. Prima conclusio.

Dices non opus esse distinguere instantia, vt cesset homo ab opere; quia circunstantiæ tenentes se ex parte subiecti non sunt præcognoscendæ vt libere existant, vt patet in intensione actus, vel eius supernaturalitate, vel in circunstantia gratiæ habitualis, quæ dignificat actum, & illius valorem auget. Sed contra est primo, quoniam circunstantiæ, quæ sunt imputabiles operanti, & possunt refundere malitiam debent esse cognitæ operanti, vt bonitatem, vel malitiam augeant; qui enim nescit quod facit non est reprehensione dignus, vt plenius dixi in proprio loco, vbi probaui intensionem aliqua ratione saltem in confuso cognosci, quoniam bonitatem, aut malitiam auget: supernaturalitas vero, & habitualis gratia, quia non debent esse circunstantiæ imputabiles operanti non debent esse præcognitæ. Contra secundo, quia independenter ab illis principiis asserendum est iudicium indifferens in nobis requisitum ad cessandum ab actu aliud debere esse ab eo quo nos primo producimus actum: nam plura instantia concipimus per modum vnius, ita vt nobis repræsentetur omnino impossibile cessare ab actu pro breuissimo illo tempore, quod concipimus per modum vnius instantis, & ideo ad cessandum requiritur noua notitia. Hinc est vt nemo moueat brachium pro vnico tantum instanti, quia sic minorem locum adquireret, quam de facto acquirit; & nihilominus libere mouet brachium. Sane absque cura cessandi nemo statim destruit suum actum, cura autem cessandi non efficit vt statim destruatur proclamante experientia. 10. Occurritur obiectioni.

Confirmatur id efficaciter; quia si ita facile posset actus interrumpi, posset homo in breuissima mora fere innumeros actus elicere destruendo vnum, & eliciendo alium, quod esse falsum nemo nescit. Nascitur hoc ex ratione, quam supra tetigi, quia scilicet, quod nos concipimus pro aliquo momento indiuisibili est aliquod breue tempus, intra hoc autem non apprehendimus vt possibile producere actum, & illum destruere. Non igitur 11. Confirmatio.

tur sufficit præcedens aduertentia vt destruatur immediate post primum instans. Hac de causa si decreueris mouere manum, & suspendere motum, cum primum possis, continuari debet motus per aliquod tempus: Ergo similiter qui decerneret amare, & suspendere amorem, cum primum posset, deberet nihilominus per plura instantia illum conseruare; quia non habet statim experimentalem notitiam ipsius existentiæ actus, & cognitionem nouam per quam apprehendet nouum instans.

12. Secunda Conclusio. Dico secundo: in Christo Domino, & eius Matre actus singulis momentis erant de nouo meritorij, & ex parte liberæ continuationis æqualis erat vis merendi in quolibet alio momento, ac in instanti primæ productionis. Neque obstat instantia breuissimæ continuationis esse innumera; quia in ictu oculi primum mobile percurrit millies millia milliaria; nam potius consentaneum est adeò multiplicari merita Christi, & Deiparæ, vt etiam attenta libertate reperta in continuatione actus superare possit merita omnium sanctorum. Ratio est quia singulis momentis erat ipsis plenè libera continuatio actus, & non est minoris virtutis actum libere continuare, quam illum primo producere. Præsertim cum in mea sententia idem actus singulis momentis per nouas actiones producatur. Qui vero aiunt plurima instantia liberæ continuationis non æquiualere primæ productioni coguntur asserere plura incredibilia: nam inde fieret eum qui cum semiplena aduertentia voluisset occidere tres homines, & postea aduertens, & perseuerans in eadem voluntate eos occideret, non ita demereri, ac si cum plena aduertentia primo elicuisset voluntatem occidendi vnicum tantum, quamuis minus duraret in hac postrema volitione etiam cum plena aduertentia, quod est penitus incredibile. Sequela constat, nam continuatio per triginta instantia, verbi gratia, non æquiualet vnico instanti primæ productionis: voluntas autem occidendi tres homines triplo tantùm excessu superare posset ad summum voluntatem occidendi vnicum hominem. Tenentur etiam asserere continuationem actus contritionis, vel dilectionis Dei super omnia non æquiualere primæ productioni actus misericordiæ: alioqui iuxta ipsos esset incredibile meritum illius cõtinuationis: Ergo qui primo eliceret actum contritionis cum libertate semiplena insufficiente ad iustificationem, licet postea illum actum conseruaret cum aduertentia plena non iustificaretur; quia illa libera continuatio non æquiualet actui misericordiæ.

13. Confirmatur. Confirmari potest assertio ex meritis Angelorum, quorum licet via fuerit breuissima, tamen meritum fuit maximum; quia scilicet instantia quæ continebantur intra breuem illam moram sunt fere innumera, & non minus merebantur per continuationem actus, quam per primam productionem, & singulis momentis duplicabant gratiam à Deo acceptam. Quanta autem fuerint merita Angelorum nemo est qui nesciat, illaque commendare possumus ex verbis Christi Domini Luc. 7. qui cum eximie laudasset Ioannem; subdit: *Qui autem minor est in regno cælorum, maior est illo*, id est Angelorum minimus; tunc enim nulla alia intellectualis creatura erat in cælo. Hanc explicationem non reiiciunt Beda, Hugo, & Glossa. Immo S. Cyrillus Alexandrinus lib. 2. Thesauri cap. 4. ante medium pronunciat: *Angelos natura & charitate in Deum esse maiores Ioanne*, & Ambrosius lib. 5. in Lucam ait illa verba adducta fuisse à Christo vt monstraret *Ioannem infra omnes Angelos æstimari*. Et licet verius

Qua ratione Angeli in tam breui spatio tantũ præmij promeriti sint.

sit plures homines in gratia & gloria superare perplures Angelos: tamen Michael omnes homines & Angelos in sanctitate antecellit si Deiparam excipias. Ratio est, quia Angeli quo præstantiores fuerũt in natura, eo præstantiora acceperunt auxilia gratiæ, nec non ipsam gratiam, & gloriam, vt tenet communis Theologorum sensus, nullo, quem legerim discrepante, quod probant ex Dionysio lib. de cælesti hierarchia à cap. 6. præsertim cap. 10. & Basilio lib. de Spiritu-Sancto cap. 16. Damasceno lib. 2. de Fide orthodoxa cap. 3. Michael vero fuit in natura omnium supremus saltem negatiuè, ita vt neque lucifer fuerit excellentioris naturæ vt insinuat Augustinus lib. 3. de genes. ad lit. cap. 10. & lib. 11. cap. 19. Damascenus lib. 2. Fidei cap. 9. licet Augustinus contendat rem esse incertam circa excellentiam Luciferi, ac proinde non est cur illum positiue supra alias naturas Angelicas eleuemus: etenim alia Patrum testimonia sufficienter exponuntur si dicamus fuisse omnium primum negatiue, quatenus superiorem se non habebat licet habuerit æqualem. Imo inde occasionem arripuit Lucifer peccandi, quia cum Michael non esset positiuè excellentior illo, tamen Michaeli data est efficacior gratia ad merendum, & tempore, quo omnes meruerunt, plus meruit Michael quam Lucifer, & ideo data est Michaeli postquam plus meruit specialis prærogatiua alios illuminandi, atque instruendi, & constitutus est Princeps omnium Angelorum: nam vt aduertit Anselmus ad illa verba Apocalyp. 12. *Michael & Angeli eius*, erant ei omnes subditi, ideo Lucifer aiebat, *Super astra Dei exaltabo solium meum*, id est super reliquos Angelos, qui significantur, vt obseruat Hieronymus, nomine astrorum.

Æqualis perfectione naturali cum Lucifero.

Duas partes complectitur hic discursus, quæ aliquam difficultatem continere videntur. Harum prima asserit Michaelem esse non solum ex supremo ordine supremæ Hierarchiæ, sed etiam omnibus Angelis qui seruauerunt suum principatum naturæ nobilitate, gratiæ, & gloriæ superiorem, esse: Secunda pronunciat nullum hominem præter Christum & Deiparam in tantam gloriam euehi. Primum pronunciatum est Basilij in homilia de Angelis: *Tibi* (scribit) *ô Michael dux supernorum spirituum, qui dignitate, & honoribus prælatus est cæteris omnibus spiritibus supernis, tibi inquam supplico.* Consentit Pantaleon Diaconus apud Lippomanum in homilia de Michaele, S. Laurentius Iustinianus serm. de Michaele. Sophronius in Angelorum encomio tom. 2. Bibliothecæ, vbi Michaelem appellat, *venerandum sacrarum Principem, & Angelorum coryphæum*. Sic etiam Ecclesia illum appellat primatem cœlestis exercitus. Existima tamen illum immediate ad nos non mitti, sed mediate per alium, qui Michaelis personam gerit, sicuti prorex gerit personam Regis. Quare hic non erat immediate custos aut dux Iudaici populi, sed mediate alio Angelo per Michaelem misso, vt plenius dicam in proprio loco. Nullum vero hominum sanctorum præter Christum, & Deiparam attingere sanctitatem Michaelis probari potest primo, quia nullus hominum est æque malus ac Lucifer neque æquales luit pœnas licet intra breuissimum tempus viam consummauerit; quia plures ad peccandum induxit, & per momenta innumera libere perdurauit in malitia, licet via ipsorum Angelorum solum durauerit spatio vnius diei; Ergo cum Michael plures ad perseuerandum in bono induxerit, & toto tempore viæ singulis momentis gratiam præexistentem duplo maiorem reddiderit, non est verisimile aliquem 14.

Basil.

hominum præter Chriſtum, & Deiparam æquare gratiam, & gloriam Michaelis. Supponendum hic ingentem multitudinem Angelorum variosque ordines inter ipsos reperiri, & abſtrahendum ab illa quæſtione an omnes Angeli ſaltem de facto differant ſpecie: nam ſi verum ſit omnes de facto ſpecie differre; quia indiuidua non multiplicantur numero, niſi in ſpeciebus corruptibilibus, ne deficiat ſpecies; erunt omnes Angeli inæquales in natura, & gratia, & exceſſus Michaelis ſupra alios infimi chori erit maximus. Tantuſque creditur eſſe Angelorum numerus, vt ex inferioribus ordinibus deputentur ſinguli Angeli pro ſingulis hominibus exiſtentibus pro quauis differentia temporis, & pro ſingulis ſpeciebus rerum corporalium, & pro ciuitatibus, & prouinciis. Veriſimileque eſt numerum Angelorum ſuperare numerum reliquorum viuentium, animalium, & plantarum, quæ exiſtunt in aliqua temporis differentia. Inſtantia etiam temporis, quæ decurrebant tempore illo, quod durauit via Angelorum plura fuerunt, quam Angelorum numerus.

Quandiu durauerit Angelorum via. Nam quidam putant viam Angelorum duraſſe per primos ſex dies creationis, & ante illos non peccaſſe; quoniam in fine illorum dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Alij cenſent peccaſſe Angelos in ſecundo die. Adduntque Altiſiodorenſis lib. 2. ſum. tract. 2. cap. 4. & Petrus Comeſtor cap. 4. in Geneſ. Eccleſiam dicere miſſam de Angelis ſecundo die propter victoriam bonorum, præſens tamen Eccleſiæ mos eſt celebrare miſſam de Angelis die tertia. Putantque non pauci peccaſſe Angelos primo die, ſequentes Gloſſ. in id Geneſ. 1. *Et diuiſit lucem a tenebris.* Quod expreſſe docet Auguſtinus lib. 1. Geneſ. ad litt. cap. 17. & in imperf. cap. 5. & lib. 11. de ciuit. Dei, quem imitantur Beda, & Rupertus. In quauis ex his ſententiis non poteſt non eſſe meritum Michaelis ſupra merita cuiuſlibet puræ creaturæ ſi inſtantia noſtri temporis conſiderentur, vt iam explico.

15. Tria inſtantia Angelorum qualia. Aſſignant Theologi tria inſtantia pro deſignando initio viæ, & termino malorum Angelorum. Primum inſtans vocant Innocentiæ, ſecundum culpæ, tertium damnationis. Inſtans Innocentiæ dicitur vnum, non quia non complectatur innumera inſtantia noſtri temporis, ſed quia in eodem actu libero bene merendi perdurarunt, quin illum actum deſtruxerint: vel ſi in illo non perdurarunt alium ſimilem effecerunt. Veriſimilius tamen eſt in eodem perduraſſe, & ideo illa continuatio eiuſdem actus non ſolum dicitur inſtans, ſed morula, quia innumera complectitur inſtantia, vt videbimus. Secundum inſtans fuit culpæ, quia nullus eorum reſipuit, & licet alia peccata de nouo commiſerint intra illam moram: tamen primum peccatum ſemper perdurauit, & fuit radix cæterorum. Tertia vero morula dicitur vnum inſtans, quia nunquam mutanda eſt, & ideo tanquam vnum inſtans reputatur. Reſtat inquiramus quanta fuerit illa mora illorum duorum inſtantium nimirum innocentiæ & culpæ.

16. Quo creationis die Angeli peccauerint, & quandiu in via perſtiterint in peccato. Exiſtimo peccaſſe Angelos cum primum Deus creauit lucem, & in via perduraſſe cum peccato horis duodecim, vel potius viginti quatuor, & in quouis modo dicendi ex his duobus recte intelligi Eccleſiam celebraſſe ſecundo die Miſſam de Angelis, quia initio ſecundi diei conſummata eſt victoria Michaëlis contra Luciferum. Ad huius intelligentiam aduerto cum P. Molina in tract. de opere ſex dierum diſp. 7. & Saliano in principio Annalium ad illa verba: *Factumque eſt veſpere, & mane dies vnus*, per veſperum intelligi ſpatium duodecim horarum, per quod mundus fuit in tenebris à puncto creationis, per mane vero alias duodecim horas in quibus condita lux mundum illuminauit, incipiens ab oriente, & ſic completus eſt vnus dies naturalis viginti quatuor horarum, cuius prior pars fuit ſpatium duodecim horarum in quibus non erat lux. Erant tunc iam Angeli creati, producti namque ſunt in exordio mundi: nam Gregorius Magnus 32. Moral. cap. 10. Beda cap. primo in Geneſ. circa initium docent Angelos fuiſſe ſimul tempore cum aliis creaturis conditos. Quod etiam tradit Auguſt. Quando creati fuerunt. lib. 11. de ciuit. Dei cap. 6. 9. & 33. aliiſque in locis, & alij plurimi Patres, quorum nonnulli, qua parte exiſtimant Angelos fuiſſe conditos ante huiuſmodi creationem, de prioritate rationis, & ordine diuinorum decretorum intelligi poterunt, idque expreſſe docuit Beda ſupra. Quare cum, iuxta Auguſtinum ſupra, peccauerint quando Deus per creationem lucis diuiſit lucem à tenebris, neceſſario fateri debemus Angelos ſpatio duodecim horarum fuiſſe in ſtatu merendi. Deditque Deus ipſis æquale ſpatium, & maius ad reſipiſcendum, ac proinde non fuerunt in termino intra ſpatium viginti quatuor horarum, ſed poſtea, & ideo ſecundo die dicuntur viam finiſſe, & in illo Michaël, & reliqui Angeli Sancti victoriam conſummarunt.

Putat noſter Cornelius creatum fuiſſe mundum tempore matutino, & poſt ſex horas in quibus in tenebris iacuit, conditam fuiſſe lucem, ac proinde meridiano tempore, ex quo inchoatur veſper, quia incipit dies decreſcere, & hoc veſper ſimul cum ſequente mane diem vnum compleuit. Et quia ſequens mane ſub alio ſenſu pertinet ad alium diem, & initio ſequentis mane conſummatum eſt prælium Michaëlis contra Luciferum, ideo dici poteſt Eccleſiam ſecundo die celebraſſe miſſam de Angelis. Sub qualibet ex his ſententiis datur intelligi Angelos malos fuiſſe in ſtatu merendi & innocentiæ ſaltem ſpatio horarum ſex, & in ſtatu peccati mortalis adhuc in via per maius ſpatium; ita vt via Angelorum non concluderetur ſpatio vnius diei. Quæ ſi vera ſint, inenarrabile eſt meritum Michaëlis continuantis bonos actus per diem integrum & in ſingulis momentis de nouo comparantis duplo maiorem gratiam, quam antea habebat, quoniam ſemper operatus eſt ſecundum omnem ſuam virtutem. Euoluenda ſunt, quæ ſupra adnotaui, nempe in ictu oculi primum mobile millies millia milliaria percurrere, & inde cognoſci poterit inſtantia horarum viginti quatuor, quibus via Angelorum durauit eſſe fere infinita, & inde facta ſupputatione de duplicato incremento gratiæ per ſingula momenta non difficulter intelligitur eximium meritum Angelorum præſertim Michaëlis, vt poſtea fuſius dicam, cum de gratia conceſſa Angelis per Chriſti merita habeatur ſermo. 17.



DISPVT. LXXXII.

Quid ſibi Chriſtus meruerit?



DE his quæ Chriſtus ſibi mereri potuit late diſceptatum eſt in priori tomo dum de meritis Incarnationis, & circunſtantiarum illius orta eſt controuerſia. Modo ſolum diſquirimus quid ſibi Chriſtus de facto meruerit.

SECT.

SECT. I.

Non meruit sibi Christus gratiam habitualem, aut beatitudinem animæ, probabileque est neque diuinitus illa me- reri potuisse.

1. Christum accepisse ex meritis gratiam habitualem, & visionem beatificam affirmarunt Guilielmus de Rubione in 3. dist. 18. quæst. 1. art. 2. conclus. 4. Mayronus quæst. 1. Maior. quæst. 2. Altisiodorensis lib. 3. tract. 1. cap. 7. Basolis quæst. 1. art. 3. quam etiam sententiam probabilem putat Albertus, & nouissime illam propugnat Bernal disput. 55. sect. 3. num. 66. Eidemque sententiæ suffragari videtur S. Thom. 3. part. quæst. 34. art. 3. docens Christum in primo instanti suæ conceptionis fuisse sanctificatum per proprium motum liberi arbitrij in Deum: *Qui quidem motus*, (inquit,) *liberi arbitrij est meritorius.* Huic testimonio plus iusto fidit Bernal; quoniam expressis verbis quæst. 19. art. 3. negat S. Thom. Christum meruisse propriam habitualem gratiam, aut beatitudinem. Nec in testimonio ab aduersariis allegato asserit S. Thom. Christum per proprium actum se disposuisse ad gratiam recipiendam, & beatitudinem, sed Christo non defuisse sanctificationem per proprium actum, quia actus charitatis est quoddam complementum sanctitatis, quia tunc habitus charitatis est perfecte in subiecto, quando illi non deest perfectio ipsius actus.

Oppositæ sententiæ fundamenta. S. Thomæ mens.

2. Secundò insurgit. Nam Christus fuit primo præfinitus, & præuisus merens per actus procedentes à scientia infusa: At illi actus habebant quidquid requiri poterat ad promerendam beatitudinem: ergo actus illi de facto promeruerunt beatitudinem. Maiorem fuse ostendit variis in locis, & nos in tract. de scientia Christi illud principium confutauimus. Confirmat assertionem, quia melius est habere gratiam, & gloriam ex meritis, quam sine illis; quoniam habere rem ex meritis secum affert laudabilitatem moralem. Sed contra; quia vt detur his titulis meriti non debent inuerti rerum ordines, & miraculose denegari, quod ante omnem liberam operationem Christo debebatur: at Christo debita erat visio beatifica ratione vnionis hypostaticæ independenter à quouis actu libero, siue pro signo ante omnem liberam operationem. Et ideo ipse non audet affirmare primum actum elicitum à Christo Domino non fuisse visionem beatificam, aut Christum progressum fuisse ab imperfecto ad perfectius, licet pro alio tempore consideret Christum in statu quodam miraculoso, in quo operabatur libere ante visionem beatificam.

Secundum.

Infringitur.

3. Neque confirmatio multum ponderis habet: quoniam laudabilitas moralis eadem fuisset in actibus meritoriis Christi, quamuis illi non daretur propter merita gratiæ habitualis, & animi gloria, & ipse actus charitatis connaturalius procedit ab habitu charitatis, quam à quouis alio principio, & ideo in Christo vltra sanctitatem increatam, & omnipotentiam intrinsecè vnitam humanitati datur habitualis gratia simul cum virtutibus infusis, quia supernaturales actus postulant procedere à gratia, & virtutibus. Negant præterea alij gloriosius esse aliquid accipere ob merita, quam ex debito connaturali; nam qui habet id tanquam sibi debitum habet aliquo modo à se, & ideo præferendus est illi, qui gratuito accipit: ille autem qui remunerat, cum posset non remunerare, quasi gratuito donat. Deinde dum Christus exercuit actus omnino dignos tanto præmio, si aliunde possideat bonum illud, quod in præmium præstari poterat nihil habet minus gloriosum: nam gloria illa vel consistit in dignitate illius boni ratione meritorum, vel in possessione etiam ipsius boni: Atqui dum Christus operatus est merita digna beatitudine, & ipsam beatitudinem re ipsa possidet, quamuis ipsa non sit concessa propter merita, habet omnem illam gloriam: Non igitur fuit Christo gloriosius beatitudinem habere propter merita, quam independenter ab illis.

Non vrgent hæc, quæ ex aliorum sensu apposui: Etenim ipsum accipere gloriam propter merita, est aliquis honor peculiaris: nam est quædam testificatio alienæ excellentiæ. Quemadmodum externa laus est specialis honor, licet auditores bene nouerint excellentiam illius qui laudatur. Et ideo beati externa voce laudant Deum. 4.

Aliter insurgunt alij, quia nimirum si titulus, quo bonum illud debetur, independenter à meritis, sit perfectior, & nobilior titulo meriti, gloriosius erit conferri bonum illud independenter à meritis, quam cum dependentia ab illis: At titulus, quo beatitudo Christo debetur independenter à meritis est nobilior ipso merito: nam ipsi tanquam filio Dei naturali gratia, & gloria per se debebantur: ergo non oportebat illa accipere titulo meriti Sed contra est primo, quia & filiis adoptiuis bene merentibus debetur gloria & confertur titulo filiationis adoptiuæ, cui debetur hæreditas, nec non titulo mercedis: ergo Christo potuit conferri gratia, & gloria titulo filiationis naturalis & mercedis. Secundò, quoniam gloriosius erit accipere bonum illud vtroque titulo; sic etiam filio Regis gloriosius erit regnum accipere & titulo hæreditatis, & quia egregiis facinoribus ipsum promeritus est. 5.

Qualiter probent alij nostram conclusionem.

Dices, potuit Deus dare Christo beatitudinem titulo hæreditatis, & mercedis; tamen Deus in illo casu non dedisset Christo simpliciter, & absolute beatitudinem titulo hæreditatis, sed solum partialiter, & secundum quid; quia tunc Christum esse filium solum fuisset causa partialis ob quam daretur illa beatitudo. Sed contra est; quoniam vterque titulus potuit esse adæquatus, ita vt beatitudo daretur propter merita independenter à titulo connaturalis exigentiæ, & concomitanter vi alterius decreti daretur eademmet gloria titulo filiationis naturalis, & debiti connaturalis exigentiæ. Sic etiam gloria corporis duplici titulo adæquato, nempe connaturalitatis, & mercedis concessa est Christo Domino. Scio nonnullos ex modernis negare Christum accepisse gloriam corporis titulo connaturalis exigentiæ. Non tamen ostendunt huiusmodi titulos inter se pugnare vt optime testatur S. Thomas 3. p. quæst. 34. art. 3. ad 3. & quæst. 59. art. 3. Idque probatur efficaciter ex gloria quæ conceditur iustis tanquam hæreditas filiorum, & tanquam merces debita bonis operibus. 6.

Dico primo, probabile est Christum neque diuinitus potuisse mereri gratiam habitualem, aut gloriam suæ animæ. Ita Bonau. in 3. dist. 18. art. 2. Henric. quodlibet. 6. q. 6. Canus lib. 12. de locis c. 14 & alij. Sunt etiam qui affirment posito quod Christus quà homo primo conceptionis instanti habuerit gratiam habitualem, ac lumen gloriæ nullatenus potuisse fieri vt hæc mereretur. Hoc docent Scotus in 3. dist. 18. quæst. vnica §. *hoc viso*, Gabriel ibidem q. vnica art. 2. conclus. 3. Medina hic quæst. 19. art 3. cum aliis Thomistis. Vasquez hic disp. 18. cap. 3. Assertum istud varie probari solet. 7.

Prima conclusio.

8. A nobis modo probatur; quoniam in Christo non potuit esse moralis imperfectio; qui enim imperfecte operatur aliqua reprehensione saltem impropria dignus est: Atqui si Christus posset mereri gratiam habitualem, & visionem beatificam, posset etiam illam gratiam, & gloriam, tunc non mereri, & sic esse moraliter imperfectus; quia cum posset tunc perfectius assequi finem beatitudinis illum non fuit consequutus: Ergo implicat Christum esse potentem suis meritis obtinere gratiam, & gloriam propriam. Esse aliquam imperfectionem non assequi per merita beatitudinem, quoties homo potest illam suis meritis consequi, monstratum est disp. 72. sect. 6. quoniam tunc res dicitur perfecta, quando finem, in quem destinatur, consequitur, & imperfecta, quando non assequitur finem, vt fusius dixi loco citato: licet aliunde probauerim in eodem loco Christum futurum immunem à quauis imperfectione, quamuis propriam beatitudinem mereri posset, & illam de facto non mereretur.

9. Secunda Conclusio. Dico secundo. Licet Christus de potestate absoluta mereri potuerit propriam habitualem gratiam, & beatitudinem, adhuc de facto illam non est promeritus. Probatur primo; quia prima cognitio existens in Christo fuit visio beatifica, & illa vt existens fuit radix primi meriti: nam quemadmodum in quolibet alio Beato non est aliqua cognitio præcedens visionem beatificam, ita in Christo Domino. Ratio est quia connaturale non est vt quis in eodem instanti reali sit in via, & in termino: esset autem in via si antecedenter ad visionem beatificam haberet cognitionem media qua posset elicere actus meritorios, & pariter esset in termino: nam qui in via est sperare potest consecutionem beatitudinis, hic autem actus spei ex natura rei non componitur cum ipsa beatitudinis possessione Ideo. S. Thomas. 3. p. q. 19. art. 3. asseruit de ordinaria lege meritum beatitudinis non esse simul tempore cum ipsa beatitudine; non quia meritum & præmium esse nequeant in eodem instanti reali nam præmium gratiæ est in eodem momento cum ipso merito: sed quia beatitudo petit constituere Beatum in quiete perfecta: alioqui nullum esset fundamentum asserendi B. Virginem, quæ habuit scientiam supernaturalem infusam non meruisse suam beatitudinem in illo momento quo illam recepit.

10. Secundo, Quoniam habitualis gratia & beatitudo dimanant ab vnione hypostatica tanquã proprietates ab essentia; & media visione beatifica debentur Christo Domino aliæ scientiæ; Ergo non est cur existimemus Deum miraculose distulisse executionem gratiæ habitualis, & visionis beatificæ vsque ad alia signa rationis quæ supponerent merita Christi. Neque obstat gloriam corporis etiam fuisse debitam ex natura rei, & Deum illam denegasse quousque per merita passionis illam acquisiuit: Etenim hæc proprietas præternaturaliter denegata est visioni beatificæ vt Christus nos redimeret per dolores, quos sustinuit in carne passibili & oportebat dari postea Christo ratione meritorum quod fuerat illi denegatum, vt habere posset illa merita. Cõfirmatur; nam prius est suppositum potiri cunctis suis proprietatibus, quam operari libere sicut prius est naturam subsistere, quam agere libere, & ideo Christus non meruit etiam de congruo vnionem hypostaticam, quia eius humanitas non potuit connaturaliter elicere actus meritorios ante vnionem hypostaticam; ideo etiam in diuinis necessaria sunt priora liberis, & omnes tres diuinæ personæ præsupponuntur ante omne liberum, decretum, quia ea, quæ debita sunt per modum proprietatis necessariæ connaturaliter præcedunt omne decretum liberum

Tertio, quia supernaturales actus connaturalius procedunt à gratia & virtutibus quam à quouis alio principio: Ergo non sunt admittendi actus in Christo, qui non præsupponant gratiam habitualem, & habitus supernaturales, vt principium illorum actuum: igitur gratia habitualis non dimanauit à Christi operibus tanquam à causa meriti; quia principium requisitum ad merendum non cadit sub merito, præsertim si sit principium immediatum, quale est habitus charitatis respectu actus, qui habitus nequit ex natura rei non præsupponere habitualem gratiam. Neque est circa præsentem controuersiam quærendum discrimen inter gratiam habitualem, & visionem beatificam. Neque Pater Vasquez qui putauit Christum non potuisse diuinitus mereri visionem beatam in instanti quo illam habuit, discrimẽ poterit reperire: etenim si visio antecedebat opera, non dabatur locus merito gratiæ: si quidem status beatitudinis non est iuxta ipsum vlla ratione aptus ad promerendam gratiam, vt suppono ex dictis in hac controuersia, & in tractatu de merito. Non tamen Pater Vasquez efficaciter suasit visionem beatificam debere esse principium omnium operum Christi Domini: arguebat namque ex statu beatitudinis cuius opera bona in illo instanti potius deberent esse fructus, quam merita; neque hoc principium probat, neque motus ad terminum est in eodem instanti incompossibilis cum quiete, nam in eodem momento quo graue corpus adquirit centrum, mouetur in ipsum, & qui desiderat augmentum gratiæ in eodem instanti illud recipit, & casu quo haberet certam notitiam illius possessionis, posset pro sequenti signo gaudere. Præsertim cum possint pro diuersis signis in mea sententia esse assensus, & dissensus eiusdem obiecti, gaudium, & spes, seu dubitatio de consecutione ipsius rei. Melius igitur illud principium probatur ex perfectione beatitudinis, quæ pro illo momento excludit viam ex natura sua ad illum terminum, sicuti dubitationem de consecutione illius, aut spem ipsam assequendi. 11.

Sensum Sancti Thomæ attigimus supra, licet Petrus Hurtado disputat. 63. §. 86. dicat Sanctum Thomam in diuersis locis fuisse sibi contrarium: nam quæstion. 19. artic. 3. docet verbis clarissimis Christum non fuisse promeritum gratiam, aut gloriam propriam, & quæst. 34. artic. 3. oppositum asserit his verbis: *Duplex est sanctificatio, vna quidem adultorum qui secundum proprium actum iustificantur, alia puerorum, qui non sanctificantur secundum proprium actum fidei, sed secundum fidem parentum, vel Ecclesiæ. Prima sanctificatio est perfectior, quam secunda, sicut actus est perfectior, quam habitus, & quod est per se, eo, quod est propter aliud: cùm ergo sanctificatio Christi fuerit perfectissima, consequens est vt ipse secundum motum liberi arbitrij in Deum fuerit sanctificatus, qui quidem motus liberi arbitrij est meritorius.* Ex dictis tamen satis colligitur nihil contradictionis reperiri in doctrina Sancti Thomæ: nam in hoc vltimo testimonio non agit de merito habitualis gratiæ, licet dicat Christum fuisse sanctificatum secundum motum liberi arbitrij meritorium: non tamen dicit fuisse meritorium sanctificationis. Imo concludit rationem; dicens: *Vnde consequens est, quod in primo instanti sua conceptionis Christus meruerit.* Non assignat pro præmio gratiam habitualem, sed aliquid vage & 12. Examinatur exactius mens S. Th.

& postea in particulari in eodem articulo designans præmium non meminit gratiæ habitualis, aut gloriæ animæ, sed gloriæ corporis. Loquutus fuit D. Angelicus de sanctificatione perfecta, & completa; non quia Christus meruit sanctificationem absolute: aliàs meruisset vnionem hypostaticam (vnde non licet omnimodam quærere paritatem ex iustificatione adultorum: nam illi non iustificantur ante motum liberi arbitrij: Christus autem ante omnem actum liberum intelligebatur sanctus) neque quia meruit perfectionem, seu complementum sanctitatis: alioqui meruisset ipsum motum liberi arbitrij, quem vocat complementum sanctificationis; sed duntaxat asseruit Christum habuisse complementum suæ sanctificationis per motum liberi arbitrij, ac proinde in illo instanti meruisse.

13. Porro cum dixit Christum fuisse sanctificatum per proprium actum non denotare voluit actum esse perfectiorem habitu, sed simul cum habitu esse quid perfectius, & actum esse complementum sanctitatis. Eaque propter cautè, & doctè Caietanus 1.2. quæstion. 3. artic. 2. quia dixerat S. Thom. beatitudinem consistere in operatione, eo quod vnaquæque res sit propter operationem obseruauit inquiens, *Cum dicitur vnumquodque esse propter operationem suam potest dupliciter intelligi. Primo sicut propter rem; quæ est eius finis, & sic est falsissimum; alio modo sicut propter rem, quæ est proprium complementum, & sic est verum, ita vt nihil aliud sit, quam esse propter se ipsum in esse perfecto.* Lege etiam Valentiam ibidem, & S. Thom. hic quæstion. 9. artic. 3. ad 2. vbi explicat quomodo dispositio se habeat ad perfectionem dupliciter, *vno modo sicut via ducens ad perfectionem; alio modo sicut effectus à perfectione procedens.*

Caieta.

14. Ex dictis colligitur differentia inter gloriam puri hominis iusti adquisitam per merita, & simul titulo hæreditatis, & gloriam Christi, quæ illi concessa est titulo filiationis naturalis, non vero propter merita. Quia licet eadem possit dari duplici titulo adæquato, non tamen est dandum iure meriti iuxta naturæ leges, quod debetur ex natura rei de præsenti statim conferendum ante exercitium liberum, quia si pro aliquo signo intelligitur res deberi vt statim exequenda, non oportebit expectare signum aliud, in quo talis res ponatur extra causas dependenter à merito, & quia beatitudo animarum nostrarum non est ponenda extra causas dum sumus in via, ideo datur locus vt postea possimus habere primam gloriam titulo meriti condigni, quamuis iam antea præintelligebatur debita aliis titulis.

SECT. II.

Merueritne Christus conseruationem suæ vnionis hypostaticæ? vbi alia de his quæ Christus sibi meruit disquiruntur.

1. Sententia Affirmans. Suarez.

CHristum meruisse conseruationem vnionis hypostaticæ docet Soarius disputat. 10. sect. 4. §. *Hæc responsio probabilis est*, Mouetur quia non est cur Christi meritum de facto ad hoc non se extendat: possunt namque præuideri Christi merita vt existentia ante existentiam vnionis hypostaticæ vt conseruatæ, quia executio conseruationis præsupponit antecedens instans in quo existit meritum Christi. Neque obstat conseruationem vnionis hypostaticæ deberi titulo connaturalitatis; quia etiam gloria debetur iustis iure connaturalitatis, & nihilominus confertur propter merita.

Contra vero Pater Vasquez disputation. 28. cap. 3. cum non paucis ex Recentioribus putat conseruationem vnionis hypostaticæ non fuisse ex meritis. Probant primo quia conseruatio rei naturaliter sequitur naturam productionis eiusdem rei: Sed productio illius vnionis non fuit ex meritis: Ergo neque conseruatio illius. Maior probatur; nam conseruatio est eadem continuata actio sola connotatione temporis à productione discreta: Ergo si productio petit gratis fieri, etiam conseruatio id postulabit. Confirmatur, Ab eodem termino, nempe à re ipsa producta suam naturam, & essentiam desumit conseruatio, ac productio: Ergo si vna à re producta habet vt fiat independenter à meritis eius cui confertur; eandem connaturalitatem habebit altera. Respondetur plura in obiectione contineri, quæ à vero discrepant: nam conseruatio non est eadem continuata actio, sed singulis momentis conseruatur res per nouam actionem, vt copiose monstraui in primo tomo. Et adhuc gratis concesso illo primo non sola connotatione temporis extrinseci differret conseruatio à prima productione, sed nouo modo intrinseco rei duranti; vt vera Philosophia statuit. Cunctisque indubitatum esse velim conseruationem rei afferre nouum beneficium, quod Deus conferre potest propter merita, siue beneficium consistat in hac entitate, siue in illa: At non probatur illo discursu de facto non fuisse collatum Christo Domino illud beneficium propter merita. Retorquetturque, & instatur argumentum, & ipsius confirmatio contra aduersarios: quoniam conseruatio non sequitur naturam primæ productionis, ita vt conseruatio non sit ex meritis si prima productio ex meritis non sit: nã prima productio non est ex debito connaturalitatis, & nihilominus conseruatio est ex illo connaturalitatis debito. Falso igitur asseritur conseruationem debere fieri gratis, si prima productio gratis fiat: nam conseruatio fit ex debito connaturalitatis, & non omnino gratis, licet prima productio sit omnino gratis. 2. Sententia negans.

Probabilior tamen est hæc sententia, & à nonnullis appellatur conformior dictis S. Patrum docentium Christum non exercitatione virtutum, vti nos sed natura fuisse sanctum: nam iuxta oppositam sententiam toto tempore conseruationis vnionis fuisse Christus sanctus exercitatione virtutum, & transacto primo instanti existentiæ Christi semper fuisset verum dicere; *Christus non est sanctus nisi exercitatione virtutum*, & modo non esset sanctus nisi exercitatione virtutum; quia per virtuosos actus præcedentes promeruisset existentiam vnionis tempore præsenti. Hæc tamen non vrgent: nam Christus meruit accelerationem Incarnationis, & consequenter gratiæ habitualis existentis in ipso, vt infra dicam. 3. Iudicium authoris.

Ratione probatur. Quia Deus dona absolute donat pro omni tempore, quando conseruatio absolute est debita pro omni tempore absque resistentia contrarij, sed conseruatio vnionis hypostaticæ est debita pro omni tempore nullumque est contrarium resistens illi conseruationi: Ergo cum primum Deus decernit existentiam vnionis hypostaticæ, pariter quoque decernit conseruationem illius: Ergo conseruationem non decernit propter merita, quia neque primam productionem statuit dare propter merita; sed antecedenter ad omnem absolutam præuisionem, vel independenter à meritis statuit conferre 4.

ferre vnionem, quoad primam ipsius vnionis probationem. Maior propositio probatur: quoniam alioqui etiam meruisset sibi continuationem suæ beatitudinis. Consequens videtur falsum: quoniam ante omne meritum Christi, intelligebatur ipse beatus per visionem beatificam: est autem contra statum beatitudinis aliquid mereri pertinens ad essentialem saltem beatitudinem, aut sanctitatem Beati: quoniam ex natura rei status beatitudinis est incapax meriti. Quemadmodum nequit Beatus mereri augmentum gloriæ essentialis; quia visio beatifica est de se est æterna, & ideo non debet præexistens visio destrui, vt alia clarior succedat, neque ex duabus visionibus potest resultare vna visio clarior, vt sæpe diximus. Confirmatur; quoniam ideo Angelus, vel anima rationalis non meretur suam conseruationem, quia conseruatio per totam æternitatem est debita absolute Angelo, vel animo rationali: Ergo cum visio beatifica, & vnio hypostatica natura sua sit perpetua, & inamissibilis, eo quod reddat Christum impeccabilem, eo ipso quod ipsa Christo confertur eius quoque perpetuitas in radice confertur.

5. Estque non vna disparitas cur decretum executiuum primæ gloriæ expectet in puro homine iusto condigna merita: secus vero decretum executiuum vnionis hypostaticæ. Tum quia expectare merita non erat necesse vt capacitas omnis meritorum Christi expleretur, eo quod non posset expleri sufficientia vnius meriti Christi: At vero expectare condigna merita iusti erat necessarium vt expleretur capacitas illorum meritorum, vt in tractatu de merito declaraui. Tum etiam quia in Christo non erat capacitas pellendi vnionem per peccatum; ac proinde statim potuit esse decretum executiuum de conseruanda vnione vsque ad mortem: At vero cum purus homo iustus possit postea gratiam amittere, non habet Deus decretum dandi illi gloriam nisi sub conditione decessus in gratia: quod decretum conditionatum non est executiuum postea transiens in absolutum posita conditione: sed necessario accedit nouum decretum post præuisum exercitium vltimæ potestatis ad peccandum, vt fuse alio in loco diximus.

6. Alij non curant in rem præsentem assignare disparitatem inter conseruationem gratiæ habitualis (quam ex dictis nos facile afferimus) & vnionis hypostaticæ, sed potius opponunt sibi. Conseruatio gratiæ habitualis pendet à meritis ipsius habentis: licet prima productio sæpe non pendeat à meritis accipientis: Ergo licet prima productio vnionis hypostaticæ non dependerit à meritis Christi potuit eius conseruatio connaturaliter pendere à meritis ipsius Christi. Respondent gratiam habitualem non pendere per se primo à meritis sed secundario tantum; quia obseruantia præceptorum non conseruat gratiam in iustis, nisi augendo illam, & ideo, quatenus augetur gratia, pendet præexistens gratia ab illa obseruantia præceptorum. Contra vero vnio hypstatica si in conseruari penderet à meritis, non penderet directe quoad eius augmentum; cum ex se sit inaugmentabilis, sed solummodo in conseruari. Quod si rursus obiicias gratiam habitualem non modo pendere in augeri, & conseruari per opera meritoria, sed etiam in conseruari per carentiam demeritorum. Respondent negationem operis demeritorij non esse aptam moraliter mouere diuinam voluntatem ad conseruandam gratiam in præmium talis negationis; quia illa negatio caret positiua bonitate, & sola positiua bonitas potest mouere diuinam voluntatem.

Sed contra est, quia saltem negari non potest conseruationem gratiæ pendere à carentia peccati tanquam à remouente prohibens; quia per ipsam remouetur peccatum mortale de se incompossibile cum gratia: Ergo etiam potest conseruatio pendere ab opere bono tanquam à causa illam merente de congruo. Falso etiam dicitur carentiam peccati non esse quid positiuum aptum mouere Deum: nam si adsit præceptum diligendi Deum pro hoc instanti, carentia illius peccati aliud non est præter illam dilectionem Dei super omnia, quæ potest mouere Deum ad conseruationem gratiæ. Immo de facto per modum meriti Deum mouent opera meritoria ad conseruationem gratiæ pro aliis instantibus: nam homo potest illam gratiam amittere, eritque singulare beneficium, si Deus res ità disponat vt postea per multum temporis non amittatur gratia, & hoc Deus præstare potest propter meritum: nam qui est in gratia potest per subsequentem actum impetrare conseruationem eiusdem gratiæ ac proinde non est cur illam mereri non possit. Discrimen ergo inter vnionem hypostaticam, & gratiam nascitur ex amissibilitate gratiæ, & perpetuitate vnionis. 7.

8. Qualiter dici possit probabiliter Christum meruisse conseruationem vnionis hypost. quatenus decretũ de existentia & conseruatione sit idem.

Probabile etiam est Christum meruisse conseruationem vnionis hypostaticæ; quamuis eodem indiuisibili decreto decreuerit Deus producere vnionem, & illam in perpetuum conseruare: quia ante omne decretum Dei de producendo Christo cum sola scientia media euentuum futurorum sub conditione quod statueret condere aliquod vniuersum & ipso decreto creandi vniuersum aliquod, potuit videre peccatũ Adami vt absolute futurum, & Christum etiam vt futurũ absolute redemptorem peccatorum propter merita suæ passionis, quæ eliciendа erant à Christo vel præfinito per decretum independens à præuisione meritorum, vel per aliud decretum statuens conseruare vnionem hypostaticam propter merita: sicque præuiso ordine illo intentionis potuit Deus determinate habere decretum conseruandi vnionem hypostaticam propter merita. (Quod clarius fit ex his quæ diximus de Maternitate Virginis procedente à meritis Christi, vbi etiam proposita est causa cur Christus mereri non potuerit existentiam vnionis hypostaticæ.

Si vnio inter animam, & corpus Christi fuit immediate terminata per subsistentiam Verbi affirmandum est promeruisse Christum reproductionem illius vnionis hypostaticæ, vel productionem nouæ vnionis per quam vnio inter animam, & corpus terminatur per subsistentiam Verbi. Sic etiam meruit Christus reunionem animæ ad corpus. Etenim suo merito obtinuit suam resurrectionem iuxta illud Psalm. 40. *Tu autem Domine miserere mei, & resuscita me*: nam in hunc sensum exponitur ab Augustino, sicut etiam illud Psalm. 109. *de torrente in via bibet, propterea exaltabit caput.* Sic & alij iusti merentur suam resurrectionem. 9.

Meruit præterea Christus anticipationem suæ gratiæ habitualis, sicuti promeritus est accelerationem Incarnationis; non tamen meruit absolute gratiam habitualem; quoniam hæc fuit præfinita independenter omnino à meritis, & hoc solum significarunt Basil. in Psal. 44. Dionysius Alexandrinus in Epistola contra Paulum Samosatenum, dum aiebant Christum non labore, & exercitatione fuisse sanctum, sed natura. 10.

Disp.



DISPVT. LXXXIII.

An Christus meruerit Angelis omnia dona gratiæ, & gloriæ, & num per merita passionis.



QVAMVIS Nimius sit labor in disquirendis omnibus, quæ in splendorem, & confirmationem nostri sensus afferri possunt, plurima tamen dissimulare non valeo propter rei magnitudinem, & altissimam profunditatem huius mysterij.

SECT. I.

Extremæ Vtriusque sententiæ aduocantur Patroni, & nostra confirmatur.

1. CHristum non meruisse Angelis gratiam sanctificantem affirmarunt Pater Vasquez hic disp. 49. cap. 2. Lessius de prædestin. Christi section. 1. Lorca difficult. 76. Nazarius quæst. 8. artic. 8. Meratius hic disput. de merito Christi, Becanus cap. 14. quæst. 9. Lugus disputation 27. section. 3. Gaspar Hurtado disputation. 4. difficult. 12. Vvadingus disputation. 10. dub. 6. Aluarez disputation. 40. dicens esse commune placitum Thomistarum. Qui sequuntur plurimos antiquos, nempe Bonauenturam distinc. 13. artic. 2. quæstion. 3. Paludanum quæstion. 1. artic. 3. Alensem 3. p. quæst. 12. membr. 2. artic. 3. §. 5. Hi duo minus clare fauent, cum solum dicant Christum meruisse Angelis accidentalem gloriam, & aliquas illuminationes: influxum vero meritorum Christi in gratiam habitualem subticuerunt. Clarius videntur locuti Almaynus & Maior in 3. distinc. 19. quæstion. 1. Abulensis super Matth. 27. quæstion. 17. Pro eodem sensu citatur Sanctus Thomas in 3. distinct. 13. quæstion. 2. artic. 2. & quæstion. 29. de veritate artic. 4. ad 5. & ad 7. Et nonnulli eorum qui nostræ opinioni adhærent fatentur hoc sensisse Sanct. Thomam in præfatis locis. Affertur denique Driedo tr. 2. de captiuitate, & redemptione generis humani cap. 2. p. 3. artic. 5. fol. 51. Hic tamen solummodo dixit Christũ non meruisse gratiam Angelis remouendo ab ipsis peccatũ, aut emendo, vel redimendo seu orando, aut reconciliando, quod verum est, & nobis non officit.

2. Angelos vero iustificatos fuisse per Christi meritum defendunt Albertus in 3. dist. 13. & ibidem Ricardus. Quibus libenter adhærere Vviguerius de institut. Theologicis caput. 20. §. 1. Galatinus lib. 3. de Arcanis caput. 4. Flauius lib. de Regno Christi, Catherinus in lib. de eximia prædest. Christi, & lib. de gloria Angelorum Caietanus hic quæst. 7. art. 9. & clarius 11. Cabrera quæst. 8. art. 4. disp. vnica, Valentia Episcopus Christopolitanus in illud Psal 102. *Benedicite Dominum omnia opera eius.* P. Soarius hic disp. 42. sect. 1. Valentia quæst. 8. punct. 3. Tannerus disp. 1. de Incarnatione quæst. 6. dub. 5. Ruiz. de Prædest. disp. 57. sect. 10. Granados tract. 14. de Incarnat. disp. 3. Salmeron tom. 13. disp. 41. in Epistolam ad Romanos, Cornelius à lapide in cap. 1. ad Ephesios, Blasius Viegas in cap. 1. Apocalypsis sect. 9. Iacobus Pinto de Christo crucifixo in illud ad Hebræ. 2. *Vt gratia Dei pro omnibus gustaret mortem*, Naclantus in lib. qui inscribitur medulla scripturæ in 3. ætate mundi cap. 2. Cartegena discursu 6. de Prædest. dub. 2. conclus. 2. Pentanetus in Apocalypsim, Amicus hic disp. 26. Fauentque ibidem plurimum Primasius, & Pannonius: nam affirmant Angelos in cœlo per sanguinem agni vicisse Luciferum, quando primum illud prælium fuit cōmissum. Fauent (quidquid reluctetur P. Vasquez) Arboreus lib. 3. Theosophiæ cap. 13. & Decanus Louaniensis art. 8. Sed clarius Arboreus: nam primo dicit non videri absurdum, & inauditum si dicatur Christum pro bonis Angelis mortuum esse nam pro illis fudit suum sanguinem. Et postea adiungit verius esse Christum non esse mortuum pro Angelis, nec proprie eos redemisse, quia non eripuit eos à malis, licet quidam dicant, quod eos redemit præseruando à lapsu, quam dicit ipse non esse propriissimam reconciliationem. Cæterum concedit per sanguinem Christi præseruatos fuisse à culpa, licet nolit concedere hanc esse propriissimam redemptionem. Dixi etiam in hanc partem inclinasse Ruardum Tapper dicto art. 8. qui est de iustificat. §. *Habitus autem* (licet Vasquez dicat Decanum definisse Angelos in via habuisse fidem mysterij Incarnationis, nihil tamen statuisse de merito Christi) quia licet dicatur Scripturis non esse omnino manifestum Christum meruisse gratiam Angelis, aperte ait hanc esse mentem Bernardi sermon. 22. in Cantica (in quo Ruardus, & alij videntur decepti) & subdit rationem capitis, cuius est influere vitam, sensum & motum in membra, Et licet velit abstrahere ab hac quæst. tamen absolute sentit non solum habuisse Angelos viatores fidem Christi, sed hanc fidem fuisse necessariam, illis ad iustificationem, & ex ipsa fuisse electos & per obedientiam præstitam Christo. Et postea mouet quæstionem an per Christi meritum iustificati fuerint, distinguens hanc quæstionem à præcedenti in qua non voluit omnino suum sensum aperire licet plurima dederit indicia de adhæsione nostræ sententiæ. Et mihi verissimum est ex resolutione primæ quæstionis facillime colligi nostram sententiam, vt infra constabit.

3. Ex his authoribus fere omnes docuere per merita Christi passibilis eiusque mortem Angelis fuisse concessam gratiam. Ita ex relatis Cornelius Granados, Tannerus, Viguerius, Viegas, Pinto, Arboreus, Pentanetus Primasius, Pannonius, Valentia Augustinianus, Amicus Probatur nostra sententia à pluribus ex Apocalypsi. 12. vbi postquam describitur prælium factum in cœlo inter exercitum Michaelis, & Draconem dicitur de Angelis bonis: *Et ipsi vicerunt propter sanguinem agni*: Respondet P. Vasquez supra iuxta Patres non ibi describi prælium in cœlo factum ab initio mundi, sed quod fit quotidie inter bonos, & malos Angelos pro custodia hominum. Et addit nullam reperiri expositorem Sacræ Scripturæ, qui illum locum exponat, vti nostri Authores volunt.

Approbatur sententia affirmans.

Probatur primo ex Apocal. 12.

4. Tamen hoc assertum P. Vasquez late refutaui in V. Controuersia disp. 19. sect. 2. citatis Authoribus innumeris qui hunc locum exponunt de prælio commisso in cœlo inter bonos, & malos Angelos; Dedique P. Vasquez in illo loco non affirmare Angelos vicisse propter sanguinem agni, & adhuc monstraui illud testimonium efficax esse ad confirmandam.

dam nostram sententiam. Legantur etiam quæ ibi adduxi ad probandum Christum fuisse à Deo intentum, & decretum ante omnes creaturas. Quod etiam approbant Feuardentius ad cap. 14. lib. 5. S. Irenæi. Salmeron tom. 15. disput. 3. assert. 5. Ysambert. disputatio. 7. ad quæst. 1. de Incarnat. art. 2. & sequentibus, Martin. Perez de Incarnat. disp. 14. licet pariter ibi probauerim Verbum non assumpturum carnem Adamo non peccante. Lege Orig. homil. 24. in Num. Chrysost. homil. 24. ad Hebræ. Glossam interlinealem in illud Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum* Beda tom. 6. in priorem Epist. ad Timoth. Anselmum in vtroque libro Cur Deus homo. Pariterque ostendi in Potestate Adami fuisse facere vt Christus veniret quamuis Adamus non peccaret, Quod significasse videtur August. lib. 1. de Nuptiis, & concupiscent. cap. 21. dicens coniugium etiam in statu innocentiæ si homo non peccasset futurum fuisse sacramentum coniunctionis Christi cum Ecclesia.

5. Neque verum est, Christum ante omnes creaturas fuisse prædestinatum per solam simplicem complacentiam terminatam ad existentiam Christi; quia prædestinatio Christi significat voluntatem efficacem existentiæ ipsius. Quam voluntatem efficacem significat Irenæus lib. 3. aduersus hæreses cap. 33. illis verbis: *Cum praexisteret saluans oportebat, & quod saluaretur fieri.* Quæ non satis explicat Lugus de Christo, vt Deo, seu de Verbo: quia immediate antea prædixerat Irenæus *Prædestinante Deo primum animalem hominem, videlicet vt à spiritali* (homine scilicet) *saluaretur. Cum praexisteret saluans* &c. Ergo per saluantem intelligebat Irenæus spiritualem hominem, à quo salutem accepit primus homo animalis. Christus autem, non qua Deus, sed qua homo dicitur homo spiritualis. Nostram sententiam docuit expresse S. Tho. in primum cap. Ioan. lect. 10. explicans illa verba, *De plenitudine eius omnes accepimus*, vt postea dicemus,

Iren.

S. Thom.

6. Estque (vt ad illud reuertamur vnde huc diuertimus) communis fidelium persuasio pugnasse Michaëlem in cælo cum Lucifero, Quod ex hoc Apocalypsis testimonio potius, quam ex quouis alio videtur desumi. Neque obstat ibi homines; qui dæmones instigantes superant propter Christi sanguinem victores proclamari: vt colligitur ex verbis sequentibus: *Et propter Verbum testimonij sui, & non dilexerunt animas suas vsque ad mortem:* quoniam citato loco ostendi inde à fortiori probari Angelos bonos propter Christi merita vicisse exercitum Luciferi.

7. Addimus & modo pro pleniori intelligentia prædicti testimonij Apocalyp. 12. non multum probandam esse expositionem alteram, si secludatur illa, quam loco cit. adhibui. traditam ab Authoribus sententiæ oppositæ, nimirum eo loci non describi prælium in cælo factum, sed quod geritur quotidie inter bonos & malos Angelos pro custodia hominum. Etenim Michael dicitur præliari cum Dracone: At Michael in cœlo contra Luciferum dux fuit & per se ipsum cum Angelis bonis pugnauit contra Apostatas, & tunc in cœlo omnes Angeli per se ipsos dimicarunt: in bello autem quod modo fit pro custodia hominum non omnes Angeli per se ipsos præliantur, sed solum Angeli custodes, qui iuxta S. Thomam, & eius interpretes ad infimum chorum pertinent, licet ex speciali priuilegio propter dignitatem peculiarium personarum aliquando Archangeli deputentur in custodiam peculiaris personæ.

9. Dices Michaelem esse Ducem Ecclesiastici belli: nam à Hieronym. Daniel. 10. appellatur Patronus Ecclesiæ, sicut olim synagogæ: & S. Thomas in 2. dist. 10. affirmat Michaelem esse ex ordine Principatuum, qui est supremus primæ Hierarchiæ. Quem sequuntur Pererius lib. 12. in Danielem, Toletus Luc. 1. Annot. 43. Quoniam ex vi sui muneris, & ordinis est Princeps militantis Ecclesiæ. Sed contra est: quoniam Michaël in cælo pugnauit contra Draconem, & fuit Princeps totius cælestis exercitus: Ergo in suprema Hierarchia, & supremo ordine illius est collocdus. Michaëlem in cœlo pugnasse cum Dracone est constans Theologorum, & communis fidelium sensus, & hoc significat nomen Michaëlis, quod exponitur *Quis sicut Deus*: nam vt Laurentius Iustinianus in serm. de S. Michaële: *In spirituali conflictu ceteris spiritibus sanctis prælatus est Michael; sicut Lucifer malis.* Hinc est vt Ecclesia licet vniuersim festum celebret de omnibus Sanctis Angelis proponat Michaëlem, vt Ducem, & Principem cæterorum. Vnde canit *Collaudamus venerantes omnes cæli milites, sed præcipue primatem cœlestis exercitus Michaelem in virtute conterentem Zabulum.* Et rursus illum appellat *Principem militiæ Angelorum* Et iterum inquit *Archangelus Michael Præpositus Paradisi, quem honorificant Angelorum Ciues.*

Michael supremæ Hierarchiæ princeps.

Laurent. Iustin.

Ad obiectionem adductam pro contraria sententia responderi posset ex doctrina aliquorum apud Magistrum in 2. dist. 10. cap. 13. nomen Michaëlis non vni Angelo tantum, sed pluribus fuisse impositum. Quod etiam sequitur Abulensis Iudicum cap. 13. quæst. 35. Quam doctrinam probabilem vocat Soarius lib. 6. de Angelis cap. 10. & ex illa his, & similibus obiectionibus respondet. Sed contra est, quia Ecclesia dum celebrat festum Patroni militantis Ecclesiæ qui sæpe hominibus apparuit illum appellat primatem cœlestis exercitus, ac proinde de vno, eodemque Michaele illa omnia debent intelligi. Vnde Hieronymus Danielis 12. vnum eundemque Michaëlem voca *Principem militiæ Angelorum, qui venit in auxilium animarum, Archangelum, qui sæpius hominibus apparuit, custodem & Patronum Ecclesiæ; sicut olim Synagogæ.* Ergo hæc, omnia habet ex vi muneris sui. Secundo, quia vt habetur in Concilio Prouinciali celebrato anno. 745. sub Zacharia Papa: *Nos autem à vestro sancto apostolatu edocemur, & Diuina tradit authoritas, non plura, quam trium Angelorum nomina agnoscimus, id est Michael, Gabriel, Raphael.* Hactenus Concilium, cui S. Pontifex subscripsit: Ergo solum tres Angeli gaudent nominibus à nobis cognitis: Ergo non possumus admittere plures Michaelis: alioqui nomina plurium, quam trium Angelorum nobis innotescerent. Responderi tamen posset tariū Angelorū nomina translata esse ad Angelos alios. Sed contra est, quoniam nomen vnius Angeli ad alium fuisse translatum non constat; quoniam illa translatio non ab hominibus, neque ab Ecclesia facta fuit; quoniam Ecclesia nulli Angelorum nomen imposuit. Sed neque Deus nomen vni concessum, alteri postea dedit. Confirmatur; quoniam alioqui plurimos Michaëles possemus admittere: nam primo posset admitti Michaël, qui solum esset Archangelus ex secundo ordine infimæ Hierarchiæ, quia S. Iudas in vna Epistola sic eum appellat, & quandiu de opposito non constat verba Scripturæ sunt cum toto illo rigore intelligenda, & alium Michaëlem qui sit ex ordine Potestatum, quia ipsi conceditur maxima potestas arcendi Dæmones, & tertium Michaëlem, qui inter virtutes collocatur: nam ad virtutes pertinet mirabilia facere, & de Michaële dicit Ecclesia in officio: *Quoties miræ virtutis aliquid agitur, Michael mitti perhibetur.* Tertio quia eisdem

10. Nomen Michaelis commune non est pluribus Angelis.

sun la

fundamentis possemus admittere plures Gabrieles: nam vnus appellatur à Patribus Seraphinus, & alter dicitur Archangelus, videlicet ex secundo ordine infimæ Hierarchiæ.

10. Verius expeditur obiectio affirmando vnicum esse tantum Michaëlem, qui est vnus ex Seraphinis, videlicet ex supremo ordine supremæ Hierarchiæ, & alios Angelos apparuisse nomine ipsius. Quemadmodum Angeli apparebant nomine Dei, quia repræsentabant Deum ipsum. Estque communis Theologorum sensus Deum non apparuisse ante Incarnationem in corpore immediate, & per se assumpto ab ipso Deo, sed Angeli Dei locum obtinebant, Deique nomine appellabantur, suntque plura loca in sacra pagina in quibus Angelus dicitur apparere, & postea verbis suis se Deum esse ostendit: Simili modo Angeli qui interdum loquuntur in propria persona, interdum etiam loquuntur gerendo personam Dei. Sic etiam in sententia Dionysij superior Seraphin non per se ipsum immediate sed per alium Angelum dicitur missus ad purganda labia Isaiæ. Quo fit vt Ecclesia præcipue veneretur supremum Angelum, qui pugnauit in cœlo contra Luciferum, cuius personam alius gerebat Angelus in variis apparitionibus, quamuis simul cum Michaële colat specialiter Ecclesia Angelum illum, qui nomine Michaëlis loquebatur, & beneficia præstabat.

Alij Angeli quandoque nomine Michaëlis appellantur, quia nomine illius hominibus appareat.

11. Ex his facilis est intelligentia verborum illorum, quæ de Michaële canit Ecclesia: *Quoties miræ virtutis aliquid agitur Michaël mitti perhibetur*; quia nomine ipsius efficitur ille effectus miræ virtutis. Quo fit vt Gabriel nulla ratione possit dari superior Michaële mittente, licet sit superior Michaële delegato & gerente personam superioris Michaëlis. Et hoc pacto conciliantur cuncta, quæ de Michaëlis Hierarchia, ordine, & excellentia circumferuntur.

Quo sensu canat Ecclesia: *Quoties miræ virtutis aliquid agitur Michaël mitti perhibetur.*

12. Vt igitur reuertamur ad locum illum ex Apocalyp. 12. vnde huc diuertimus expendendum occurrit supponi ab Ecclesia & cunctis fidelibus Michaëlem pugnasse in cœlo cum Dracone, & fuisse ducem Angelorum Sanctorum, ex quo non solum colligitur Michaëlem esse ex ordine Seraphinorum, non enim Angelus inferioris Hierarchiæ, aut ordinis dux cæterorum esset, neque eius ductum, & consilium diceretur reliqui fuisse sequuti sed etiam discitur testimonium hoc ex Apoc. 12. esse efficax ad probandum primum prælium in cælo commissum inter bonos, & malos Angelos: quoniam nequit afferri testimonium aliquod, in quo expressius hoc bellum proponatur.

Sect. II.

Sumitur etiam ex Paulo adiuncta expositione Patrum, Angelos per merita Christi passibilis obtinuisse gratiam, & gloriam.

1. *ad Colos. 1.* PRobo rursus eandem assertionem ex Paulo ad Colossenses 1. Postquam enim dixerat Christum esse primogenitum omnis creaturæ, & in ipso condita esse vniuersa esseque caput corporis Ecclesiæ, reddens rationem huius primatus inquit: *Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, & per eum conciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis eius, siue quæ in terris, siue quæ in cælis.* Quæ ratio si congrue exponatur maximam vim inferet: Non enim potest esse ratio cur in Christo sint condita vniuersa, quod statuerit reconciliare homines, & Angelos per sanguinem ipsius, nisi intelligatur hoc statuisse ante decretum condendi vniuersum; quia scilicet merita Christi passibilis fuerunt absolute præuisa antequam Deus statueret producere hoc vniuersum in singulari. Primo aiebat Paulus: *Quoniam in ipso condita sunt vniuersa in cœlis & in terra, visibilia, & inuisibilia siue throni, siue dominationes, siue principatus, siue potestates: omnia per ipsum, & in ipso creata sunt.* Etenim illud *In ipso* denotat causam finalem, & *per ipsum* indicat causam efficientem, vel etiam meritoriam, & sermo est de Christo vt homine, qui ante omnia fuit præfinitus, vt sumitur ex Chrysostomo exponente sequentia verba Pauli *Et ipse est ante omnes, & omnia in ipso constant, & ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis, vt sit in omnibus ipse primatum tenens:* nam Chrysostomus aiebat: *Quod est admirabile in posteriori generatione contendit ipsum primum ostendere; atqui alibi primum dicit Adam sicut est reuera, sed accepit Ecclesiam, pro vniuerso genere hominum; est enim Ecclesia primus; & hominum quidem, tanquam creaturæ, primus est secundum carnem, & propterea hic ponit primogenitum. Quid est hic primogenitus qui primus est creatus.* Assertur que causa cur Christus fuerit conditus ordine diuinorum decretorum ante omnes creaturas, quia scilicet per Christi sanguinem statuebat Deus reconciliare homines, & Angelos. Et licet illa pacificatio non sit sanctificatio Angelorum; tamen illa pacificatio, quæcumque illa sit prædefinita est per Christum præfinitum ante omnes creaturas; nam finis creationis Christi ante omnes creaturas erat pacificatio Angelorum, & hominum per sanguinem Christi, ac proinde ante omnes creaturas præuisa sunt merita Christi passibilis. Non est ergo cur etiam Angeli non fuerint primò sanctificati per merita Christi passibilis.

Ante decretū condendi vniuersum, decreuit Deus homines & Angelos per sanguinē Christi reconciliare.

Chrysost.

Respondent aduersarij, Paulum exponi posse quatenus per Christi sanguinem extinctæ sunt inimicitiæ inter Angelos & homines. Verum hæc responsio in modo proponendi argumentū erat præoccupata. Quia licet optime explicetur hic locus, à Chrysostomo in commentario illius, & ab Augustino in Enchiridion, quatenus discedente homine à Deo totus mundus turbari visus est, eo quod hostiliter aduersentur hominibus Angeli: tamen hæc ipsa pacificatio debet esse in præuisione, & præfinitione Dei ante omnia, vt ratio Pauli firma sit. 2.

Præcluditur euasio.

Hæc complexus est Ambrosius nostram perspicue tradens sententiam lib. 5. de Sacram. cap. 4. *Sanguine Christi* (inquit) *pacificata sunt omnia vel in cælo, vel in terra, sanctificatum est cælum, deiectus est Diabolus.* Quæ vltima verba clarissima sunt, quia supponunt sanguine Christi eiectum fuisse Diabolum è cæli Regia: & consequenter Michaëlem per merita Christi comparasse gratiæ habitualis augmentum. Eadem verba habentur etiam in Augustino tom. 10. serm. 5. Appendicis, & 18. de verbis Domini: Idem docuit Ambrosius in cap. 10. Epistolæ ad Ephesios. 3.

Quod etiam non semel expressit Hieronymus, & communiter affertur in Epist. ad Ephes. 1. explicans verba Pauli: *Instaurare omnia in Christo, quæ in cælis, & quæ in terra sunt in ipso:* Vbi scribit: *In cruce Domini, & passione recapitulata sunt omnia, vniuersa si quidem mysteria, & omnis dispensatio vetustatis, non solum, quæ in cælis, sed etiam quæ in terris gesta est in Christi passione completur.* Et paulo inferius: *Diligenter attendite, quod non solum omnis historia Scripturarum, quas in terra gestas Spiritus sanctus* 4.

sanctus enumerat: sed etiam in cœlestibus, quæ nobis occulta sunt in Christi recapitulata passione tenentur. Quia, scilicet, per passionem suam omnia ad se velut membra ad caput attraxit, vt loquitur Augustinus tract. 15. in Ioan. Et sic sunt recapitulata, id est capiti suo vnita: Et ideo quoties Paulus Christi capitis meminit, toties fere dignitatem eam in mortis eius merita refert; quia nunc membra sibi, & capiti cohæserunt in cruce.

5. Responsioni occurritur. Respondet Pater Vasquez hoc testimonium non esse momenti; quia non constat loquutus ne fuerit Hieronymus ex proprio sensu, vel potius ex alieno, & quia apertum continet errorem de purgatione bonorum Angelorum. Nihilominus cum opus illud sit Hieronymi, & satis distinguantur, quæ ex proprio sensu, & quæ ex alieno dixerit, non licet negare Hieronymum esse pro nobis. Hæc verba dicta fuisse ex propria mente non licet dubitare si Hieronymus attento animo consideretur. Postea vero, dum dixit Angelos per Christum fuisse purgatos ex aliena sententia id protulit dicens: *Potest itaque responderi, &c.* & statim: *alius vero omnia non ad vniversitatem, &c.* quasi aliorum opiniones referret. Et fortassis putauit non esse improbabile Angelos bonos peccasse venialiter. Quod videtur sensisse Cyrillus Hierosolimitanus Catechesi 2. dicens: *Nescimus quanta ille, & Angelis condonauerit: indulget enim illis.* Nisi egerit (vt est satis probabile) de præseruatiua emundatione de qua statim. Putat etiam Arboreus supra Hieronymum dixisse Angelos fuisse purgatos, quia ignorantiam per merita Christi depulerunt. Sicut iuxta Dionysium vnus Angelus purgat alium illum illuminando.

6. Sed melius exponuntur illa verba de præseruatiua, & lata emundatione. Nam ratio illius id solum probat, quia scilicet nulla creatura comparatione Dei pura erit, quæ ratio solum ostendit omnem creaturam intellectualem vel peccare, vel præseruari à culpa; non enim omnis creatur peccat, nam Deipara creatura est, & nunquam peccauit. Possetque Deus plures alias creaturas omnino præseruare à culpa. Habentur ad id confirmandum elegantissima verba Bernardi serm. 5, de verbis Isaiæ: *Sane apud Angelos (inquit) iustitia recta, pura, & firma est, sublimis quidem, sed adhuc longe inferior, quam diuina; non enim innata est eis, sed a Deo collata, vt natura ipsa, quod ex se est non modo iustitia, sed etiam in iustitia capax inueniatur. Nunquid non ista est prauitas quadam, quam in Angelis suis vera illa iustitia legitur inuenisse? Non enim iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens, ait is, qui Dei iustitiam minime ignorabat; nec ait omnis homo, sed omnis viuens, vt ne ipsos Angelicos eum noueris Spiritus excepisse.* Bernard.

7. Plus non obstat Hieronymum ibidem ad illa verba: *Ex quo totum corpus compactum*, proposuisse sententiam Origenis, tandem scilicet liberandum fore Dæmonem à peccato, & illam neque approbare, vt indicatur in præfatione Epistolæ (Alij Origenem excusant, quo ad illum errorem, & putant ab alio insertum, vel saltem in eo non permansisse. Vide Sotum in 4. dist. 14. artic. 5. & Sixtum Senensem lib. 5. Bibliothecæ) nam potius inde habemus argumentum: Sæpissime namque inuehitur contra Origenem ita desipientem, vt Epist. 59. ad Auitum, & 65. ad Pamachium, & Occeanum, & in cap. 3. Ionæ, aliisque in locis.

8. Quod vero omnes iusti per Christum in gratia permanserint, nusquam confutat, sed non semel docet præsertim ad illud Iobi 38. *Quis demisit lapidem angularem*, vbi Angelos in Christo conditos esse affirmat his verbis: *Demisso in fundamentis Sion lapide pretioso, qui est Christus homo de cœlo cælestis, laudauerunt, inquit, me simul astra matutina, & iubilauerunt omnes filij Dei: Astra, & filij Dei Angeli intelliguntur, qui astra matutina dicuntur quia inter cæteras creaturas Christi facti sunt in die, qui est Christus, & filij Dei sunt, ac lucis, non tenebrarum, sicut illi, qui de numero eorum collapsi sunt.* Nam praui in hunc lapidem offenderunt, eo quod excitata esset in cœlo celebris conclamatio, quando Deus totius vniuersi architectus posuit Christum lapidem cæmentitium: *Quoniam in ipso condita sunt vniuersa*, vt pulcherrimè explicuit Caietanus. Hierony.

9. Sinayta. Paulum quando dixit omnia condita esse in Christo comprehendisse etiam Angelos expressit Anastasius Sinayta lib. 1. Anagogicarum contemplationum in Exameron dicens: *Omnia per ipsum & in ipso Christo, tam, quæ in cœlis, quam, quæ in terra, visibilia, & inuisibilia omnia per ipsum, & in ipso creata sunt. Dei autem Apostolus dicens omnia, aperte ostendit, quod ipsa etiam inuisibilis creatura prius figurata, & facta fuit in Christo.* Hoc non fuisse propter merita Christi independenter à vita passibili declarat Andræas Cretensis orat. 1. in Exaltatione Sanctæ Crucis: *Et quid his immoror,* (scribit) *si crux non esset Christus in terra non fuisset, non humanitatem induisset Deus.* Non fuisse Christum ordine diuinorum decretorum præfinitum nisi vt passibilem probatum fuit in præcedenti tom. Controuer. de ordine diuinorum decretorum. Andr. Creten.

10. ad Hebr. 2. Confirmatur hoc ipsum ex Paulo ad Hebræ. 2. *Decebat eum propter quem omnia, & per quem omnia.* Quæ verba intelligenda sunt de Christo vt homine qui est finis omnium creaturarum, & cuius merita ordine rationis præuisa fuere ante decretum aliarum creaturarum in particulari. Sic etiam hunc locum explicat Ambrosius dicens: *Per quem omnia, id est, per eius mortem, siue quæ in cœlis, siue quæ in terris restaurata sunt, per quem etiam & omnia creata sunt.* Sic ipse est caput totius corporis Ecclesiæ: nã vt in præcedente loco Pauli ex cap. 10. ad Colossenses legitur. *Et ipse est ante omnes & omnia in ipso constant, & ipse est caput corporis Ecclesiæ.* Vnde sicut de Christo vt homine dicitur esse caput corporis Ecclesiæ, non vero qua Deus: nam vt Deus non est proprie caput Ecclesiæ, ita & præcedẽtia verba; *Et ipse est ante omnes*, de Christo vt homine intelligi debent. Neque probanda est nostri Cornelij expositio, qui putat in præcedentibus verbis sermonem fuisse de Christo vt Deo, & in sequentibus de Christo vt homine; nam sub ratione, qua consideratur esse ante omnes dicitur esse caput corporis Ecclesiæ. Quemadmodum caput est ante reliqua membra. Quod significat Chrysostomus dicens: *Volens autem ostendere eum nobis esse coniunctiorem, quod, qui & sic est supra & superior est; omnibus his se coniunxit, qui sunt infra omnia: vbique enim primus est supra, in Ecclesia primus; est enim caput, in resurrectione primus, hoc est vt ipse sit primas partes tenens: quamobrem in generatione quoque est primus, & hoc est, quod Paulus maxime cupit ostendere.*

11. Attingit etiam testimonium illud Pauli ad Colossenses 1. rationem quam explicant Theologi, & proposuit etiam idem Paulus ad Ephesios 1. fine, vbi postquam asseruit etiam Angelos esse subiectos pedibus Christi Domini concludit: *Et ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius, & plenitudo eius qui omnia in omnibus adimplet.* Cum igitur Angelos fecerit Apostolus Ecclesiæ membra sub capite Christo, & affirmet Christum esse plenitudinem totius Ecclesiæ adimplendo omnia in omnibus,

omnibus, consequenter dicendum est Christo Domino dati à Patre quidquid gratiæ Angelis collatum est. Aduertuntque communiter Theologi cum Augustino, & aliis Christum quà homo est, non solum esse caput hominum: sed etiam Angelorum, quia Angeli & homines vnam constituunt Ecclesiam, & quasi rempublicam, & inde cum præallegatis Auctoribus subinferimus Angelos per Christi merita accepisse spiritualem vitam, videlicet gratiam habitualem: caput enim in sua membra influit vt possint efficere præcipuas operationes vitæ.

Sect. III.

Et Patribus aliis magis roboratur assertio.

1. Cyrill. Nobis aperte fauet Cyrillus lib. 1. in Leuit. dicens; *Si ergo duo intelliguntur velamina, quæ velut Pontifex ingressus est Iesus, consequenter, & sacrificium duplex intelligendum est, per quod & terrestria saluauit, & cœlestia*: Ergo sancti Angeli electi sunt ad gloriam per Christi merita, & ob illa acceperunt perseuerantiæ donum, Ergo prius quam Diabolus intelligatur eiectus è cœlo concipiuntur merita Christi tanquam mouentia Deum ipsum ad dandam gratiam Angelis viatoribus, & perseuerantiæ donum, in quo non est minor difficultas quam in prima collatione gratiæ habitualis Angelorum concessæ per merita Christi, vt postea comprobabitur: Ergo non est cur negemus Christi merita obtinuisse Angelis primam gratiam sanctificantem. Et lib. 9. de Adoratione inquit: *Ipsa quoque Cherubim non aliter, quam per, Christum solum in Sancto-spiritu sancta esse.* Neque ipse putauit Angelos accepisse gratiam per merita Christi solum abstrahentia de se à vita passibili, vel impassibili, quia supponit Christum non fuisse præfinitum ante præuisum peccatum Adami vt absolute futurum & consequenter primò præfinitus est Christus vt peccati Redemptor,& in carne passibil:. Euoluatur Cyrillus lib. 5. Thesauri cap. 8. vbi supponit ante omnem creaturam præfundatum fuisse Christum, quia Deus vt sapientissimus architectus iecit fundamentum, vt si quando domus collabatur, facile reparetur. Minusque apte explicuit illa verb: Soarius de præscientia conditionata; Etenim expresse aiebat Cyrillus: *Præuidit Deus peccaturum hominem & in mortem casurum* & ideo, *&c.* Quæ verba de sola scientia conditionata minime verificari possunt. Quare nos in priori tomo cum pluribus Patribus sociauimus in vno Christum fuisse præfinitum ante omnes creaturas, non vero ante præuisum peccatum vt absolute futurum.

2. Nazian. Fauet etiam Nazianzenus orat. 41. quæ est secunda de Paschate, in qua introducit Angelum, cum quo erat multitudo cælestis exercitus, dicentē: *Hodie sa'us mundo visibili, & inuisibili Christus ex mortuis*: Ergo per passionem Christus obtinuit salutem Angelorum: supponit namque Christum esse salutem Angelorum seu vitam spiritualem illorum quatenus per passionem, & mortem obtinuit ipsorum sanctitatem: alioqui Christus ex mortuis non diceretur salus Angelorum. Neque aliter affirmat esse hominum salutem, quam Angelorum: hominum vero docet esse salutem, quatenus per propriam mortem in ara crucis obtinuit ipsorum salutem; ergo etiam est Angelorum salus, quia per mortem crucis ipsorum salutem est promeritus.

3. Greg. Mag. Angelos per Christum fuisse sanctificatos sensit Magnus Gregorius 1. Reg. 2. ad illa verba: *Neque enim est alius extra te*, inquiens: *Subauditur sanctus, extra eum sanctus aliquis esset, si absque dono vnigeniti sanctificationis spiritum habere potuisset. Sed quis hoc asserere audeat de hominibus, quod de Angelis nequaquam constat*: Et post pauca: *Si ergo Angeli sanctificati creduntur in Christo, multo magis de hominibus creditur, quia extra eum sanctificationis gratiam inuenire non possunt.* Respondet Pater Vasquez hæc debere intelligi de Christo, vt Deo, à quo Angeli acceperant sanctitatem. Verum expositio hæc non satisfacit, Primo quoniam affirmat hoc negari non posse de hominibus, cum neque Angelis constet negari posse, quod non diceret Gregorius de sanctificatione Dei, qua Deus est: etenim constat idem esse certissimum de hominibus & Angelis. Neque concluderet Gregorius: *Si ergo Angeli sanctificati creduntur in Filio, multo magis de hominibus creditur*, cum sit eadem ratio iuxta illam interpretationem de Angelis,& hominibus. Expositio P. Vasq. impugnatur.

4. Secundo redditur difficilis illa expositio; quoniam verba proxime sequentia monstrant de Christo vt homine fuisse sermonem: *Et quia vnigenitus Dei* (inquit) *Deus est, extra eum non est aliquis, quia nemo electorum nisi in ipso est. Quod sic refertur ad diuinitatem, vt nequaquam intellectum humanitatis eius euacuet*: Affirmat ergo neminem electorum esse extra humanitatem Christi; quia per merita ipsius humanitatis fuerunt Angeli sanctificati, & ad gloriam electi. Respondet Vasquez in his verbis iam fuisse sermonem de solis hominibus electis. Verum perperam ita censuit, vt persuadet, tum ratio Gregorij; *quia extra eum non est aliquis*; tum etiam quia id persuadet, quia nemo electorum, nisi in Christo est, quin vllum sit vestigium limitationis ad solos homines. Sane si Angeli in ipso electi non essent discursus Gregorij maxime deficeret; cum antea de Angelis disseruisset, & conatus fuisset ostendere extra Deum vt hominem nullum esse, sicut nullus electorum est extra Deum, & Deus est; Ergo cum Angeli salus non sit extra Deum, qua Deus est, neque etiam est extra Christum, qua homo est.

5. Neque plus probo explicationem Cardinalis de Lugo, loco citat. aientis fortasse solum exegisse Gregorium ibi in electis *intellectum humanitatis*, hoc est fidem aliquam Incarnationis: nam potius, *quia iustus esse non potest, qui fidem non habet diuinæ Incarnationis*, saltem implicitam, probat *Angelos* sanctificatos fuisse in Filio. Et præterea eadem est difficultas si conceditur Angelos fuisse sanctificatos per fidem Incarnationis, vt dicetur infra. Reiicitur alia expositio.

6. Quamuis Gregorius non exprimat Angelos per passionem Christi fuisse sanctificatos: tamen si semel datur ipsos fuisse sanctificatos per Christi merita, ex eodem Gregorio constare poterit non fuisse sanctificatos independētes à meritis Christi passibilis, & eius morte: nam supponit Gregorius Christum non fuisse præfinitum independenter à præuisione peccati Adami vt absolute futuri; Aiebat namque in 4. Reg. cap. 1. Si peccata deessent, *eum venire non oporteret, si peccata deessent Redemptorem nostrum carnem suscipere nostram non oporteret.*

7. Ruper. Angelos per passionem Christi fuisse sanctificatos explicatissimè proponit Rupertus, licet illi qui putant non per passionem, sed per merita de se abstrahentia à vita passibili, aut impassibili, illis gratiam obtinuisse, pro se allegent eundem Rupertum quia non videntur satis euoluisse omnia Ruperti verba: nam lib. 13. in Matth. de gloria, & honore filij hominis scripsit: *Quid intelligi vult nomine Sacramenti absconditi à sæculis, subiungendo in Deo, qui omnia creauit? an forte causam ipsam secretam prop-*

pter

pter quam Deus omnia creauit? non enim frustra, vel otiose, talem præsenti relationem fecit Paulus dicens, in Deo qui omnia creauit. Et quæ causa est propter quam Deus omnia creauit? nisi iste filius hominis. Religiose dicendum, reuerenter exaudiendum, quia propter hunc filium hominis gloria, & honore coronandum Deus omnia creauit. Vnde idem Apostolus ad Hebræos, cum præmisisset: Videmus Dominum Iesum propter passionem mortis gloria, & honore coronatum, hæc subiunxit. Decebat eum propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, authorem salutis eorum per passionem consummari: ergo ipse est causa propter quam Deus creauit omnia. His nihil apertius dici potuit Christi passionis merita fuisse absolute præuisa ante decretum producendi Angelos, & homines, & Deum creasse cuncta propter gloriam Christi comparandam per merita passionis ipsius. Et rursus quærit: *Vt quid passus, & mortuus est, nonne pro impiis? Videmus autem, ait Apostolus, Iesum propter passionem gloria, & honore coronatum: ergo impij, & scelerati causa fuerunt ei, vt coronaretur gloria regni, honore Pontificij; multum igitur debet impijs.* Sunt testimonia hæc apertissima, ex quibus etiam monstratur passionem Christi influxisse etiam creationem in Angelos.

8. *Laur. Iust.* Fauet non parum Laurentius Iustinianus serm. de Assumpt. Deiparæ inquiens: *Nemo inuidebat illi, quoniam ab eius Beneficiis nullus reperiebatur immunis; fructus quippe ventris Mariæ ciuitatem illam fundauerat in sanctitate.* Vbi sermo est de Christo in carne passibili: non enim intelligeretur nascens ex matre nisi passibilis, & præuisâ culpâ Adami, & posterorum in ipso; quia vt cecinit Ecclesia de Deipara: *Peccatores non abhorres, sine quibus nunquam fores tanto digna filio.*

9. *Damian.* Accedit Petrus Damianus serm. 1. & 2. de exaltatione S. Crucis: nam serm. 1. inquit: *Super cælestes spiritus non mediocre vulnus acceperunt, cum Deus in Angelis suis reperit prauitatem; inferior vero natura à planta pedis vsque ad verticem capitis ita veneni fera fermentatione infecta est, vt nesciat vnde veniat; aut quo vadat. Christus in vtrisque, & pro vtrisque confixus vtrasque cauilla corporis sui validus nectit & proprium corpus iuncturis opponit, ne valeant resilire.* Fuit ergo Christus affixus cruci propter Angelos, & ne ipsi valerent deficere, & ideo illis promeruit perseuerantiam in gratia finali, in quo est, (vt dicemus,) eadem difficultas, ac in merito primæ gratiæ habitualis. Sermone autem 2. scribit: *Per crucem igitur immo per eum, qui suspendi in cruce dignatus est, omnia sunt instaurata, omnia benedicta, omnia cælestis gratiæ rore perfusa, præsertim humana mens.*

10. *Cyr. Alex.* Adduxi supra Cyrillum Alexandrinum, qui etiam homil. 1. in Leuiticum ad medium affirmat non solum pro terrestribus, sed etiam pro cælestibus oblatum esse Christum, & supponit merita Christi passibilis obtinuisse gratiam Angelis; quia pro ipsis affirmat fuisse oblatum. Et dialogo 5. de Trinitate inquit, quod si non peccassemus, Christus non fuisset factus nobis similis. Idem quoque aiebat lib. 8. contra Iulianum 11. Insinuat nostram sententiam.

Fulgent. Fulgentius lib. 2. ad Thrasymundum cap. 5. loquens de necessitate gratiæ in Angelis: *Ipsa igitur homini, (inquit,) etiam reparando fuit necessaria, quia non aliter stantem Angelum à ruinâ potuit custodire, nisi illa, quæ lapsum hominem post ruinam potuit reparare. Vna est in vtroque gratia operata, in hoc vt resurgeret in illo ne caderet.* Vbi vtrumque dicitur factum eadem gratia, sed gratia Christi passibilis reparauit hominem: ergo illa tenuit Angelum ne laberetur.

Fauet expressius S. Thomas exponens illud Ioann. 1. *De plenitudine eius nos omnes accepimus.* Vbi postquam clare loquutus est de Angelis inquit: *Plenitudo gratiæ, quæ est in Christo, est causa omnium gratiarum, quæ sunt in omnibus intellectualibus creaturis.* Eodem spectat illud ex Ioann. 14. *Ego sum via, veritas, & vita. Nemo venit ad Patrem nisi per me:* Nam distributiua *nemo* comprehendit etiam Angelos, nec non testimonium supra appositum ex Paulo ad Ephesios 1. nam postquam ostendit etiam Angelos esse subiectos pedibus Christi concludit: *Et ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius, & plenitudo eius, qui omnia in omnibus adimplet.* Cum igitur Angeli sint Ecclesiæ membra sub capite Christo, & Christus sit plenitudo totius Ecclesiæ adimplendo omnia in omnibus, consequenter dicendum est Christo Domino dari à Patre quidquid gratiæ Angelis collatum est. Hæc omnia fuisse concessa Angelis per merita Christi passibilis, colligitur ex supra adductis, quia Christus non fuit præfinitus nisi vt Redemptor humani generis per merita Christi passibilis. 11. *S. Thom.* *Ioann. 14.* *ad Eph. 1.*

Confirmari hæc possunt; quoniam gratia concessa Adamo in statu Innocentiæ fuit ex meritis Christi: ergo ante peccatum Adami intelligebatur meritum Christi: ergo non est cur negemus Christum fuisse præfinitum ante omnem creaturam, quamuis non fuerit præfinitus nisi vt Redemptor generis humani. Antecedens probatur ex Ambrosio lib. 2. Epist. ad Marcellinam sororem dicente, *Adam reliquisse gratiam Christi propter vnam mulierem:* & Psalm. 39. circa illa verba in capite libri scriptum est de me, de Adamo inquit: *Non mansit in Christo, quia non in eius sermone permansit nam de his qui manent in Christo ipse dixit, si manseritis in me, & verba mea in vobis manserint:* ergo iuxta Ambrosium Adam ante peccatum iam erat viuum membrum Christi. Quo nomine vtuntur Patres ad significandam gratiam, quæ per Christum datur. 12.

Sect. IV.

Aliter confirmatur assertio, & declaratur culpa Luciferi.

Statuendum est Angelos viatores habuisse reuelationem Christi venturi. Hoc supponunt etiam aduersarij. Videtur P. Vasq. 1. p. disp. 215. cap. 1. & cum pluribus Theologis P. Soarius lib. 5. de Angelis cap. 6. fauente S. Thoma quam plurimis in locis, & affirmante hanc esse mentem Augustini; tametsi P. Suarez affirmet Augustinum in locis non egisse de Angelis viatoribus, quod nobis non probatur. Idem docuisse Bernardum serm. 17. in Aant. & propterea Luciferum inuidisse Christo concedit expresse P. Vasq. loc. cit. & disp. 231. cum Alensi 3. p. quæst. 2. memb. 13. Quamuis, (vt ingenue fatear,) ibi non expressit Bernardus Luciferum in via cognouisse mysterium Incarnationis, sed hominum electionem ad gloriam. Inde tamen, (vt fusius dicitur in suo loco,) non exile habemus argumentum: quia si tunc homines intelligebantur electi, consequenter & Christus passibilis. Præsertim cum verius sit non fuisse prius electos aliquos homines vage, quam ad gloriã eligerentur hi in particulari, vt postea dicetur. 1. *Angeli viatores reuelatione Christum venturum agnouerunt.*

Aliter modo ex peccato Luciferi suadetur duobus sacræ paginæ testimoniis, quæ ad id confirmandum plurimum iuuant. Primum habetur Ioan. 18. *Vos ex patre Diabolo estis & desideria patris vestri vultis perficere, ille homicida erat ab initio, & in veritate* *Ioann. 18.*

veritate non stetit. Ex quo loco, (vt obseruat noster Maldonatus,) probant bene Theologi Angelos creatos esse in gratia, ac proinde agitur de primo peccato Luciferi, & ideo dicitur in veritate non stetisse. Fuitque homicida, quia contra Christum, quem occiderunt Iudæi insurrexit. Sic Rupertus lib. 8. in Ioann. ait tamen Maldonatus coactam videri interpretationem. Cæterum in hac re à Maldonato libenter discedo, quia sic connectuntur verba sequentia cum prioribus: nam ideo in veritate non stetit, quia fuit homicida, & voluit committere, quod postea perfecerunt Iudæi: ideoque de primo peccato Luciferi explicuit hunc locum Prosper in dimidio temporis cap. 1. inquiens: *Quomodo cecidit Lucifer, qui mane oriebatur, firmat hoc Dominus in Euangelio, vos, ait Iudæis, à Patre Diabolo estis, ille enim homicida fuit ab initio, & in veritate factus est, in qua non stetit quia subditus creatori esse noluit: recusauit namque esse sub dominio Christi.* Et ideo Rupertus supra dixit: *in veritate non stetit idem est, ac si dixisset non stetit in Christo.* Neque diffitetur Maldonatus Rupertum, Origenem, Augustinum, Bedam asseruisse idem esse in veritate non stetisse, ac non mansisse in Christo. Alia in confirmationem huius argumenti, adduxi controu. 5. disp. 19. sect. 3.

3. *ad Hebr. 1.* Secundò hanc cogitationem firmant Theologi ex illis verbis Apostoli ad Hebræ. 1. *& cùm iterum introducit primogenitum in orbem terræ dicit, & adorent eum omnes Angeli Dei*: Fuseque alias expositiones Cornelij & Iustiani refelli loc. cit. Licet Iustinianus, quem modo amplectimur, non leuiter carpat. Eam tamen probant, plures ac graues Theologi, vt Soarius lib. 7. de Angelis cap. 13. Granados tract. 13. disputat. 2. Alensis 3. part. quæst. 2. membro vltimo. Viguerius de institutionibus Theologicis cap. 3. §. 2. vers. 15. Catharinus opusc. de gloria bonorum Angelorum, & lapsu malorum. Idemque probabile censet P. Molina 1 part. quæst. 63. art. 3. disp. vnica membr. 5. concl. 7. Zumel ibidem quæst. 3. circa finem prop. 5. Becanus de peccato Angelorum quæst. 6. Neque aduersarij impugnationem alicuius ponderis adferunt, aliamve commodiorem expositionem, vt modo ostendetur.

4. Quod etiam non leuiter confirmat testimonium Chrysostomi, Ambrosij, Theodoreti, Hugonis, S. Thomæ, Carthusiani docentium illa verba Psalm. *Psalm. 96.* 96. *Adorent eum omnes Angeli Dei*, referri ab Apostolo loc. cit. Hebr. 1. vt dicta à Patre æterno, *cum introduxit suum primogenitum in orbem terræ*, nimirum, cum primum Verbum carnem assumpsit, & simulatque introductus est in orbem Mariæ: nam inde fit prius fuisse obiectum mentibus Angelicis, & illis fuisse iussum, vt illum adorarent. Alias porro expositiones, quæ nolunt ad verbum *iterum* referri Angelorum adorationem, vt inidoneas disieci vbi supra. Fuitque illa reuelatio Christi venturi valde conueniens perfectioni Angelorum, qui in statu viæ debebant habere expressam fidem Christi venturi, vti illam habuit Adamus in statu Innocentiæ.

5. *Culpa Luciferi quænam.* Quod si ipsis reuelatum fuit in via hoc mysterium, valde credibile est peccasse ipsos, quia noluerunt Christum vt Deum colere: hoc enim erat motiuum valde potens vt superbia commouerentur. Quod si fides aliqua spiritui mendaci adhibenda sit, testantur viri omni fide digni Dæmones dum coguntur exire à corpore energumeni dixisse peccatum ipsorum fuisse, quia contra Christum eorum mentibus obiectum insurrexerunt. Hoc

peccatum Luciferi optimè manifestatur illis verbis: *Deus ego sum, similis ero Altissimo*. Qui etiam dicitur peccasse, *quia dedit cor suum quasi cor Dei.* Neque credibile est peccasse prauum Angelum, & primo amisisse gratiam quia per nudam complacentiam voluit in propria natura esse Deus, & non solum per vnionem hypostaticam; sic enim neque homo mediocris peccaret; essetque illud peccatum omnino ineptum ad alios in ruinam tantam pertrahendos. Præsertim cum verum sit non modico tempore in culpa perdurasse adhuc in via, vt suo loco dicemus, & docet Rupertus Tuicensis in 1. de Victoria Verbi Dei cap. 21. & 3. de glorificatione Trinitatis cap. 9. & 10. cum hoc tamen stat vt alia plura peccata commiserint, vel eodem actu, vel pluribus, vel etiam vtroque modo; quia potuerunt plura motiua simul esse in eodem actu, & varios actus prauos effecisse intra tempus viæ credendum est. Constatque ex non semel dictis doluisse, homines fore consortes gloriæ, & æquales, vel etiam superiores in gloria pluribus Angelis. Sicque omnia facile conciliantur: nam fatemur cum Gregor. Nyss. Catech. cap. 6. peccasse inuidendo Adamo sibi cum ingenti gratia, & gloria obiecto. Quod etiam docet Anastasius Synaita cap. 4. pag. 97. Cyprianus de zelo, & liuore, cuius verba descripsit Augustinus 4. lib. de Baptis. contra Donatistas. Deinde constat peccasse, quia Angelorum vitam despexit, & voluit esse similis Altissimo, vt inquit Greg. in Pastorali, & quia *Altissimi similitudinem vsurpare tentauit*, vt loquamur cum Bernard. serm. 1 de aduentu. Indeque occasionem assumpsit assurgendi contra Deum.

Crediderimque non à primo suæ creationis instanti cognouisse Angelos mysterium Incarnationis: alioqui iam tunc huius mysterij occasione aliqui Angeli peccassent. Si enim tam cito tot Angelorum millia hac occasione sibi obiecta corruerunt, mirum esset, si à primo momento nullus prolaberetur in culpam. Posset tamen Deus singulari consilio cunctis præbere pro momento illo vocationes congruas; hoc tamen suauius exequitur diuina prouidentia occultando illis motiuum, quod posset esse occasio tantæ ruinæ. 6. *Angeli viatores non statim, à primo creationis instanti, mysterium Incarnationis cognouerunt.*

Aliqui tamen ex Modernis cogitationem quam amplectimur, postea refutarunt, quia existimant hoc Incarnationis mysterium latuisse Angelos viatores quia iuxta Paulum ad Ephes. 3. & 1. Timoth. 3. vers. 16. hoc mysterium fuit absconditum à sæculis in Deo, & per Ecclesiam Euangelicam innotuit Principatibus, & potestatibus cœlestibus. Vnde illæ interrogationes Angelorum: *Quis est iste Rex gloriæ?* Psalm. 23. vers. 8. *Quis est iste qui venit de Edon, tinctis vestibus de Bosra?* Isai. 63. vers. 1. Huic tamen obiectioni feci satis loc. cit. constatque ex Apostolo in loco illo Hebr. 1. vers. 6. Angelos ante omnem Pauli & Ecclesiæ prædicationem agnouisse hoc mysterium. Licet plures circunstantias ignorauerint, quæ significantur illis interrogationibus. Alij vero dicunt saltem aliquos Angelos in via hoc mysterium ignorasse. Sed facile refutantur; quoniam Paulus affirmat omnes Angelos Christum adorasse. August. etiam docet lib. 7. de ciuit. Dei ab exordio generis humani Incarnationis mysterium fuisse Angelis cognitum. 7. *Psalm. 23. Isai. 63.*

Hæc si vera sint non est cur inficiemur Angelos obtinuisse habitualem gratiam saltem quoad augmentum illius ex meritis Christi: nam si Angeli in via cognouerunt certo Christum vt futurum, non erat cur Christi merita non possent præintelligi futura, & propter ipsa sic præuisa potuit Angelis 8. *Conficitur assertionis confirmatio.*

gelis conferri gratia. Etenim si Angeli in via habuerunt fidem obscuram Christi venturi, tunc augebant gratiam habitualem per meritum fidei. Quod si talis reuelatio non fuit obscura, adhuc illa noritia Christi venturi, qua euidenter cognoscebant locutionem illam Dei, causa fuit tunc alicuius boni affectus erga Deum, & Christum, & consequenter causa fuit augmenti gratiæ.

9. Cognouisse Angelos in via mysterium Incarnationis colligitur ex supra dictis de peccato Angelorum: Etenim Angelorum peccatum non fuit ex motiuo æqualitatis diuinæ naturæ: incredibile namque est tantam Angelorum multitudinem, voluisse in æternum amittere tantam fœlicitatem ob simplicem affectum erga rem de se impossibilem. Habebatque Lucifer verum desiderium, quantum de

Isai. 14. se erat, non inefficax vt sumitur ex verbis Isaiæ 14. *In cœlum conscendam; super astra Dei exaltabo solium meum,* voluit namque exaltari supra Angelos & frui honoribus diuinis, & adorari latria, sicuti Christus Dominus adoratur latria, quæ erat ingens superbia, quia maximum honorem sub motiuo inordinatæ excellentiæ appetiuit, & ex inuidia erga Christum. Hinc est vt Princeps bonorum Angelorum nempe Michaël dixerit. *Quis vt Deus*, & Lucifer iuxta Ezechielis 28. clamabat: *Deus ego sum, in cathedra Dei sedi.*

10. Opponitur primo Angelos in via non cognouisse Incarnationis mysterium vt colligitur ex Paulo ad Ephes. 3. vbi Christi mysterium vocat Sacramentum absconditum à sæculis in Deo, quem locum de mysterio Incarnationis exponunt. Respondetur Angelos in via cognouisse mysterium Incarnationis quoad ipsius substantiam, licet ignorauerint circunstantias illius videlicet an Christus esset nasciturus ex matre, an venturus esset in carne passibili, vel potius impassibili. Certumque est, vt infra dicemus, non fuisse Angelis in via cognitum mysterium passionis Christi, vt docent perplures Patres præsertim illi, qui affirmant interrogationem illam Isai. 33. *Quis est iste, qui venit de Edon tinctis vestibus de Bosra*; processisse ex ignorantia circunstantiarum: nam illa ignorantia esset de passione Christi, ratione cuius vestes erant tinctæ sanguine. Cognouisse Angelos in via mysterium illud quoad substantiam putat Bernardus serm. 5. de verbis Isaiæ, qui Epist. 77. solum admisit in Angelis ignorantiam circunstantiarum, nimirum quo tempore, quo loco, ex qua matre, ex quo modo tantum mysterium esset executioni mandandum. Qui etiam serm. 1. de aduentu insinuat peccasse Luciferum inuidendo Christo Domino vnionem hypostaticam. Neque maior est difficultas in admittenda hac certa cognitione mysterij Incarnationis in Angelis in statu viæ, quam in Adamo pro statu Innocentiæ. At Adamo pro statu Innocentiæ reuelatum fuit Incarnationis mysterium, vt infra dicemus.

Prima obiectio elevatur.

Angeli viatores circunstantias Incarnationis, vitamque passibilem Christi non agnouerunt.

11. Secundò opponitur, non potuerunt Angeli peccare inuidendo Christo Domino vnionem hypostaticam; quoniam decretum Incarnationis supponebat peccatum Angelorum vt absolute futurum; siquidem peccatum Adami præsupponebat peccatum praui Angeli, qui fuit causa ruinæ Adami, & culpa Adæ præintelligebatur absolute futura antequam Christus præfiniretur. Respondetur verum esse primum Luciferi peccatum non fuisse inuidiam contra Christum: tamen hoc ipso argumento id non probari quoniam post præuisum peccatum Adæ, vt infra explicabitur, potuit præfiniri Christus ante omnes creaturas, & potuit præuideri

Secunda obiectio.

Infringitur.

peccatum hoc vel illud vage Angelorum nempe peccatum inuidiæ contra Christum, si præfiniatur Christus, & ipsis imponatur præceptum adorandi ipsum, vel superbiæ ex nimio appetitu dominandi, & imperandi cæteris.

Commisit plura peccata Lucifer, vt controu. 5. disp. 19. sect. 3. dixi, quod paulo aliter modo explico, & probabile mihi est primum fuisse superbiæ, per quam noluit subiici Christo ex nimio appetitu dominandi cunctis hominibus, simulque propositi fuerunt ipsis Angelis homines per Christum à Deo electi, qui non minorem gloriam erant consequuturi; quam plures Angelorum, & nimio appetitu dominandi hominibus noluerunt subiici Christo, propter quem tantam gratiam, & gloriam hominibus Deus impertiebatur. Pulchra in rem hanc sunt verba Bernardi serm. 17. in Cantica: *Putas ne*, inquit, *Lucifer ille, qui mane oriebatur, sed præpopere elevabatur, antequam verteretur in tenebras, generi nostro inuiderit, & ipse olei effusionem, vt per se ipsum iam indignabundus mussitaret, vt quid perditio hæc vnguenti. Hoc ego non assero dicere spiritum, sed nec contradicere audeo: nescio enim: potuit tamen ita contingere, (si tamen incredibile non putetur,) plenum sapientia, & perfectum decore homines præscire potuisse futuros, etiam & profuturos in parem gloriam. Sed si præscinit, in Dei verbo absque dubio vidit, & in liuore suo inuidit, & molitus est habere subiectos, socios dedignatus*: Ergo ex mente Bernardi cognouerunt Angeli homines electos, & consecuturos gloriam non inæqualem gloriæ plurium Angelorum. Hæc causa ministrauit fomitem ruinæ aliorum Angelorum, eos adhortante Lucifero, nam ex appetitu in homines dominandi indigne ferebant homines in tantam gloriam assurgere. Ex his probatur Christum præintelligi futurum antequam peccarent Angeli: nam homines non fuerunt ad gloriam destinati nisi per Christum, neque ipsorum electio ad gloriam præintelligebatur futura, antequam Christus præintelligeretur futurus; non enim nisi per ipsum fuerunt electi, iuxta verba Pauli ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, id est in Christo: prædixerat enim Paulus: *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo*, id est, *per Christum*, vt docent Chrysost. homil. 1. ad Ephes. & alij, & particula *per* denotat ibi causam meritoriam, vt postea dicetur.

11. Peccatum Luciferi multiplex.

Bernard.

ad Eph. 1.

Insinuasse Bernardum sermone 1. de aduentu peccasse Angelos appetitu vnionis hypostaticæ colligitur ex illis verbis in qua introducitur filius Dei dicens, *Altitudinem meam Angelus affectauit, &c. Si propter me tempestas hæc orta est tollite me, & mittite in mare*, nempe in mare passionis humanæ carnis, quam assumpsit. Respondent aduersarij Bernardum fuisse loquutum de Filio Dei, quatenus Deus est: sed contra est, quia supponit Bernardus Luciferum peculiariter peccasse contra filium Dei, & contra ipsum fuisse tempestatem illam subortam: atqui si sermo esset de peccato æqualitatis cum filio Dei, qua Deus est, non esset potius contra ipsum, quam contra Patrem: vel Spiritum sanctum quia eodem modo desiderauit æqualitatem cum omnibus personis diuinis, si Dei æqualitatem appetiuit: quoniam ad illam sententiam confirmandam adducunt verba Gregorij lib. 4. Epist. 38. quibus docent voluisse Luciferum nulli subesse, quia affectauit Diuinitatem, & Deo per tumorem se contulit. Neque erat cur potius appeteret esse similis Filio Dei altissimo, quam Patri, aut cur potius Filius, quam Pater, aut Spiritus sanctus diceret

12. Nimio appetitu vnionis hypost. deliquerunt Angeli.

Si

Si propter me tempestas hæc orta est tollite me, & mittite in mare. Aliqua ex his proposui controuer. 5. disp. 19. Hinc est vt Bernardus serm. 5. de Verbis Isaiæ dicat Seraphinos velare pedes Domini, ne Diabolus videat, quod antea cognouerat certa cognitione supernaturali, nempe mysterium Incarnationis Domini, & nostram electionem ad gloriam.

13. Et quamuis Lucifer etiam peccauerit, quia noluit subiici Michaëli *socialem Angelorum vitam despiciens* vt dicebat Gregorius in Pastorali. 2. p. & lib. 24. moralium cap. 4. & Laurentius Iustinianus in festo S. Michaelis *quia vniuersorum Angelorum Primatum sibi vendicare desiderans maximam in cælis diuisionem effecit.* Hoc tamen peccatum aliis adiunxit; quia Michael illi sese è regione opposuit Angelorum agmine septus.

14. Confirmatur. Nam Lucifer peccauit appetendo honorem diuinum, & latriæ cultum. At non peccauit primo appetendo æqualitatem cum Deo; quia eiusmodi appetitus plane est ridiculus, & incredibile est in sapientissimum Angelum cecidisse, nisi tandem postea ex odio erga Deum appetiuerit diuinitatem in natura appetitu inefficaci. Non tamen propter inefficacem illum appetitum inductus fuit ad deserendum Deum, neque posset Lucifer alios inducere ad peccandum per appetentiam æqualitatis cum natura diuina, vel vt diuinitatem Lucifero appeterent, sed potius Lucifer illis exaggerauit difficultatem, quæ erat in subiiciendo vniuersam naturam Angelicam, naturæ humanæ Christi Domini: Ergo cum peccauerit Lucifer, quia voluit esse Deus, & gaudere diuinis honoribus, dicendum videtur voluisse Deum esse, quemadmodum hic homo est Deus. Quod peccatum non committeret nisi obiiceretur sibi homo Deus; voluit namque esse supra omnes, & ideo voluit esse Deus; quia si non cognouisset hominem Deum, non opus esset appetere vnionem hypostaticam, vt eleuaretur supra alias naturas. Appetiuisse Deum esse, diuinos honores, seu latriæ adorationem expressit non semel Nazianzenus carm. 6. Ideoque Angelus primus, qui Lucifero restitit dixit: *Quis sicut Deus* & inde nomen Michaelis accepit.

15. Indeque colligimus Michaëlem esse supremum omnium bonorum Angelorum vt sentiunt plurimi Græci Patres apud Lippomanum in festo S. Michaelis, Basilius homil. de Angelis, Pantaleo Diaconus homil. de S. Michaële, Sophronius Ierosolymitanus in Encomio Angelorum, tom. 2. Biblioth. Et ratio est, quia contra Draconem constitutus est dux omnium bonorum Angelorum, & reliqui dicuntur huius Imperatoris milites, vt significant illa verba *Michael, & Angeli eius.* Quod pariter authoritate Ecclesiæ firmatur, quæ Michaëlem appellat primatem cœlestis exercitus.

16. *Angelis viatoribus reuelatum fuisse mysterium Incarnationis quinam asserant.* Quia tamen plures sunt, qui negant peccatum Luciferi fuisse appetitum vnionis hypostaticæ, & noluisse exhibere Christo debitam reuerentiam, sat nobis erit, si concedatur aliunde Angelis viatoribus reuelatum fuisse mysterium Incarnationis, quod docet S. Thomas 1. p. quæst. 64. art. 1. ad 4. & 2. 2. q. 2. art. 7. ad 1. nec non in 2. dist. 11. q. 1. art. 4. vbi indefinite loquitur de Angelis, & in opusculo 1. *Contra errores Græcorum* cap. 26. & ad Ephes. 5. lect. 3. Colligiturque ex alia doctrina eiusdem S. Thomæ 3. p. quæst. 1. art. 3. ad 5. & 2. 2. quæst. 2. art. 7. qua statuit Adamum in statu innocentiæ hoc mysterium cognouisse, cui adhærent communiter Theologi, & inter alios videndi sunt P. Vasquez hic disp. 112. cap. 3. & disp. 49. cap. vltimo. Lugus disp. 28. sectio. 3. Gaspar Hurtado disp. 1. difficul. 17. Valentia 1. tom. disp. 12. cap. 3. Pereira lib. 5. in Genesim disp. de scientia Adæ quæst. 4. Suarez de opere sex dierum cap. 18. num. 8. Qui optime hoc ostendit ex Patribus bene multis. Quibus adde Bernardum serm. 2. de Septuagesima Tertul. lib. de anima cap. 12. Hieronymum cap. 5. ad Hebræ. Epiphanium hæresi 44. *ad Eph. 5.* Idque colligunt Patres ex illis verbis Adam: *Hoc nunc os ex ossibus meis* addita authoritate Apostoli ad Ephes. 5. *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo & in Ecclesia*: Ergo erat in potestate Adæ facere vt veniret Christus etiam Adamo non peccante: nam in potestate erat habere omnem gratiam habitualem, quam habuit ante peccatum; gratia autem habitualis, quam habuit ante peccatum, saltem ex parte pendebat à tali reuelatione, vt postea declarabo.

D. Thom.

Hæc exponi non possunt de reuelatione Christi futuri non absolute, sed conditionate: nam vt alia testimonia omittamus verbis expressis loquebatur Prosper de fide Christi absolute venturi: nam in caput 1. totius operis de Prædest. & promissione Dei aiebat: *Sacramentum magnum Christi, & Ecclesiæ fuisse promissum Adæ, quod promissum ipse sperauit*: non autem speraret promissum, nisi crederet Christum absolute venturum. Legantur Bernardus ser. 6. in vigilia Natiuitatis, Leo Magnus Epistola, quæ est ad clerum, & plebem Constantinopolitanam, inquiens: *Ab ipso ergo principio generis humani* (loquitur de reuelatione facta Adæ) *Christus est denunciatus in carne venturus.* Philo Carpathiorum Episcopus Cant. 5. in fine, qui cum dixisset *talem futuram esse vnionem Dei, & humanitatis, vt iure dicatur Deus homo, & homo Deus*, addit, *Quod Adam primus omnium parens futurum diuinitus prænidit; cum exclamauit, hoc nunc os ex ossibus meis prauiderat enim Deum aliquando ex homine nasciturum, cui homines tandem adhæsuri erant per fidem, spem, & charitatem.* Neque prætermittenda est confirmatio, quæ habetur ex Psal. 39. & Paulo ad Hebræ. 10. illis verbis: *Tunc dixi ecce venio, in capite libri scriptum est* &c. fuit enim de Christo Domino scriptum in capite Scripturæ Sacræ, id est in libro Genes. & catalogo Maiorum Iesu Christi, *Tunc dixi ecce venio*, ibique liber catalogum significat vt aduertit optime Ribera ad illum locum: verba autem ex libro Geneseos, quæ de se scripta Dominus asserit sunt illa Genes. 2. *Dixitque Adam hoc nunc os ex ossibus meis, & caro de carne mea.* Vnde Paulus loco citato dixit: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, & Ecclesia*: Cum igitur in capite libri dictum sit: *ecce venio*, non potuit non significari omnino absolute Christi aduentus. 17.

Prosper *Leo Mag.* *Philo Episc.* *Psal. 39.* *Genes. 2.*

18. Neque est cur existimet quis Adamo in statu Innocentiæ reuelatum fuisse mysterium Incarnationis, secus vero Angelis viatoribus: si quidem difficultates omnes, quæ probant Angelos in via hoc mysterium ignorasse, pariter vrgent contra reuelationem Adamo factam in statu innocentiæ. Admissaque prædicta reuelatione facta Angelis in statu viæ, pariter fit maxime credibile peccasse Angelos, quia Christo debitam reuerentiam exhibere recusarunt Quod insinuat Hieronymus super Epist. ad Ephesios cap. 1. dicens: *Omnis dissensio, qua & ante mundum, & postea esse cœpit in mundo, tam visibilium, quam inuisibilium creaturarum aduentum Dei pollicebatur*: Ergo dissensio facta inter Angelos Incarnationem Christi futuram prænunciabat, quod nequit commode exponi, nisi dicamus occasione Christi venturi factam fuisse dissensionem inter Angelos. *Hieronym.*

19. Principium huc vſque ſtabilitum ſubminiſtrat illationem, quam intendimus nimirum Angelos habuiſſe gratiam ſanctificantem per merita Chriſti paſſibilis, quoniam Chriſtus non eſt præfinitus independenter à fine noſtræ redemptionis per paſſionem: fuit autem Chriſtus præfinitus ante peccatum Angelorum: igitur non eſt cur negemus merita Chriſti paſſibilis obtinuiſſe gratiam Angelis. Hoc ſignificaſſe videtur S. Michaël apud Tripartitam p.2. lib. 2. caput. 5. dicens *crucem adorandam, quandoque vt mediatricem Angelorum, quandoque hominum.*

20. Non tamen cognouerunt Angeli in via Chriſti paſſionem, ne daretur ipſis maior occaſio recuſandi adorationem illam, & quia Adamus potuit non peccare, & ſic efficere ne Chriſtus veniret paſſibilis, quamuis in poteſtate Adami non fuerit impedire peccatum Angelorum, & reuelationem Chriſti venturi, vt inferius exponendum eſt. Alias circunſtantias Incarnationis ignorarunt Angeli in via; quoniam vt Bernard Homil. 1. in *Miſſus eſt* ait: *Nulli beatorum ſpirituum Deus antequam Virgini ſuum reuelauit conſilium excepto duntaxat Archangelo Gabriele.* Conſilium vero Incarnationis, quoad ſubſtantiam, & prædeſtinationem hominum ſupponit Bernardus cognitum fuiſſe à viatoribus Angelis: nam ſerm. 5. de verbis Iſaiæ deſcribit illos duos Seraphinos, qui duabus alis velabant caput Domini, duabus pedes eius, & duabus volabant, & affirmat hoc factum eſſe ad excubias, deiecto Lucifero, vt denotetur tolli impium, ne videat gloriam Dei, quamuis medium aliquod eidem impio videndum (ſcilicet miſericordiam Dei ad pœnitentiam inuitantem) ſed ad inuidendum relinquatur, & ait caput Domini eſſe maieſtatem Domini, pedes vero eius eſſe inueſtigabiles vias eius, ſubdens ad hos pedes, *ipſum quoque Dominicæ Incarnationis myſterium ſpecialiter cognoſcitur pertinere, & omnis pariter operatio noſtra ſalutis.* Vbi ſupponit antea per diuinam reuelationem Luciferum cognouiſſe caput, & pedes Domini, & fuiſſe eiectum de Regia ne hoc videret & alis Seraphin arceri.

Bernard.

Sect. V.

Angeli non ſolum aliquod augmentum habitualis gratiæ, ſed illam qua primo ſanctificati ſunt, habuerunt ex meritis Chriſti.

1. Qvia nonnulli ex Modernis nobis concedunt Angelos in via habuiſſe certam notitiam myſterij Incarnationis, & illam notitiam fuiſſe occaſionem eliciendi affectus bonos erga Deum, & Chiſtum: non enim boni Angeli præuiſo Chriſto omiſere reuerentiam erga Chriſtum ſic præuiſum, neque laudes viatum, ſiue decretorum Dei: fuit namque Verbi Incarnatio ipſis reuelata vt in diuinas laudes prorumperent, & Chriſtum vt Regem, & caput amplecterentur. Quod ſi reuelatio illa fuit obſcura in aſſenſu illi præſtito non potuerunt Angeli non mereri. Modo oportebit oſtendere non ſolum Chriſtum fuiſſe promeritum Angelis gratiæ augmentum, ſed primam etiam gratiam, per quam ſanctificati ſunt. Videbitur namque alicui declinari argumentum ex doctrina Cardinalis de Lugo loc. citat. aſſerentis Angelos potuiſſe habere ex Chriſti merito gradus aliquos gratiæ vltra eos, quos in prima ſanctificatione acceperunt: nam poſt peccatum Luciferi, & decretam Incarnationem potuit Chriſti meritum obtinere Angelis viatoribus propugnantibus Dei cauſam auxilia ad aliquos actus bonos eliciendos, quibus gratiam augerent.

Redibit ſane contra hos authores argumentum; 2. Aduerſariorum ſententia premitur.
quod in nos torquebant, vt expendi controuerſ. 5. diſputatio. 19. ſection. 5. nam Chriſti meritum non præuidebatur niſi poſt præuiſum Adæ lapſum. Sed Adæ lapſus non ſolum ſupponebat primum peccatum Luciferi, ſed etiam ipſum eſſe extra viam: Poſtquam enim è cœlo cecidit perſuaſit peccatum primo parenti, & occaſione ſui lapſus molitus eſt Adæ ruinam: Igitur merita Chriſti ſupponebant Angelos bonos eſſe extra ſtatum merendi ſeu viæ & conſequenter & mali erant non viatores ſed extra viam: quia ſimul omnium via terminata eſt vt ibi dixi, & non potuerunt boni peccare niſi quando, & mali poterant tranſire ad bonos, & flecti perſuaſionibus Michaëlis: igitur non potuerunt Angeli propter Chriſti meritum accipere auxilium quo gratiam augerent, vel aduerſariorum fundamentum nullum eſt.

3. Secundo, nam & ipſe putat non poſſe tribui meritis Chriſti, donum perſeuerantiæ Angelorum ſi enim (oportet dicat ipſe) qui ſemel acquieuerunt conſilio Michaëlis, poſſent adhuc Luciferi argumentis commoti ad Dei hoſtes tranſire, & ideo habuiſſent perſeuerantiam per Chriſtum, etiam è conuerſo qui Lucifero adhæſerant, poſſent rationibus Michaëlis flecti; Ergo quando intelligebatur Dæmon extra viæ ſtatum, etiam boni Angeli finierant viam ſuam: Sed Diabolus ante Chriſti meritum intelligebatur extra viam: alioqui poſtquam intelligitur tentaſſe Euam, non concipitur luere pœnas inferni, neque eiectus à cœlo aſſiſtere paradiſo, quod imperceptibile eſt. Præſertim cum memoria actualis pœnarum nuſquam ceſſaret, vt notauit Bernardus lib. 5. de Conſiderat. cap. 30. quæ memoria illum dilaniabat, vt tentaret primum parentem: nam ex illa oriebatur deſperatio, & ex deſperatione inuidia, ne alius conſequeretur, quod ipſe perdiderat. Ergo, &c.

4. Cogiturque illa ſententia (quam ibi aliis argumentis reieci) exiſtimare caſu quo Adam non peccaret, non fore exornandum Adamum, & Angelos tanta gratia, quanta modo exornati ſunt: quia ipſe non putat fuiſſe in poteſtate Adami facere vt veniret Chriſtus impaſſibilis, neque vt veniret abſolute, quamuis Adamus non peccaret. Quod autem Adam habuerit iam tunc fidem Incarnationis oſtendit Incarnationem fuiſſe decretam antequam eſſet decretum dandi Angelis aliquam gratiam. Neque illa doctrina ſufficiens erat ad explicandos Patres. Nam omnis gratia ſpiritualis data eſt Angelis per Chriſtum, iuxta doctrinam Patrum. Inter quos Cyrillus lib. 5. in Iſaiam, explicans illa verba initio cap. 54. *Lauda ſterilis, quæ non paris,* inquit, *Per ipſum enim omnis fructificatio ſpiritualis in ſanctis Angelis, tum in nobis ipſis inſita eſt.*. Alia plura dedimus ſupra.

5. Poſſent quidem aduerſarij dicere, ſi ſolum loqueremur de gratia conceſſa Adamo, fuiſſe in poteſtate ipſius efficere ne habuiſſet ante peccatum talem ac tantam gratiam, quia potuit non peccare, & ſic potuit efficere ne illi reuelatus fuerit aduentus Chriſti, & conſequenter ne comparaſſet eam mediis actibus per ſe ſupponentibus reuelationem illam: At quis dicat in eiuſdem Adami poteſtate fuiſſe impedire gratiam, & gloriam, qua beati Angeli

geli iam tunc fruebantur. Hoc autem necessario debet concedi in illa sententia: nam si occasione reuelationis Christi venturi, vel alio modo habuerunt augmentum gratiæ in via Angeli propter Christi merita, consequenter etiam propter eadem merita habuerunt gloriæ augmentum: cum igitur Adamus potuerit non peccare, & ipso non peccante Verbum non incarnaretur, & nulla essent Christi merita, neque Angeli in illa sententia habuissent illud gloriæ augmentum. Siue illud augmentum fuerit acquisitū mediis actibus per se pendentibus à reuelatione Christi venturi facta Angelis, siue aliis actibus; quoniam iuxta illam sententiam, ita illud augmentum gratiæ datum fuit propter merita Christi, vt ex vi præsentis decreti non esset dandum deficientibus meritis Christi.

6. Improbanda etiam est ratio, qua ostendit Christum suis meritis non obtinuisse Angelis perseuerantiam in gratia, quia scilicet perseuerantia illis erat moraliter necessaria, quia licet Angelus nouo apparente motiuo possit mutare propositum, non tamen saltem moraliter hoc potest, dum nouum motiuum non apparet. At omnes Angeli simul cognouerunt præceptum Dei sibi de nouo impositum, nec non motiua, quibus in oppositum tentabantur: non ergo habuerunt postea motiuum nouum, quo consilium semel conceptum repudiarent: ergo non erat illis necessaria gratia per Christum, vt in bono perdurarent. Non, inquam, firma est præsens ratio, quoniam illa permanentia in bono non erat absque noua libertate, nouaque duratione cognitionis conducentis ad salutem, quæ potuerunt dari per Christum iam præuisum, licet admitteremus non fuisse Christum præuisum ante primam determinationem voluntatis Angelicæ. Verius que non est non apparuisse Angelis de nouo in via durante per spatium vnius diei aliquod nouum motiuum: siquidem Angelis malis, qui prius bene fuerant operati statim occurrit nouum motiuum quo peccauerunt. Addimus perdurantibus omnino eisdem motiuis non esse Angelis moraliter necessariam perseuerantiam in sua operatione; nam eadem principia manent ante deliberationem, & post ipsam, neque ipsum operari immutat modum operandi, nisi iudicium sit minus indifferens: alioqui etiam anima separata esset inflexibilis naturæ, quod absque fundamento excogitatur. Neque idonea cernitur causa cur repugnet substantia Angelica, quæ præcedentibus semper eisdem motiuis cum eadem libertate conseruet suum actum, quo illum produxit. Quod si nullus malorum Angelorum resipuit, hoc non debet referri ad ipsorum naturam, sed in defectum diuinæ gratiæ auxiliantis, quam amisit per peccatum, quia statuit Deus dare illis auxilium adeo debile, propter culpam, vt moraliter sit infallibilis carentia conuersionis. Id expressit Fulgentius lib. 6. de fide ad Petrum Diaconum cap. 3. reddens namque causam cur bonam voluntatem semel amissam recuperare non potuerint, inquit: *Et de Angelis hoc disposuit*, (nimirum Deus,) *& impleuit, vt si quis eorum bonitatem voluntatis perderet, nunquam eam diuino munere repararet.* Quin potius existimat inspecta Angeli natura, facilius potuisse Angelum, quam hominem pristinam bonam voluntatem resumere, his verbis: *Quod si possibile esset vt humana natura, postquam à Deo auersa bonitatem perdidit voluntatis ex se ipsa rursus eam habere potuisset: multo possibilius hoc natura haberet Angelica quæ quanto minus grauatur terreni corporis pondere, tanto magis hac esset prædita facultate.* Vide num. 11.

Angelis non est necessaria perseuerantia in bona operatione permanentibus eisdem motiuis.

Cur Angeli praui moraliter conuerti non possint.

Fulgent.

Sunt etiam qui nostro præcipuo argumento, & confirmationibus respondeant negando viam prauorum Angelorum, & bonorum fuisse æqualem; quia praui prius constituti sunt extra viam quam boni, priusque habuerunt impossibilitatem physicam se disponendi ad recipiendam gratiam amissam, quam boni Angeli essent extra statum promerendi, habitualem gratiam. Fundamentum horum, est, quia postquam Angelus peccauit non habuit amplius potestatem resurgendi; nam statim fuit prauo Angelo denegatum auxilium ad resurgendum, & ideo illud instans demeriti Angelorum, non diuiditur in duo instantia inceptionis, & continuationis, & fuit simul cum instanti pœnæ priuationis gloriæ, quia non repugnat demeritum, simul cum pœna etiam vltima, licet repugnet meritum simul cum vltimo præmio. 7.

An via in bonis, malisque Angelis fuerit æqualis.

Sed contra est primo; quoniam aduersarij admittunt prauos Angelos non fuisse in infernum detrusos, neque fuisse pœnam ignis vsque ad consummatum terminum bonis Angelis etiam præfixum: At peccatum Adami supponebat Luciferum è cœlo iam eiectum, & in infernum detrusum: nam postquam è cœlo eiectus est tentauit Euam, & fuit causa lapsus Adæ. Secundò quia praui Angeli nunquam fuerunt in statu demerendi pœnam essentialem, quin essent in statu merendi veniam peccatorum: nam ideo de facto non sunt in statu demeritorio pœnæ nouæ essentialis, quia sunt extra statum conuersionis in Deum: at aduersarij supponunt non solum primam peccati elicientiam, sed etiam continuationem eiusdem fuisse demeritoriam essentialis pœnæ positiuæ ignis, & cruciatus: ergo tempore continuationis peccati fuit Angelus in via, & cum potestate se conuertendi ad Deum. Ratio est quia Deus non magis accelerat pœnam, quam præmium, falsumque est repugnare visionem beatificam simul cum merito eiusdem in eodum instanti. Neque pœna damni debuit inferri prius, quam pœna sensus, seu ignis: hæc autem non illata est Angelo antea quam è cœlo deiiceretur. 8.

Nihilominus verisimile est paucos Angelos, & si habuerint sufficiens auxilium supernaturale ad resipiscendum, non habuisse illud ex meritis Christi; nam illud auxilium oblatum vt liberarentur ipsi à captiuitate diceretur pretium redemptionis illorum, & Christus diceretur Redemptor prauorum Angelorum. Nam, vt quis sit verus Redemptor alicuius, opus non est, vt captiuus actu vtatur pretio redemptionis, sed sufficit si pretium offerat ipsi, & Redemptori non imputetur quod captiuus non vtatur illo pretio: alioqui non diceretur Christus Redemptor hominum damnatorum, qui pretio redemptionis noluerunt vti. 9.

Angeli praui sufficiēs auxilium ad resipiscendum, non habuerunt ex meritis Christi.

Angelis vero bonis concessa est per Christum gratia ad perseuerandum in bono. Quod sinistre negarunt nonnulli supra propter moralem necessitatem perdurandi in bono: specialis namque gratia illis concessa est vt in bono permanerent, sicut prauis in supplicium suæ culpæ denegata est specialis gratia, per quam possent facilè resurgere, & per quam actu conuerterentur in Deum. Neque elicita prima conuersione sequitur ex natura rei moralis necessitas perseuerandi in bono: quoniam Angeli ad obtinendam perseuerantiam debuerunt orare postulando auxilium à Deo: At oratio illa non erat ad obtinendum auxilium ex natura rei debitum. Et ob id Augustinus lib. de correp. & gratia cap. 11. tam in Angelis, quam in Adamo, & nobis duplex distinguit auxilium vnum quo datur 10.

Angelis bonis concessa est gratia per Christum ad perseuerantiam in bono.

 posse

posse perseuerare, aliud quo ipsum perseuerare donatur, & sicut primum fuit concessum Adæ in statu Innocentiæ; non autem secundum, ita bonis Angelis fuit concessum secundum auxilium, prauis vero solum primum. Consentit Augustinus lib. 12. de ciuit. Dei docens Angelos sanctos perseuerasse, quia *amplius fuerunt adiuti*, & malos non respuisse, quia postea minus fuerunt adiuti. Est etiam contra Fulgentium lib. 2. ad Trasimundum cap. 2. existimare Angelos talis esse naturæ, *vt sine alterius iuuamine perseuerare possent*. August.

11. Reprobis Angelis non data fuit per Christum illa gratia physicè sufficiens ad perseuerandum, quia cum auxilio adeo debili ipsa bona operatio erat moraliter impossibilis: auxilium autem non præbens vires morales rectè agendi non dicitur beneficium in ordine ad bonam operationem. Illam moralem impotentiam repertam in prauis Angelis docuit Damascenus lib. 2. Fidei cap. 4. *Quod* (inquit) *hominibus mors est, Angelis lapsus existit: post lapsum præclusa iam est illis omnis resipiscendi facultas*. De eisdem præcedenti capite dixerat non esse pœnitentiæ capaces. Similia pronunciant Nyssenus lib. 1. Philosophiæ cap. 3. Fulgentius de Fide ad Petrum cap. 3. scribens: *Neque diabolus, neque aliquis Angelorum eius bonam potuit, aut poterit resumere voluntatem*. Bernardus serm. 22. in Cantica, & alij appellantes peccatum Angeli lapsum irremediabilem, quia peccauit perfectissima Dei notitia, & motiuorum, quæ possent omnino impedire ruinam, & ita demeruit auxilium non nimis exile ad rectè agendum. Damasc.

12. Et quamuis asseratur illud auxilium supernaturale concessum prauis Angelis ad resipiscendum fuisse ex Christi meritis non ideo deberet Christus dici Redemptor praui Angeli, quia auxilium cum quo est moraliter impossibilis redemptio, non sufficit vt quis dicatur Redemptor.

SECT. VI.

Alio argumento monstratur Christum fuisse promeritum Angelis non solum gratiæ augmentum, sed etiam primam gratiam.

1. IN 5. Controuersia disputatio. 19. section. 5. statui Angelos in via habuisse reuelationem Incarnationis Verbi, licet plures Incarnationis circunstantiæ ipsos latuerint. De quo videndus est Anselmus in illud ad Ephes. 3. *Vt innotescat Principatibus, & Potestatibus*, & supposui occasione huius reuelationis actus aliquos meritorios in via Angelos effecisse, & gratiæ incrementum obtinuisse. quod gratiæ augmentum non poterat præsupponere lapsum Adæ in se præuisum, ac proinde præuisus est Christus merens Angelis gratiam ante quam culpa Adami præuideretur in se existens, & sic nulla erit causa negandi Christum meruisse Angelis non solum gratiæ augmentum, sed etiam primam gratiam sanctificantem. Sicut enim augmentum illud gratiæ non supponebat peccatum Adæ in se præuisum, & nihilominus concessum est propter Christi meritum; quia præfinita est existentia Christi priusquam culpa Adæ in se præuideretur, ita prima gratia habitualis potuit concedi Angelis propter Christi merita, quia peccatum primi parentis non debuit præuideri in se existens ante merita Christi; quia peccatum fuit causa destructionis gratiæ in prauis Angelis, ac proinde non potuit esse prærequisitum ad existentiam illius gratiæ. Statuuntque aduersarij ipsam Adami culpam secundum se, & in se fuisse prærequisitam vt existeret Christus, & non esse in potestate Adæ facere vt Christus existeret Adamo ipso non peccante. Quo supposito existimo implicare in terminis primam productionem gratiæ Angelorum, vel augmentum eiusdem gratiæ pendere à peccato Adæ in se existenti, seu à meritis Christi supponentibus peccatum Adæ in se existens. Nam gratia illa concessa Angelis non peccantibus, per quam, cum possent peccare, se determinarunt ad non peccandum, & donata Angelis prauis, qua possent non peccare, supponeret merita Christi, & reuelationem Christi venturi. Et consequenter ipsum peccatum prauorum Angelorum, quod supponebat talem gratiam præsupponeret merita eiusdem Christi. Et quia peccatum illud fuit causa destructiua totius gratiæ, quæ erat antea in prauis Angelis, peccatum illud destrueret primam gratiam concessam Angelis. Rursus illud culpa Angelorum prærequirebatur ad culpam Adæ: nam Adamus ex Diaboli persuasione deliquit. Vnde de primo ad vltimum fit peccatum Angelorum prærequiri ad existentiam gratiæ Angelorum, licet illa gratia fuerit destructa per peccatum. Quod arbitramur esse chymericum.

Nusquamque requisita media ad finem, quæ in intentione præsupponuntur ad executionem finis, possunt executiue pro primo signo sui esse, causare destructionem finis; aut esse ipsa destructio illius. Potest executio finis intenti destruere medium aliquod remotum, aut conditionem præuiam, nam si statuas inferre alteri vulnus ex intentione sanandi illum, cum primum finem assequeris, & sanatur vulnus, destruitur ipsum; Nunquam tamen ipsa positio medij in ordine ad finem, finem destruit, quia finis prius existit quam destruatur, & non existit, quin existat medium ad illum prærequisitum. Poterit quidem reuelare Deus Petro peccatum à se etas comittendum, & occasione huius reuelationis poterit plures actus humilitatis modo exercere. Cæterum postea per peccatum reuelatum non destruitur gratia, quæ occasione illius reuelationis comparata fuit, sed impediretur in illo instanti ratione peccati sicuti gratia, quæ nunquam producitur, impeditur per peccatum existens. Ratio est: quoniam ordine signorum potius immediate post peccatum illud in se existens intelligitur prima productio gratiæ: At (vt in sequenti sect. dicam) omnis gratia quæ antea fuerat in Angelis, fuit propriè destructa per peccatum. 2. Medium requisitum ad finem præintentum implicat vt dum primò existit, finem destruat.

In nostra sententia non peccatum ipsum in se Adami vel Angelorum fuit conditio præuia ad primam existentiam articuis gratiæ concessæ Angelis; sed dumtaxat scientia absoluta futuritionis peccati præuisi non in se, sed in alio medio sect. sequenti proponendo, fuit præuia conditio ad existentiam illius gratiæ propter merita Christi. Et quamuis admitteremus non fore dandam illam gratiam Angelis, nisi præuiderentur sic futura merita Christi; tamen postea esset in potestate Adami efficere vt illa gratia concessa fuisset independenter à meritis Christi vt passibilis. Imo posset considerari casus in quo esset in potestate Adami efficere vt omnino independenter à Christi meritis data fuerit Angelis gratia, licet pro aliquo antecedenti signo re ipsa data fuisset propter Christi merita. 3.

Sic

4. Sic etiam ex electione ad gloriam ortum habent omnia auxilia efficacia quæ Deus confert prædestinatis, & nihilominus quia potest ille homo simpliciter impedire illam diuinam electionem, vt in tract. de Prædest. dicemus, potest consequenter efficere vt illud auxilium non processerit ab illa Dei intentione efficaci gloriæ. Hæc etiam attingemus sect. sequenti.

5. Plura, quæ hoc argumentum confirmant, legi possunt, loc. citat. Tamen ex reuelatione facta Angelis de Verbi Incarnatione colligi non potest (si præcise in illa sistamus, quin aliunde iuxta nostra principia dirigatur argumentum) Christum promeruisse Angelis primam gratiam per quam iustificati sunt quoniam illa reuelatio non facta fuit in primo instanti, ne tunc haberent illam ruinæ occasionem.

6. **Obiectio.** Contra discursum supra positum, in quo aiebam medium requisitum ad finem, quod etiam in intentione præsupponitur, non posse causare destructionem finis, obiici potest, quoniam medium potest causare finem pro vno instanti, & eiusdem finis destructionem pro sequenti, & peccatum cras futurum potest esse conditio vt existat gratia in hoc instanti, & destruatur in sequenti. Confirmatur: Deus potest permittere peccatum pro die crastino ex intentione reuelandi ipsi homini peccatū hodie, vt occasione reuelationis humilietur & augeat gratiam, & consequenter ipsum peccatum est præuia conditio ad finem illius humilitatis, & augmenti gratiæ licet illud gratiæ augmentum per ipsum peccatum, postea destruatur.

Diluitur. Respondetur nunquam medium absolute requisitum vt existat absolute pro aliquo instanti finis, posse esse cum primo existit, destructionem illius finis, quia destructio præsupponit existentiam, quare prius deberet intelligi finis existens ex vi illius medij, & postea vi illius destrui. Ergo prima causalitas illius medij non circa destructionem sed circa existentiam finis erit: At Deus præuiso peccato statim mouetur ad destruendam gratiam, neque expectatur aliud signum productionis gratiæ pro præcedenti instanti. Ad confirmationem dicito non ipsum peccatum in se, sed voluntatem permissiuam illius connexam cum peccato esse medium ad reuelationem peccati, & humilitatem, & augmentum gratiæ.

7. **Occurritur instantiæ.** Replicabis ex ipsa ordinatione diuina potest aliquid esse medium ad existentiam alicuius finis pro vno instanti, & ad destructionem eiusdem finis pro sequenti. Respondetur, (quidquid sit de possibilitate casus, quando ex sola ordinatione diuina id fieret) id, quod est natura sua destructio alicuius effectus nequit prærequiri in se ad existentiam talis effectus. Sic mors nequit esse conditio prærequisita ad vitam, quia mors per se destruit vitam: cum igitur peccatum per se, & ex natura sua sit destructiuum gratiæ (si vere illam destruit) cum primum intelligitur existens statim in sequenti signo illam destruit: non autem illam destrueret in sequenti signo, si peccatum esset prærequisitum ad existentiam gratiæ. Secundo respondetur verissimum esse, posse ex ordinatione diuina poni medium requisitum ad existentiam alicuius finis pro instanti antecedenti, cuius conseruatio pro sequenti impediatur per tale medium, vt si ex præuisione carentiæ lucis pro instanti B. determinaret Deus producere lucem pro instanti antecedenti A. ita vt carentia ordine durationis posterior esset conditio prærequisita ordine quasi causalitatis ad existentiam lucis pro duratione illa antecedenti. Cæterum in hoc casu illa carentia lucis non destruit lucem sed impedit; quia intelligitur existens ipsa carentia lucis, quin destruat lucem: etenim existit illa carentia lucis, quin lux intelligatur antea extitisse; si quidem Deus mouetur ad producendam lucem, quia videt illam carentiam existentem.

8. **Adami peccatum in se existens nō potuit esse conditio præuia, vt daretur gratia Angelis.** Et abstrahamus ab hac quæstione, quæ partim potest esse de nomine, videtur certum peccatum Adami in se existens non fuisse præuiam conditionem vt daretur gratia Angelis; quia peccatum Adami in se præsupponebat peccatum ipsum Angelorum in se existens; ac proinde intelligeretur peccatum Angelorum existens per plura signa, quin intelligeretur destruere gratiam, quia pro alio signo debebat intelligi peccatum Adæ, & postea meritum Christi, & deinceps productio gratiæ, & adhuc alia plura signa intermedia assignari possunt. Præparauitque Deus Angelis concursum indifferentē vt peccatum vitarent, & recte operarentur, & sic conseruarent omnem gratiam, quam in præcedenti instanti habebant, ac proinde etiam pro signo indifferentiæ ad peccandum, & non peccandum intelligitur præextitisse antea omnis illa gratia: hoc autem esse non posset, si peccatum ipsum esset conditio præuia, vt gratia existeret pro instanti antecedenti. Neque solum pro signo proximæ indifferentiæ in Angelo ad peccandum, & non peccandum intelligitur Deus suadens Angelo vt teneat quod antea habuit, & ne amittat præcedentem gratiam, sed etiam ipsemet Angelus concipitur potens destruere gratiam omnem quam habuit in præcedenti instanti: hoc autem est impossibile, si peccatum sit ratio à priori gratiæ vt existentis pro instanti antecedenti: Ergo peccatum illud Angelorum non fuit conditio à priori gratiæ vt existentis pro instanti antecedenti.

9. Ante peccatum etiam Adami debebat intelligi gratia præexistens in Angelo, amissa per peccatum ipsius Angeli, quia concipiebatur Angelus de cœlo pulsus, & inferni pœnas luere, & inuidia permotus tentans Adamum: Ergo ipsum Adami peccatum non potuit esse ratio à priori existentiæ gratiæ: alioqui ante existentiam culpæ Adæ non posset intelligi ipsa Angelorum gratia destructa, præsertim si loquamur de signo indifferentiæ Adami ad non peccandum, pro quo diabolus concipitur tentans Adamum. Neque idoneè dici posset pro signo indifferentiæ ipsius etiam Angeli ad non peccandum, non potuisse Deum præbere Angelo concursum indifferentem eo fine seu motiuo vt augeret omnem gratiam præcedentem. Quo posito certum est cognitionem omnis gratiæ præexistentis præcedere ex parte Dei ipsum peccatum Angeli; quoniam illa notitia diuina per se præcedit illam exhibitionem concursus indifferentis.

10. **Statuuntur duo principia, quibus tota doctrina innititur.** Duo igitur principia statuenda sunt, ex quibus non parum firmantur cuncta, quæ modo dixi. Primum non potuisse gratiam Angelis concessam pendere à Christi meritis in se præuisis, quin penderet à culpa Adæ in se præuisa, quoniam Christi meritum in se præuisum pendebat à culpa Adæ in se præuisa. Secundum est non potuisse gratiam concessam Angelis prauis esse in illa sententia post peccatum Adæ in se præuisum: hoc enim esset efficere, ne diabolus fuisset causa lapsus Adami, & vt non intelligeretur diabolus à cœlo deiectus, quando intelligebatur tentans Adamum. Cum tamen certissimum sit peccatum Angelorum propter quod damnati sunt fuisse prius præuisum, quam diabolus intelligeretur suadens peccatum primi Parentis: nam diabolus cognoscens se peccasse

cassé tentabat Adamum, ne homines occuparent sedes, quas praui Angeli per apostasiam deseruere.

Sect. VII.

Principiorum, quæ statui paulo antè conciliatio proponitur, & nostra sententia munitur amplius.

1. *Ordo diuinorum decretorum in prædefiniendo Christo.* IVxta ea quæ de ordine diuinorum decretorum in prædefiniendo Christo dixi Controu. 5. disp. 21. assero Deum præuidisse per scientiam mediam Adamum peccaturum sub conditione quod existeret libera diuina complacentia circa existentiam huius vniuersi, quæ Deum ipsum impelleret ad agendum: Etenim vidit Deus fore producendum hunc mundum si illam liberam complacentiam de existentia ipsius mundi non omittat, & creandas fore Angelicas substantias in tanto numero, si efficaciter decernat causare hoc vniuersum: & præterea vidit futuram Adami creationem, ipsumque constituendum caput posterorum. Præuidit pariter hoc, & illud peccatum Angelorum sub conditione quod Angeli crearentur, & ipsis talia auxilia diuinæ gratiæ concederentur, & fore illa auxilia ipsis donanda, si crearentur. Pariter præsciuit Deus Angelos si peccassent futuros esse causam ruinæ primorum Parentum; quoniam optime nouerat Adamum, si crearetur, fore constituendum caput morale posterorum, & tale ipsi imponendum præceptum, conferendumque tale auxilium, & accedente tentatore Diabolo Euam peccaturam futuramque causam lapsus Adæ, Ideoque mediate procedendo de primo ad vltimum ordine diuinæ scientiæ erat verum Adamum transgressurum diuinum præceptum, si Deus complaceret sibi erga existentiam huius vniuersi, vel decreto disiunctiuo efficaciter decerneret existentiam huius, vel illius vniuersi.

2. Neque hæc, quæ de scientia media dixi, necessaria sunt ad nostram præsentem cogitationem explanandam; quoniam idem erit in sententia, quæ modo viget apud Dominicanos, & negata hac scientia media admittit decreta Dei conditionata in quibus veritates conditionales contingentes cognoscantur. Etenim Deus decerneret dare Adamo tale auxilium sub conditione quod crearetur & iniungere ipsi tale præceptum, & sic ex vi ordinis diuinorum decretorum potuit præuideri lapsus Adæ sub conditione quod crearetur, & creatio ipsius Adami videri potuit sub conditione quod Deus complacentiam peculiarem haberet de existentia huius vniuersi, vel sub conditione existentiæ decreti vagi erga existentiam huius, vel illius vniuersi; quia potuit decernere create hoc peculiare vniuersum, & constituere Adamum caput morale posterorum, sub conditione quod erga existentiam huius vniuersi sibi specialiter complaceret, vel sub conditione quod statueret per decretum vagum producere hoc aut illud vniuersum.

3. Ponimus præterea Deum in signo sequenti habuisse illam liberam complacentiam de productione huius vniuersi; quam cognouit in Deo ipso Augustinus lib. 11. de Ciuit. Dei cap. 21. necnon Dionysius de diuinis nominibus cap. 4. asserens hanc complacentiam Deum impulisse ad agendum. Potuit simul illa complacentia determinare vt si aliquæ complacentiæ producendæ essent produceretur determinatè hoc vniuersum in singulari, quod non est determinare omnino absolute ad productionem huius vniuersi sed solum determinare ne existat aliud vniuersum, non existente hoc. Vel etiam potest determinare ne existat aliud vniuersum, quia determinat ad existentiam vnius, & huius in particulari sub conditione quod aliquod creandum sit; quoniam iuxta Dionysium supra Deus in amore huius mundi quasi sibi lenocinatur.

In aggregato igitur illo ex tota illa scientia media, & positione conditionis præuidit Deus peccatum Adæ vt absolute futurum: quoniam scientia illa conditionatorum tendens in totam illam seriem actuum sub conditione simul cum positione prædictæ conditionis, videlicet, illius complacentiæ circa huius mundi existentiam habet connexionem infallibilem cum peccato Adæ, ac proinde præuidetur peccatum illud non in se, sed in aliquo habente infallibilem connexionem cum ipso. Pro tunc impossibile erat præuidere ruinam Adæ in se ipsa, quoniam neque Deus ipse pro signo illo præparauerat concursum ad operationem Adæ. Sed potius decretum illud præuidebatur vt futurum ratione nostra pro alio signo sequenti. 4.

Sic præuiso peccato primi parentis & posterorum in ipso decreuit Deus Incarnationem diuini Verbi, vt Christus nos redimeret, & præfiniuit merita Christi, tam quæ abstrahunt à carne passibili, quam illa quæ vitam passibilem necessario important, & propter omnia merita ista concessa fuit Angelis gratia perquam primo sanctificati sunt Quo fit vt gratia concessa Angelis per Christum, præuisa fuerit vt danda per Christum si Adam peccaret, & independenter à Christo & eius meritis, si Adam non peccaret. Hinc etiam est, vt pro signo illo, pro quo videbantur Angeli creandi sub conditione illius complacentiæ circa hoc vniuersum, licet præuideatur gratia conferenda ipsis, si creentur, non præuideatur gratia conferenda ipsis determinate propter Christi merita, sed conferenda per Christum si præuideantur absolute vt futura merita Christi, vel independenter à meritis Christi si non præfiniatur Christus. 5.

Opponitur primo. In potestate Adami non erat facere vt Angeli illam gratiam habuissent, vel non habuissent ex meritis Christi: Ergo quia de facto Angeli non habuerunt illam gratiam ex Christi meritis; si enim propter Christi merita illam obtinuissent, esset in potestate Adæ impedire emanationem illius gratiæ à Christi meritis; quia Adamus potuit impedire suum peccatum, quo impedito pariter quoque impediretur existentia Christi quoniam Adamo non peccante Christus non erat venturus. 6. *Prima obiectio.*

Responderetur in potestate absoluta Adami, etiam post lapsum Angelorum fuisse non peccare, non tamen impedire Christi aduentum: nam licet Adamus posito in executione actu primo indifferenti ad non peccandum potuerit impedire decretum Christi vt Redemptoris, quod non erat executiuum, neque requisitum ad existentiam Christi. Fatemur absolute verum esse, Verbum non assumpturum carnem nisi Adamus præuideretur absolute peccaturus: cæterum ex suppositione potentiæ proximæ indifferentis in Adamo ad peccandum, & non peccandum erat in ipsius potestate facere vt Christus veniret quamuis Adamus non præuideretur peccaturus. Sic etiam est verissimum non fore hoc auxilium dandum Petro, verbi gratia, nisi auxilium 7. *Diluitur. Adamus nō potuit existentiam Christi impedire: & tamen Adamo non peccante Christus non venturus.*

lium illud per scientiam mediam præuideretur efficax; tamen posito illo auxilio cum proxima potestate Petri ad non operandum erat in potestate ipsius Petri facere, vt illud auxilium dandum esset, quamuis non præuideretur efficax, vt fuse, & manifeste ostendam in tract. de prædestinatione. Estque longe diuersum examinare quid absolute futurum esset, si Adam non videretur absolute peccaturus, vel quid ex suppositione proximæ potestatis non peccandi efficere possit. Fatemur namque ex prædicta suppositione potuisse facere vt Verbum carnem assumpsisset Adamo non peccante, & negamus fore absolute Christum præfiniendum Adamo non peccante. Sicut exemplum adductum auxilij efficacis, quod nullatenus Deus conferret, nisi videretur efficax videtur conuincere. Hæc late nimis in proprio loco explicui.

9. Secunda. Secundo opponitur. In potestate Adami non fuit facere ne gratia concessa Angelis, ipsis fuerit collata propter merita Christi passibilis: Ergo non fuit illis concessa propter merita Christi passibilis: Consequentia probatur: nam in potestate Adæ fuit impedire aduentum Christi in carne passibili: decretum namque Christi vt passibilis essentialiter respiciebat remedium peccati; Ergo fuit in potestate Adæ impedire merita Christi vt passibilis: Ergo si Angelis fuisset concessa gratia propter merita Christi passibilis, esset in potestate Adami efficere ne propter illa merita data fuisset Angelis gratia: Igitur si hoc non fuit in potentia proxima Adami, neque Angelis data fuit gratia propter Christi merita in carne passibili.

9. Soluitur. Respondetur in potestate Adami fuisse efficere ne illa gratia data fuerit Angelis propter merita Christi passibilis, sed duntaxat propter merita quæ abstrahunt à carne passibili. Quare decretum conferendi gratiam Angelis ob merita Christi passibilis non erat de facto requisitum ad existentiam illius gratiæ.

10. Angelis viatoribus non fuit reuelatus Christi aduentus in vita passibili. Ex his colligitur non fuisse Angelis viatoribus reuelatum Christum venturum in carne passibili; quia in potestate Adæ non fuit impedire reuelationem factam Angelis viatoribus. Hoc conforme est doctrinæ Patrum asserentium interrogationē Isaiæ 33. *Quis est iste qui venit de Edon tinctis vestibus de Bosra?* processisse ex ignorantia: nam illa ignorantia esset de passione Christi ratione cuius vestes erant vnctæ sanguine. Quare praui Angeli in via nō peccarūnt contra Christū præuisum vt passibilem. Neque decretum executiuum Christi præsupponebat ex essentia sua peccatum Adæ, aut intrinsece respiciebat Christum vt passibilem, etsi voluntas determinans ad illud decretum executiuum intrinsece respiciat Christum vt passibilem & Redemptorem à culpa.

11. Corollaria ex dictis. Ex his percipitur qua ratione potuerit Deus pro signo proximæ indifferentiæ Angelorum, & Adami ad peccandum, persuadere ipsis, vt conseruarent omnem gratiam, quam antea habuerunt etiam occasione reuelationis Christi venturi: nam hæc gratia existeret, quamuis Angelus, aut Adam post concessam sibi illam indifferentiam non peccaret: etenim quamuis ipsi non peccarent Christus veniret impassibilis facta illa suppositione illius potentiæ proximæ Adæ ad non peccandum. Vnde rursus fit prædictam gratiam propriè fuisse destructam per peccatum, & non solum impeditam, quia, ante peccatum præintelligebatur existens, quod nequit dici in opposita sententia: nam in ea post peccatum in se existens erat primum decretum producendi gratiam, & peccatum in se erat conditio præuia ad causandam illam gratiam; quæ non existeret, si Adam de facto non peccaret: At vero iuxta nostram cogitationem, quam modo exponimus, non peccatum ipsum in se, sed scientia peccati in alio erat conditio præuia, & quasi medium ad existentiam illius augmenti gratiæ, quod augmentum non poterat impedire Adamus per carentiam peccati.

Illud gratiæ augmentum non pendere à peccato Adæ post dictam indifferentiam facillime persuadebitur: quia licet Adam non peccaret, non ideo impediretur essentialis beatitudo Angelorum etiam secundum augmentum: Ergo prædicta illa reuelatio Christi venturi ratione cuius augebant Angeli gratiā habitualem non pendebat ita à peccato Adami, vt esset in potestate proxima Adami impedire augmentum illud, vel illam reuelationem. Deinde praui Angeli peccarunt occasione dictæ reuelationis, & luunt grauissimas pœnas inferni, quæ non fuissent minores, quamuis in dicto casu Adam non peccaret. 12.

Colligitur præterea ex dictis gratiam habitualem concessam Angelis propter merita Christi passibilis duplici decreto causari posse immediate; quorum alterum intrinsece respiceret merita Christi passibilis, & alterum solum merita, quæ abstrahunt à vita passibili, vel impassibili. Potuitque Adamus per potestatem non peccandi impedire decretum intrinsece respiciens merita Christi passibilis; non vero aliud decretum causans actu illam gratiam. Quare hoc secundum decretum executiuum illius gratiæ non poterat non esse adæquatum, quia adhuc deficiente alio causaret sufficienter gratiam illam. Vel etiam nullum decretum executiuum illius gratiæ respiciebat intrinsece merita Christi passibilis, sed potius decretum intrinsece respiciens merita Christi passibilis determinabat ad decretum executiuum illius gratiæ. Sic etiam præfinitio Dei efficax, qua nostros actus liberos præfinit non est immediate executiua auxilij, sed determinat ad voluntatem executiuam auxilij. Ipsaque voluntas executiua illius gratiæ potuit prouenire à duplici decreto Dei adæquato, quorum alterum intrinsece respiceret merita Christi passibilis, & alterum merita dilectionis Dei, & aliorum actuum abstrahentium à vita passibili. Tamen posita potentia proxima in Adamo ad non peccandum potuit ipse facere ne Angelis data fuisset gratia propter merita Christi passibilis, quia decretum terminatum ad carentiam doni impassibilitatis per se supponebat peccatum Adæ vt futurum, & hoc poterat impediri per libertatem Adæ. 13.

Obiicies, Gratia concessa Angelis propter merita Christi passibilis eodem modo illis danda esset, quamuis deficerent merita passionis Christi: Ergo illa gratia non potuit esse præmium meritorum passionis Christi: nam quod eodem modo dandum esset, quamuis deficerent merita, nequit proprie loquendo sortiri rationem præmij. Respondetur non obstare præmio quod præuideatur donum illud concedendum, quamuis desint merita, si ex vi determinationis donantis non intelligatur infallibiliter conferendum, quamuis deessent merita. Sic Deus videt dandum fore Christo donum impassibilitatis, quamuis illud non mereretur, & quia elargitio illius doni non est à Deo præfinita independenter à præuisione meritorum, ideo donum illud fuit proprie præmium. 14. 3. Obiectio. Soluitur.

Opponitur vltimo contra fundamentum quo ostendi Angelos ex meritis Christi habuisse gratiam nimirum quia praui Angeli peccarunt contra Christum illis obiectum vt futurum, & boni gratiam 15. Vltimo.

tiam consecuti sunt, quia non recusarunt exhibere Christo debitam reuerentiam. Non potuit decretum Incarnationis iuxta nostra principia supponere hoc peccatum Angelorum vt futurum, & consequenter, neque peccatum Adæ; quoniam Adæ peccatum præsupponebat peccatum Angeli praui, qui fuit causa lapsus Adæ, sequela probatur; quia si decretum Incarnationis supponeret illud peccatum Angelorum vt futurum, etiam præsupponeret ipsam Incarnationem Verbi vt futuram; ac proinde non potuisset Deus post præuisum peccatum Adæ vt futurum non decernere Incarnationem Verbi; quia ex suppositione peccati Adæ non potuit Deus impedire causam illius peccati sine qua non fieret illud peccatum: At causa sine qua non fieret peccatum illud fuit culpa Angelorum, sine qua Angeli non causarent lapsum Adæ.

16. Respōdetur. Respondetur dici posse satis probabiliter peccatum Angelorum, sub cuius conditione videbatur postea Adamus peccaturus non habuisse respectum essentialem ad Christum vt futurum neque præsupponere Incarnationem vt futuram, quia Angeli independenter ab illo peccato commisso contra Christum peccarunt ex superbia, & inuidia contra homines, quos videbant exaltandos supra gratiam & gloriam aliquorum Angelorum. Secundo dici potest Angelos præuisos fuisse peccaturos contra Christum antequam præfinita esset Verbi Incarnatio, quia præuidebatur præfiniendus Christus si Adamus peccaret, & præuidebatur Adamus peccaturus, si illi daretur tale auxilium, & tentaretur ab Angelo damnato propter hoc vel illud peccatum, & ab Angelis videbatur committendum hoc vel illud peccatum si crearentur, & peccaturos ipsos contra Christum si Adamus videretur peccaturus, quia etiam videbatur decernenda Incarnatio Verbi sub conditione quod Adamus videretur peccaturus, & proponendus Christus mentibus Angelicis, vt ipsum ita obiectum venerarentur. Quare Angeli præuidebantur peccaturi contra Christum si præfiniatur Christus, vel solum in puros homines, Angelos & Deum ipsum, qua Deus est si non præfiniatur Christus.

17. Ex responsionibus harum difficultatum præsto occurri poterit aliis minoris momenti, quas insinuaui dum probaui Christum vt Redemptorem fuisse præfinitum ante omnes creaturas, & omnia propter Christum fuisse cōdita. Efficacissime tamen ostenditur ex prædicta reuelatione Christi venturi facta Angelis: quia si potuit Christi Incarnatio in diuina scientia præcedere gratiam Angelorum vt obiectum absolute futurum potuit quoque præcedere vt principium meritorium eiusdem gratiæ; quoniam necessaria non est alia præscientia vt principij meritorij, quam vt obiecti absolute futuri cum omnibus suis meritis, & id redundat in maiorem gloriam Christi, quem Angeli adorant vt caput, & Regem, at proinde Christus non tantum fuit causa meritoria interioris illuminationis, & gaudij accidentalis, sed etiam gratiæ, & præmij essentialis. Neque obstat Angelos non indiguisse gratia redemptionis; quia licet ex intentione primaria venerit ad saluandos homines, tamen secundario venit ad consecutionem plurium aliorum bonorum. Sic etiam non venit vt haberemus triticum, & vinum, & nihilominus ex intentione secundaria propter merita Christi ea obtinemus mediis orationibus, quæ procedunt ex meritis Christi. Meruit etiam de facto sui corporis gloriam, & nominis exaltationem, & Angelis gratiam supernaturalis illuminationis, & accidentalis gaudij, licet Christus non sit Redemptor sui, aut Angelorum.

Testimonia Patrum non tantum loquuntur de augmento habitualis gratiæ, sed etiam de omni gratia ipsis concessa, vt legenti fiet notum. Apertaque videntur verba Cyrilli Alexandrini lib. 5. in Isaiam vbi explicans illa verba initio cap. 54. *Lauda sterilis, quæ non paris*, hæc habet. *Per ipsum enim* nempe Christum, *omnis fructificatio spiritualis, tum in sanctis Angelis, tum in nobis ipsis insita est.* Vbi vniuersalis propositio nullam excludit spiritualem fructificationem, sed omnem includit. Neque commode exponitur hic locus de Christo Seruatore ex quo deriuatur ad homines, & Angelos omnis spiritualis benedictio. Rationem assignat Rupertus lib. vltimo de gloria, & honore Filij hominis circa finem dicens: *Non tam homo propter supplendum Angelorum numerum, quam Angeli, & homines propter vnum hominem Iesum Christum facti sunt, vt quoniam vnus idemque, & Deus, & ex Deo natus erat, & homo nasciturus erat, haberet præparatam ex vtroque latere familiam, hinc Angelorum, hinc hominum & ipse Deus, & homo Dominus; & creator Angelorum, Dominus, & creator, atque saluator emineret hominum sanctorum.* 18. Cyril. Rupert.

Sect. VIII.

Fundamentis oppositæ sententiæ facimus satis.

Primo mouetur P. Vasquez ex Paulo ad Hebræ. 2. *Qui sanctificat, & qui sanctificantur ex vno omnes*, id est qui suis meritis sanctificat, & qui sanctificantur per illa ex vno Adam procedunt: Igitur Angeli non sanctificantur propter merita Christi. Hæc expositio colligitur ex verbis sequentibus, vbi Paulus sanctificatos appellat pueros, quos ait communicasse carni, & sanguini, quæ nequeunt Angelis adaptari. Si respondeas Paulum egisse solum de sanctificatis per modum redemptionis insurgunt; quia Paulus loquutus fuit de sanctificatis indefinite, & ideo propositio doctrinalis æquiualet vniuersali. 1. 1. Ex Paulo ad Heb. 2.

Respondetur solum egisse Paulum in illis verbis de his qui acceperunt gratiam reconciliatricem & redempti sunt per Christum. Idque colligitur ex contextu nam verbis antecedentibus dixerat, vt pro omnibus gustaret mortem, quam propositionem vniuersalem non extendi ad Angelos fatentur aduersarij. Immo retorquetur argumentum: nam hæc propositio, *Vt pro omnibus gustaret mortem*, non est minus vniuersalis, & nihilominus limitanda est ad homines: Ergo & illa non necessario debet extendi ad omnes sanctificatos, sed solū ad redemptos Eadem forma argumenti vrgendi sunt ex illo Ioan. 14. *Ego sum via veritas, & vita, nemo venit ad Patrem nisi per me.* Quæ verba intelligenda sunt de Christo vt homine & causa meritoria, vt colligitur ex Augustino tract. 69. in Ioan: Ergo nemo Angelorum venit ad Patrem nisi per Christum. Vel nobis dicant aduersarij an hæc propositio vniuersalis limitanda sit? Vide etiam nostrum Cornelium in hunc locum Pauli, & in cap. 1. ad. Ephes. affirmantem non posse colligi ex hoc loco Christum non meruisse gratiam Angelis. Quare ibi solum agebatur de sanctificatis per remissionem peccati, & gratiam reconciliatricem, vt ex contextu colligitur: *Vt per mortem* (inquit) *destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est diabolum, & liberaret eos, qui timore mortis per totam vitam obnoxij erant seruituti.* 2. Enervatur.

seruituti. Omnes hi sanctificati dicuntur pueri, & fratres Christi, qui communicarant carni, & sanguini.

3. Replicabis, In eodem capite Paulus inquit: *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Ergo quia omne beneficium Incarnationis negatum est ipsis Angelis. Respondebis Paulum solum significasse beneficium vnionis hypostaticæ non fuisse concessum naturæ Angelicæ, sed duntaxat humanæ. Lege Gregorium lib. 4. Moral. cap. 10. in fine, & Chrysostomum in illum locum Obiici tamen potest contra responsionem, quoniam Rupertus lib. 3. de process. Spiritus sancti cap. 19. & Chrysostomus loc. citat. loquuntur de apprehensione per sanctificationem. Nihilominus (quidquid alij dicant) neque hi Patres loquuntur de apprehensione per beneficium redemptionis, sed de apprehensione naturæ humanæ per vnionem hypostaticam, eo fine vt redimeretur humana natura quæ peccauerat. Vel natura humana dicitur apprehensa; quoniam per peccatum longe à Deo recesserat, & illam fugientem Christus dicitur deprehendisse, quatenus illius recessum, nimirum culpam per appropinquantem gratiam destruxit.

4. *Secundũ ex 2 Corinth 5.* Secundum sacræ paginæ oraculum sumitur ex secunda Epistola ad Corinth. cap. 5. *Si vnus pro omnibus mortuus est: ergo omnes mortui sunt.* Sensus enim est Christum non esse mortuum, nisi tantum pro illis, qui peccato mortui fuerant, sed Angeli non sunt mortui peccato; Ergo pro illis Christus non est mortuus. *Exponitur.* Respondetur Christum non dici mortuum pro Angelis; quia non dicitur quis mori pro aliquo, nisi moriatur vt alium à morte liberet, seu à debito mortis: At vero Angeli neque mortui fuerunt morte spirituali culpæ, neque debitum habuerunt incurrendi hanc culpam, & habuissent gratiam sanctificantem; quamuis deessent merita Christi. Affertur que instantia, quoniam & Christus sibi meruit gloriam corporis, & nominis exaltationem, & Angelis internas illuminationes, & accidentalia gaudia; cum tamen mortuus non sit pro se, aut pro Angelis.

5. *Tertium ex Matth. 18.* Tertio ex Sacra Scriptura arguunt ex Matth. 18. & Luc. 15. vbi Christus dicitur in mundum venisse ad quærendam quem centesimam quæ errauerat, nempe humanam naturam, quæ per peccatum deuiauerat, relictis nonaginta nouem, nimirum Angelis, vt communis Patrum interpretatio fert: Ergo Verbum non assumpsit carnem propter Angelos, sed propter homines solum. Habet etiam *Infringitur.* hoc argumentum instantiam in bonis accidentalibus, quæ Deus Angelis promeruit, & sibimetipsi. Solumque significatur illa parabola Christum non venisse ad quærendos Angelos tanquam oues aberrantes. Sicut Matth. 9. Marci 2. Luc. 5. asserit Christus se non venisse vocare iustus, sed peccatores, nempe ad effectum illum pœnitentiæ: non enim absolute excluduntur iusti.

6. *Quarta ex Apoca. 7.* Quarto arguitur ex Apocalyp. 7. vbi discrimen adhibetur in modo quo Deus ab hominibus, & Angelis laudatur; quoniam homines laudem dicunt & gratias agunt Deo simul, & agno; *Et clamabant voce magna dicentes salus Deo nostro qui sedet super thronum, & agno:* Angeli vero non agno, sed soli Deo referunt gratiam: *Et omnes Angeli stabant in circuitu throni, & seniorum, & quatuor animalium & ceciderunt in conspectu throni in facies suas & adorauerunt Deum dicentes: Amen. Benedictio & claritas, & sapientia, & gratiarum actio, honor, & virtus, & fortitudo Deo nostro in sæcula sæculorum:* Indicat igitur hæc differentia Angelos non à Christo homine, *Eleuatur.* sed à Deo solo agnoscere essentiale præmium beatitudinis. Respondetur negari non posse Angelos summis laudibus agnum afficere, & debere Christo gratias agere propter præmia accidentalia, quæ à Christo capite in ipsos dimanarunt. Neque illa prætermissio gratiarum respectu agni aliud significare potuit, quam homines esse specialiter debitores agno; quia nisi per ipsum non habuissent sanctificantem gratiam; secus vero Angeli.

Quinto opponunt nobis Vasquez, & Lugus Bernardum serm. feriæ 4. hebdomadæ sanctæ, vbi dicit: *Passio Domini data est mihi: quia alteri dari non potuit, nunquid Angelo? sed ille non indiguit, nunquid Diabolo? sed ille non resurget.* Eguissent autem Angeli passione Christi si merito mortis illius iustificati essent. Respondetur loqui Bernardum de Cristo vt primario intento ad diluenda peccata cōmissa; alioqui nulla fuisset ratio ipsius: nam & bonus Angelus egebat gratia, & perseuerantia in ipsa, & prauus Angelus, tametsi non resurgat indigere potuit gratia, quia illam quam non conseruauit habere potuit ex meritis Christi, & illa indiguit. Hanc fuisse mentem Bernardi denuo ostendo, quia si sermo sit de passione Christi vt ordinata ad delenda peccata commissa, & per modum satisfactionis, & redemptionis, arguebat optime à sufficiente partium enumeratione; secus si sermo fuisset de passione Christi per modum meriti præcisè, & vt obtinente quoduis præmium: si quidem non recte dixisset passionem alteri dari non potuisse: nam & sibi ipsi meruit per passionem gloriam corporis, & ipsi correspondent vt præmium passionis, gratiæ, quæ aliis conferuntur. Quando vero dixit Bernardus; *Passio Domini data est mihi*, solum comprehendebat peccatores, quod insinuat pronomen *mihi* & satis declarant verba præcedentia: *Patet igitur, quia hæc passio potentissima est ad exhaurienda omnia genera peccatorum, sed quis scit, si data est mihi? mihi data est quia alteri dari non potuit. &c.* Proceditque obiectio contra ipsos aduersarios; quia ipsorum nonnulli docent Christum meruisse Angelis per passionem augmentum gratiæ, & reliqui non negant esse caput Angelorum per internum influxum illuminationis, & gaudij prouenientem à Christi meritis. 7. *Quintum ex Bernard.* *Dissoluitur.*

Sexto affertur testimonium Augustini in Enchiridion cap. 61. vbi constituens differentiam inter Ecclesiam Angelorum, & Ecclesiam hominum, de hominum Ecclesia aiebat: *Hæc sanguine mediatoris nullum habentis peccatum ab omnibus redempta est peccatis, eiusque vox est: Si Deus pro nobis, quis contra nos, qui proprio Filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum; non enim pro Angelis mortuus est.* Putat ergo Augustinus solos homines dicere posse, *si Deus pro nobis quis contra nos*, &c. ratione Incarnationis: Ergo Angeli non sunt iustificati merito Christi. Confirmat id P. Vasquez: quoniam Augustinus, vt exponeret, quem fructum susceperunt Angeli ex merito Christi subdit: *Sed ideo etiam pro Angelis fit, quidquid hominum per eius mortem redimitur, & liberatur à malo; quoniam cum eis quodammodo redit in gratiam post inimicitias quas inter homines, & sanctos Angelos peccata fecerunt.* 8. *Sexta ex August.*

Respondetur minus bene Pater Vasquez interpretari vocem illam. *Si Deus pro nobis, quis contra nos:* nam sensus est, si Deus est pro nobis vt nos redimat à peccatis quis contra nos, & hoc modo 9. *Infirmatur.*

non potuerunt illa verba dici ab Angelis. Hunc esse sensum constat ex verbis antecedentibus: *Hac sanguine mediatoris nullum habentis peccatum ab omnibus redempta est eiusque vox est, &c.* Fatemur Christum non appellari Redemptorem Angelorum, neque pro eis mortuum dici: quia redempti proprie non dicuntur, qui neque in se, neque in sua radice contraxerunt saltem debitum radicale mortis, ita vt contraherent debitum proximũ nisi speciali priuilegio à communi lege excipiantur. Similiter libenter admittimus Christum non fuisse mortuum pro Angelis, vt docet non solum Augustinus eo loci, sed Beda in 1. ad Ephesios, Anselmus ibidem Bernardus supra, quia pro aliis quis mori non dicitur, nisi moriatur, vt alios à morte liberet, seu à debito mortis, Christus autem non liberauit Angelos à morte, vel mortis debito. Immo licet Christi merita non extitissent, Angeli reciperent eandem gratiam. Quæ in confirmationem adducebantur, non vrgent quia tantum ibi dicitur, *pro Angelis esse etiam, quod homines à peccato liberantur*, non quia aliud non fiat pro Angelis, sed quia etiam hominum redemptio fit pro ipsis, quia Angelorum ruinæ reparantur per hominum redemptionem.

10. Septimum ex Greg.

Septimo opponitur Gregorius lib. 12. moralium cap. 6. in fine vbi de Christo dicitur: *Cuius Incarnationis mysterium, quia & electi Angeli mirati sunt qui eodem mysterio redempti non sunt, recte subinngitur, &c.* Et cap. 7. prosequitur idem argumentum disputans de causa ob quam Deum laudarent astra matutina, scilicet Angeli, & non aliam assignat nisi quia eos visio delectat, *& quia*, dum conspiciunt nos redimi, eorum numerum gaudent impleri. Respondeo primo hanc obiectionem esse ab authoritate, quam vocant negatiuam, quia infirma est, quando pro nobis est expresse Gregorius lib. 1. Reg. ca. 2. vbi aditum præcludit ipsum interpretandi de Christo vt Deo, non vt homine, vt supra, expendimus & confirmare possumus ex modo argumẽtandi ipsius à fortiori, *Si etiam Angeli* (inquit) *iustificati creduntur in filio, multo magis de hominibus creditur*: nam oppositum dicere debuisset, si putasset Angelos non in Christo vt homine, sed solum vt Deo iustificatos esse sentiret, & affirmaret homines iustificatos fuisse in Christo vt homine. Vel si de hominibus & Angelis eodem modo loquitur agens solum de sanctificatione ipsorum in Christo vt Deo nullam haberet occasionem argumentandi potius ab Angelis ad homines. Neque obstat Gregorium docuisse Angelos non fuisse per Christum redemptos, vt constare potest ex solutione præcedentis argumenti. Instaturque obiectio in aduersariorum doctrina: nam & ipsi aliam assignare debent causam cur Deum laudent Angeli cognita Christi Incarnatione, quoniam non negant aduersarij Christum Angelis promeruisse gloriam accidentalem, & internas illuminationes.

11. Diluitur.

Absolute respondetur intentum Gregorij fuisse excitare homines ad laudandum Deum ob Incarnationis beneficium per quod sumus redempti, & sumpsit occasionem arguendi à minori ad maius dicens, si Angeli, qui redempti non sunt ita Deum laudant, quia delectantur in Incarnationis mysterio, quanto magis nos, qui per Christum à culpa redempti sumus eum laudare debemus. Ad hunc vero scopum non conducebat declarare Angelos ex fine secundario accepisse gratiam sanctificantem per Christum, cum id non conduceret ad arguendum à minori ad maius, Verba Gregorij sunt hæc, vt legimus cap. 7. *Sed ecce Angeli diuinam potentiam laudant, quia & ipsos eos tanta charitatis visio delectat, si ita Deum laudant, quanto magis nos, qui redempti sumus de potestate peccati laudare debemus.*

Octauo, Patres non agnoscunt aliam causam aduentus Christi præter remedium peccati hominum: igitur nulla alia causa Deum mouit vt decerneret existentiam Christi: At si Angelorum gratia, & gloria, nec non eorundem prædestinatio fuisset ex meritis Christi, etiam Angelorum prædestinatio, iustificatio, ac glorificatio fuisset Deo motiuum ad prædestinandam existentiam Christi, ac per consequens motiuum decernendi Verbi Incarnationem non fuisset solum remedium peccati generis humani. Respondetur causam primariam & fine qua non fieret Verbi Incarnatio fuisse remedium peccati hominum: non tamen negasse Patres alias causas secundarias. Et licet daremus non fuisse aliam causam, quæ Deum moueret ad prædestinandam Incarnationem Verbi; tamen post decretum illud Incarnationis potuerunt ordinari merita Christi vt mererentur Angelis gratiam, sicuti ordinata sunt ad obtinendam Christo Domino gloriam corporis, nec non ipsis Angelis aliquas internas illustrationes, & accidentales gra- 12. Octauum ex communi sensu PP.

Nono, si Angeli habuissent gratiam iustifican-
tias.
tem ex meritis Christi, non fuissent beatitudinem consequuti ante Christi mortem quod est contra verba ipsius Christi apud Matth. 18. *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est.* Sequela probatur quia non decebat coronari prius militem quam ducem, membrum, quam caput, & ideo Patres qui erant in limbo non fuerunt beatitudine donati ante mortem Christi. Respondetur Angelos fuisse beatitudinem consecutos cum primum finita est via; quia nulla erat causa cur finita pugna non obtinerent triumphum. Neque tunc existebat ipse Christus, & ideo non oportebat expectare coronationem ipsius. Patres vero, qui erant in limbo propter originale peccatum iam dimissum quoad culpam erant digni vt ad tempus beatitudine priuarentur. 13. Vltimum.

DISPVT. LXXXIV.

An Christus hominibus promeruerit æternam prædestinationem, & electionem ad gloriam.

HÆc controuersia discuti etiam solet in tractatu de Prædestinatione; quia tamen resolutio pendet ex plena huius mysterij notitia, ideo suo iure modo in examen venit.

SECT.

Sect. I.

Authores negantes recensentur & sententia affirmatiua eligitur.

1. Sententiæ negantis patroni. NEgarunt Christum nobis meruisse æternam prædestinationem, & electionem Scotus in 3. distinct. 19. quia licet existimet Christum fuisse primum omnium prædestinatorum ante præuisam Adæ culpam, vult nihilominus omnes homines fuisse prædestinatos prius quam ordinarentur Christi merita ad salutem prædestinatorum. Consentiunt Lychetus ibid. Bassolius, Palacios dist. 18. disp. 2. Fauentinus disp. 42. c. 2. Faber. in 3. dist. 19. q. vnica capite vltimo affirmans quodammodo consensisse Soarium hic disputatio. 41. sect. 4. quod finiisse dicitur, vt inferius apparebit. Idem amplexantur Adam in Epistolam ad Ephesios ad illud: *Sicut elegit nos in ipso*, & ad Philip. capite 1. sub finem, & in illud 2. Petri *In iustitia Dei*, Driedo de Captiuitate, & redemptione generis humani tract. 2. capite 2. pag. 3. articulo 4. ad primam obiectionem Fauet noster Iustinianus in primum cap. ad Ephesios in explicatione illorum verborum: *Qui prædestinauit nos*; putat namque illa locutione *Qui prædestinauit nos per Iesum Christum in ipsum* nullatenus significari rationem meriti, quoniam Chrysostomus, Thodoretus, Ambrosius putant Deum prædestinasse, vt nos per merita Christi gratiam adoptionis perciperemus, quod longe aliud est, quam ex meritis Christi prædestinari, si quidem potuit Deus sola sua liberali voluntate quosdam prædestinare, quibus merita Christi prodessent.

2. Concluditur hoc idem ex doctrina aientium fidem, & alias dispositiones remotas, quales sunt spes, timor, attritio non esse ex Christi merito. Ita Ferrariensis 4. contra Gent. capite 55. & non longe abest Capreolus 3. distinct. 18. quæstio. vnica articulo 3. ad argumenta contra 4. conclusionem, qui etiam citatur à Ferrariensi. ad eandem sententiam reuocantur à nonnullis antiqui, & Moderni alij præter citatos, sed dubio, vel potius nullo iure vt infra constabit.

3. Sententiæ affirmantis primum fundamentũ ex Paulo ad Ephes. 1. Communis tamen Theologorum sensus affirmat Christum meruisse prædestinationem, & electionem hominum. Patronos citat, & sequitur Ruiz. disputation. 57. de Prædest. sectione 3. numero 7. Hoc probari solet ex illo ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*; quia licet videri possit particulam *in ipso* idonee explicari de causa finali, & exemplari; nec non etiam de causa non quidem meritoria ipsius electionis, sed per quam ipsa electio implenda est; quoniam Deus statuit conferre hominibus gloriam propter Christi merita. Quemadmodum statuit conferre S. Petro gloriam propter merita ipsius Petri quin meruerit S. Petrus electionem illam ad gloriam, quæ est radix meritorum. Attamen me iudice debet particula *in ipso* intelligi de causa meritoria nostræ electionis, vt suadent verba, quæ præmiserat Apostolus: *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cælestibus in Christo*, id est, *per Christum* vt docent Chrysostomus homil. 1. ad Ephesios, aliique Patres, & illa propositio *per* denotat meritoriam causam, vt optime ex illis verbis eiusdem capitis: *Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum*: nam inde colligunt interpretes sacræ paginæ vt minimum significari adoptionem dari nobis per merita Christi quia dicitur, *in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum*. Per illam particulam *in ipso* intelligi aliud præter causam, per quam electio implenda est, colligitur, vel ex eo, quod merita ipsius prædestinati, quæ condigne merentur gloriam sunt causa, per quam electio implenda est, & tamen non dicitur verbi gratia S. Petrus electus in se ipso. Nullaque benedictio spiritualis admittenda est, qua non benedicamur in Christo, quia Paulus vniuersim locutus est de omni benedictione spirituali. Sumusque non solum in Christo, sed per Christum repleti omni benedictione spirituali: nam vt Photius apud OEcumenium aiebat *Benedixit per filium, elegit per filium*, & Chrysostomus homil. 1. ad Ephes. *Per quem nos benedixit, per eundem nos elegit*. Photius. Chrysost.

Neque est cur ratione illius particulæ *Per Iesum Christum* colligere debeamus cum Chrysostom. Theodoreto OEcumenio, Ambrosio, Hieronymo, & aliis dari nobis per Christi merita gratiam adoptionis, non autem gratiam prædestinationis: nam iuxta Apost. per illum nos ante mundi constitutionem elegit ac prædestinauit in adoptionem filiorum per cuius sanguinem redemptionem habemus: atqui redemptionem habemus per merita Christi, ergo & electionem, & prædestinationem. Torque argumenta pro nostra sententia repetiuntur in illo capite 1. vt magnam fidem faciant pro nobis, quia non solum dicitur: *Benedixit nos omni benedictione spirituali, in cælestibus in Christo*, & in sequenti, *Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem vt essemus sancti.* Vbi per particulam *sicut*, &c. Paulus innuit vti per Christum nos benedixit Deus omni benedictione spirituali, ita per ipsum nos elegit: verum & versu proxime sequenti habetur: *Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum, in ipsum secundum propositum voluntatis.* Et statim additur: *In laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificauit nos in dilecto filio suo.* Vbi agitur de gratia prædestinationis vt aduertit S. Thom. 1. 2. quæstion. 110. articulo 1. Et versu 11. Apostolus præfinitionem sæculorum (id est præfinitionem, qua quos voluit, quolibet sæculo decreuit saluare) extitisse per Christi merita declarat: *Secundum præfinitionem sæculorum, quam fecit in Christo Iesu Domino nostro, in quo habemus fiduciam.* Id est secundum præfinitionem, quam fecit de serie sæculorum per Christi merita, vt declarant verba sequentia: In quo habemus fiduciam, id est Christi meritis fidimus. Quare recte Cornelius in hunc locum affirmat patere inde non tantum fidem, & gratiam, sed etiam prædestinationem æternam esse ex Christi meritis. 4.

Egisse Paulum eo loci de electione gratuita ante præuisa merita sumitur ex his quæ adduxi in tract. de Prædest. Quod deprehendit Augustinus de Prædest. SS. cap. 18. ex illis verbis: *Elegit nos in ipso, vt essemus sancti* dicens; *Non quia futuri eramus sed vt essemus* Et licet daremus Paulum solum egisse de electione ad gratiam finalem non vero ad gloriam (quod procul nimis distat à vero) adhuc inde recte suaderi potest Christum meruisse gratuitam, & æternam electionem ad gratiam finalem, & pariter ad gloriam; quoniam non est cur quis existimet meruisse Christum gratuitam & æternam electionem ad gratiam finalem; non autem ad gloriam; maxime cum gratia finalis ad gloriam ordinetur. 5.

Neque verisimile est præstantissimam illam gratiam prædestinationis non dari nobis per Christum cum reliquæ gratiæ per Christi merita nobis donentur 6.

nentur. Et insuper illam ortum traxisse à Christi meritis efficaciter probatur ex Apostolo loco citato vers. 9. & 10. *Vt no ũ faceret nobis sacramentum voluntatis suæ secundum beneplacitum eius quod proposuit in eo in dispensationem plenitudinis temporum instaurare omnia in Christo, quæ in cælis, & quæ in terra sunt in ipso.* Non enim solum dicitur Deus proposuisse instaurare omnia in Christo, & ideo repetitur dictio illa *In ipso*, quia scilicet ipsum propositum instaurandi omnia fuit ex meritis Christi.

7. Secundum fundamentum. Secundo probatur assertio: nam & voluntas illa generalis, qua Deus vult omnes homines saluos fieri fuit propter Christi merita, Ergo & specialis electio prædestinatorum. Consequentia negari nequit, cum sit eadem ratio. Antecedens probatur primo ex verbis Pauli 1. ad Timoth. 2. *Deus vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire: vnus enim Deus, vnus & mediator Dei, & hominum homo Christus Iesus, qui dedit in redemptionem semetipsum pro omnibus nobis.* Vbi Paulus loquitur de voluntate Dei per merita præuisa passionis Christi quasi diceret, si Deus voluit saluare vniuersum præuisis filij sui meritis, quis non oret ipsum pro salute hominum cum fiducia. Audi Augustinum Epist. 59. quæst. 6. *Vnus enim Deus & vnus mediator Dei, & hominum homo Christus Iesus, vt illud, quod dixerat, omnes homines vult, saluos fieri, nullo modo intelligatur præstari nisi per mediatorem hominum Christum Iesum.* Vbi clare sentit Christum comparasse per merita illam voluntatem de qua Paulus agebat.

1. ad Thimoth. 2.

August.

8. Quod etiam confirmari potest ex verbis Isaiæ 53. *Si posuerit pro peccato animam suam videbit semen longæuum, & voluntas Domini in manu eius dirigetur,* nam agitur de voluntate saluandi mundum, vt notauit Glossa, quæ dirigebatur per Christi opera; nam Christi merita fuerunt causa vt Deus vellet saluare homines. Infra etiam ostendam specialiter applicuisse Christum sua merita pro prædestinatis vt eligerentur ad gloriam. Idque expressius significatur illis verbis Pauli ad Ephes. 1. *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum*, significatur namque illis verbis prædestinationem ipsam fuisse per Christum, & non solum ipsam adoptionem, & vt significaret Chrysostomus ipsam prædestinationem fuisse per Christum, inquit: *Vides quomodo nihil sine Christo.* Vnde Anselmus post datam interpretationem huius loci de prædestinatione meritorie per Christum decreta, addit secundam his verbis: *Vel hanc prædestinationem fecit per Christum, id est per virtutem, & sapientiam suam*, in qua supponit non solum ipsam adoptionem fuisse per Christum, sed prædestinationem: At prædestinationem esse per Christum idem valet hac si diceres esse propter merita Christi: nam particula *per* causam meritoriam designat, vt colligitur ex Concilio Tridentino. sess. 6. can. 1. & 2.

3. ex Isai.

ad Eph. 1.

Chrysost.

Anselm.

9. Alij ab incommodo nostram sententiam suadent: quasi homines prædestinati fuissent ad gratiam, & gloriam independenter à meritis Christi, homines ex vi præsentis decreti gloriam consequerentur, quamuis Deus non incarnaretur, quod esse contra Patrum sensum ostendi in præcedenti tomo. Sequela probatur, quoniam illud decretum de prædestinatione hominum cum esset efficax, & independens à meritis Christi, causaret suum obiectum, quamuis non existerent merita Christi. Hæc obiectio in eadem electione ad gloriam ante præuisa nostra merita non obscuram habet instantiam, quæ licet non sit ex nostris meritis, non tamen existeret, si nostra merita deessent, quia vult gloriam vt consequendam per merita. Ita & illa electio, licet non præsupponeret merita Christi amaret gloriam vt nobis concedendam per merita Christi, ac proinde haberet essentialem respectum ad Christi merita.

Melius confirmatur explicando modum quo id fieri potuit iuxta nostra principia. Etenim in primo signo ante omnes creaturas præfinitus est Christus vt redemptor hominum dependenter à remedio peccati præuisi præscientia visionis vt absolutè futuri & tunc præfinita sunt merita Christi, & in alio signo per merita Christi sic præuisa eliguntur homines ad gloriam. Quare aliqua voluntas nostræ salutis non fuit ex meritis Christi, quia fuit inclusa in ipsa prædestinatione Christi. 10. Exponitur modus, quo electio ad gloriam fuerit ex meritis Christi.

Opponunt nobis aduersarij primo illud Pauli ad Ephes. 1. vnde nostram sententiam firmauimus. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, & infra subditur, *secundum propositum voluntatis suæ.* Vbi in solum consilium diuinæ voluntatis refertur illa electio, quia licet Deus nos elegerit in Christo, quatenus prædestinatos in gloriam Christi ordinauit, & Christi prædestinatio fuit causa exemplaris, aut finalis nostræ prædestinationis iuxta illud Pauli ad Corinth. 3. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei*, quia scilicet nostra fœlicitas ad gloriam Christi ordinatur, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus, vt habetur Rom. 8. Vbi etiam exemplarem causam nostræ prædestinationis significatur esse Christum illis verbis: *Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui:* tamen illius electionis nulla sunt quærenda merita: nam vt ait Paulus dicto loco ad Ephes. 1. *In quo etiam nos sorte vocati sumus prædestinati secundum propositum eius*, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Ideo namque vtitur nomine *sortis* vt ostendat hanc electionem non esse ex aliquibus meritis. Quemadmodum sors non est humanæ diligentiæ, aut conatus. Et ideo ibidem nostra prædestinatio in solum consilium diuinæ volitionis reducitur. 11. Obiectio.

Respondetur verum esse præcessisse diuinam voluntatem antequam Christus oraret pro his eligendis (vt postea dicetur) illa tamen voluntas Dei erat speciale Dei beneplacitum, vt Christus peculiariter oraret pro his eligendis, quod Dei beneplacitum moralem necessitatem inferebat Christo ad orandum pro illis: erat enim moralis necessitas in Christo non discrepandi à maiori diuino beneplacito. Neque obstat nos fuisse sorte electos; dicimur namque sorte electi, quia non præcessere nostra merita, esto præcesserint Christi. Sic etiam dicimur iustificari gratis non quia non præcesserint ex parte Christi condigna merita, sed quia non præcesserunt merita nostra, vt habetur ex Concilio Trident. caput. 8. Ratio est quia vt ait Augustinus in Psalm. 30. dum non intelligitur quid ego fecerim omnia sunt sors respectu mei, & ita explicat illa verba, *in manibus tuis sortes meæ*, idemque habet Prosper Epistola ad Ruffinum. 12. Dissoluitur.

Secundo obiicitur, Prædestinati dicuntur dati à Patre per æternam electionem vt exposuit Adrianus in Epist. 1. ad Episcopos Hispaniæ, cui consonat Augustinus tract. 106. in Ioannem, Chrysost. homil. 80. in Ioann. nec non illud Isaiæ: *Ecce ego & pueri, quos dedisti mihi*, quod in persona Christi dictum est, vt exponit Paulus ad Hebræ. 2. An non intelliguntur absolute dati Christo à Patre nisi per æternam electionem efficacem: Ergo antequam intelligerentur Christi merita, præintel- 13. Altera obiectio.

ligebatur

ligebatur efficax electio prædestinatorum ad gloriam. Respondetur prædestinatos fuisse Christo datos à Patre, antequam præuiderentur Christi merita, quia speciale Dei beneplacitum vt Christus peculiariter pro his applicaret sua merita, moraliter necessitabat Christum ad illam orationem. Existimare adhuc poterit quis illud diuinum beneplacitum, quod præcessit orationem, & meritum Christi processisse à voluntate efficaci Dei præfiniente illam orationem Christi per medium illud manifestationis diuini beneplaciti, & quia Deus per scientiam mediam videbat hos eligendos, si Christus specialiter oraret pro eis, & Deus præfiniuit peculiarem illam Christi orationem, ideo in propositum diuinæ voluntatis refertur hominum electio, & prædestinati dicuntur dari à Patre.

Quo pacto Pater dederit Christo prædestinatos, cum eorum prædestinatio fuerit ex meritis Christi.

14. Attamen iuxta hanc cogitationem, quod, Christum impellebat orare pro his non erat diuina præfinitio talis orationis: nam pro signo proximæ indifferentiæ in Christo ad orandum, & non orandum præscindebatur à tali præfinitione; sed diuinum beneplacitum necessitans moraliter Christum ad orandum pro his. Indeque monstratur necessariam non esse illam præfinitionem orationis: Christi ad diluendam præsentem difficultatem; quia Scripturæ verba, quæ nostram electionem referunt in Dei voluntatem ante Christi merita loquuntur de volitione Dei, quæ mouit Christum vt pro his electis oraret, sed hæc non erat efficax præfinitio orationis, vt liquet ex dictis: Igitur hæc præfinitio non erat necessaria. Maior constat ex illo Ioan. 6. *Descendi de cælo non vt faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me: Hæc est autem voluntas eius, qui misit me Patris, vt omne quod dedit mihi non perdam ex eo.* Hæc dirimentur ex infra dicendis.

Sect. II.

Applicuerit ne Christus specialiter sua merita pro Prædestinatis?

1. PRior opinio absolute negat Christum applicuisse peculiariter sua merita pro prædestinatis; quia Christus non fuit specialis causa meritoria, vt hi potius eligerentur, quam illi, quia quod potius isti, quam illi eligantur referendum est in solum consilium diuinæ voluntatis; quia non debuit diuina voluntas humanæ conformari, sed potius humana diuinæ. Præsertim quoties negotium adeo graue peragitur. Ita Soarius tom. 1. in 3. p. disp. 42. sectione 4. Quod etiam ex parte confirmat; quia saltem circa eos, qui præcesserunt Christi Domini Incarnationem, nequit intelligi illa electio facta à Christo: nam circa præterita, quæ iam cadunt sub hominis potestate nequit esse electio, & ideo Christus Dominus in quantum homo non potuit sibi diligere Matrem.

Sententia negans.

2. In hac posteriori parte asserente Christum non applicasse specialiter sua merita pro Patribus antiquis conueniunt plures cum Vasquez 1. p. disputatio. 94. capite 2. Videatur etiam P. Amicus hic disputatio. 26. sectione. 12. numero 314. Alij etiam statuunt non potuisse Christum in tempore petere æternam electionem, quæ extitit ab æterno quia nequit in tempore postulari vt Deus ab æterno aliquid velit: esset enim ridicula oratio. Potest tamen fundi oratio vt in tempore detur, quod ab æterno propter talem orationem decretum est. Ita Alarcon de Prædest. disputation. 3. cap. 5.

3. Paulo aliter discurrit P. Ruizius de Prædest. disputatio. 57. sectione 7. existimans respectu Patrum veteris testamenti non fuisse Christum de facto causam speciali aliquo actu vt prædestinarentur: potuisse tamen esse diuinitus. Si autem illi opponas saltem potuisse Christum peculiari affectu gratias agere pro vno homine prædestinato potius quam alio: Igitur illa peculiaris gratiarum actio ab æterno præuisa potuit esse ratio vt vnus homo potius, quam alter eligeretur ad gloriam. Respondet fuisse impossibile inuenire rationem propter quam Christus prudenter gratias ageret propter prædestinationem huius hominis peculiari affectu; non autem esset gratias æqualiter acturus pro prædestinatione alterius ad parem gloriam. Pro resolutione quæstionis sequentes statuo conclusiones.

4. Dico primo. Saltem pro prædestinatis noui testamenti specialiter applicuit Christus sua merita, & peculiari oratione obtinuit eorum electionem. Hoc assertum quod est contra Soarium supra, & alios plures probatur ex verbis Christi Ioan. 17. numero 5. *Non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi*: Non igitur ita specialiter rogauit pro aliis, ac pro electis. Respondet is Christum non petiuisse æternam electionem, sed solum vt illa voluntas æterna impleretur in tempore. Sed contra est primo; quia si ordine rationis ante petitionem Christi præcessisset decretum executiuum dandi hominibus illas gratias congruas, oratio superueniens non esset alicuius vtilitatis: non enim funditur oratio nisi ad mouendam voluntatem eius, ad quem dirigitur, vt statuat conferre, quod petimus. Sic etiam merita mouent Deum vt ab æterno habeat voluntatem dandi gloriam, licet ante præuisa merita habuerit aliam gratuitam voluntatem dandi gloriam propter merita, vt in tract. de prædest. Late diximus.

Prima assertio.

Probatur ex Ioan. 17.

5. Confirmatur, Christus Dominus non solum meruit nobis omnes gratias congruas, omnesque effectus prædestinationis, sed etiam æternam Dei electionem vt supra probatum manet, & concedunt aduersarij; Quod probat Soarius, quia promereri æternam electionem prædestinatorum redundat in maiorem gloriam Christi. Atqui etiam cedit in maiorem Christi gloriam, quod ipse speciali applicatione obtinuerit hominum electionem. Igitur non licet negare ipsum peculiariter applicuisse sua merita pro electis, vt in his electis singulariter resplendeat gloria Christi.

Confirmatio.

6. Quæ in contrarium opponuntur non vrgent. Nam primo dici potest Deum efficaciter præfinisse illam specialem orationem Christi pro his eligendis, & præfinisse talem orationem ex intentione efficaci eligendi illos propter merita Christi, & propter orationem illam. Nam quemadmodum intendit Deus gratuita voluntate dare gloriam Petro propter merita ipsius Petri, ita intendebat ante præuisa merita Christi eligere ad gloriam hos homines propter Christi merita, & specialem orationem. Hæc præfinitio terminabatur ad electionem horum hominum vt extituram mediante præcepto imponendo ipsi Christo de applicandis specialiter suis meritis pro his hominibus: Christus autem in signo proximæ indifferentiæ ad libere orandum specialiter pro his: cognoscebat præceptum sibi à Patre impositum, & præscindebatur ab efficaci præfinitione operis Christi. Nec mirum si cir-

ca hoc negotium fuerit Christo à Patre impositum præceptum: quando quidem ipse ait Ioan. 12. *Qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam, & quid loquar.*

7. Illa autem præfinitio probabiliter statuitur, vt humana Christi voluntas potius sit conformis voluntati efficaci Dei, quam diuina voluntas humana Christi: nam si Deus ex efficaci intentione eligendi hos homines ad gloriam præfiniuit merita Christi, prius, quam Christus oraret, aut mereretur, erat in Deo efficax voluntas eligendi hos homines propter merita Christi. Sic etiam cedit in gloriam Christi quod omnis benedictio spiritualis æterni Patris terminata formaliter ad nostram salutem fuerit propter Christi merita. Potestque cosiderari in Deo prima voluntas inefficax, vt Christus specialiter oraret pro his hominibus eligendis, & ex suppositione huius volitionis inefficacis potuit efficaciter præfinire illam orationem ex intentione electionis hominum propter talem orationem, & postea innotuit Christo illud primum beneplacitum inefficax à quo monebatur vt specialiter oraret pro his, & pro signo indifferentiæ ad orandum præscindebatur à præfinitione illa efficaci.

8. 2. Assertio. Secunda conclusio sit, Etiam pro Patribus veteris testamenti specialiter applicuit Christus sua merita vt eligerentur ad gloriam. Ratio est quoniam rem duratione præcessisse, dummodo pro signo indifferenti ad orandum præscindatur à tali præexistentia, non impedit orare ad rem obtinendam: nam de facto fideles orant petendo à Deo, vt velit conferre ipsis hoc aut illud beneficium. Immo & petunt vt voluerit in æternitate ipsis dare gloriam. Quod eisdem Augustini verbis expressit Sanct. Thom. prima parte quæstio. 19. S. Tho. artic. 8. *Nullus fit saluus (inquit) nisi quem Deus voluerit saluari, & ideo rogandus est vt velit quia si voluerit necesse est fieri.* Perpendenda sunt illa verba: *Rogandus est vt velit*, quæ nostram conclusionem proponunt. Neque preces diriguntur nisi ad inclinandam voluntatem eius, ad quem funduntur, vt loc cit. probaui.

9. Considerandus erit Christus pro signo proximæ indifferentiæ ad petendam rem multis retro diebus iam concessam perinde se habere, ac si non habuisset, neque haberet in instanti illo reali notitiam concessionis iam factæ, sed incœpisset notitia talis concessionis, & voluntatis dandi quod petitur ex suppositione talis voluntatis & concessionis in illo instanti. Ita ille, cui reuelatum est peccatum à se postea committendum, præscindit à tali reuelatione pro signo proximæ indifferentiæ ad committendum illud peccatum, perindeque se habet pro illo priori, ac si non facta fuisset illi reuelatio. Similiter etiam in instanti quo Christus orabat pro electione horum hominum noui testamenti, non erat Christus pro signo proximæ indifferentiæ ad illam orationem positiue cognoscens Deum ab æterno illos elegisse.

10. Hinc etiam est, vt qui sperat sortem fœlicem, aut præbendam, non desistat ab ordine, aut fundendis precibus, quandiu sors, aut suffragia non publicantur, quamuis sciat suffragatores dedisse suffragia; quia licet sciat aliquam partem vagè iam esse determinatam; tamen illa cognitio neutram partem determinare supponit, & putat ille homo prudenter rem sibi fœliciter contigisse ob orationes postea fundendas præuisas à Deo: At vero postquam cognoscit datam esse alteri præbendam, vel sibi, nequit petere vt detur, vel data fuerit alteri, aut sibi, quia illa notitia, quam de facto habet de obtentione præbendæ non pendet ab hac petitione: maneret namque obtentio præbendæ, quamuis hæc subsequens petitio deficeret; aliàs pro signo proximo ad petendum perinde se haberet, ac si talem scientiam non haberet in instanti illo reali, neque se ipsum experiretur præoccupatum scientia illa, & ob id minus idoneum ad petendum. 11.

Nihilominus quamuis postulamus à Deo vt ab æterno voluerit nobis conferre tale donum, non possumus ab homine exigere vt decreuerit quidquam in antecedenti duratione; quoniam homo ille à quo peteretur donum, quatenus existeret in duratione præterita, non exaudiret preces, quas tu modo fundis; nam ante existentiam obiecti non intuetur ipsum. Simili fere discursu probaui tract. de scientia Dei disp. 3. sect. 3. Christum orasse pro salute reproborum: nam pro illo signo præscinditur à tali scientia Christi de reprobatione illorum.

Dico tertio, Non fuit impossibile Christum 12. Assertio tertia. inuenire rationem propter quam specialiter gratias ageret pro prædestinatis antiquorum Patrum, licet ipsis non applicuisset specialiter sua merita. Hæc assertio est contra Patrem Ruiz supra, & contra Vasquez. Ratio est, quia sicut pro aliis specialiter applicuit sua merita, vt fatentur aduersarij, quia videbat Christus illam specialem applicationem magis Deo placere, ita & specialiter potuit gratias agere pro prædestinatis antiquorum Patrum, quia illa specialis gratiarum actio magis Deo placuisset. Neque obstat similiter acturum gratias pro alio, si alter prædestinaretur, & Deo magis placeret hæc altera gratiarum actio specialis: hoc enim eodem modo procedit in speciali meritorum applicatione pro electis noui testamenti. Illud etiam maius beneficium collatum intuitu meritorum Christi potuit Christum mouere vt vellet intensius gratias agere pro illo maiori beneficio; nam sufficiens motiuum referendi maiores grates est acceptio maioris beneficij. Neque apparet cur non potuerit Christus velle agere feruentius gratias pro eximiis beneficiis Deiparæ concessis, quam pro beneficiis alteri præstitis.

Dico quarto, Gratiarum actio exhibita à Christo Domino pro beneficio electionis hominum, 13. Assertio 4. non fuit causa moralis illius doni, seu impetratoria illius. Ratio est, quia gratiarum actio supponebat illud beneficium iam præstitum, ac proinde non potuit impetratorie mouere ad illud conferendum. Neque satisfiet si dicas decreuisse Deum, vt gloria obtineretur ab hominibus mediante illa gratiarum actione: nam etiam Deus decernit gratuito conferre homini gloriam propter merita eiusdem puri hominis, & nihilominus illa merita non promerentur talem electionem: Ergo neque gratiarum actio potest impetrare beneficium pro quo gratias agit.

Estque ratio peculiaris in gratiarum actione pro tali beneficio; nam hæc semper præsupponit beneficium, & ideo ipsa non est ratio à priori existentiæ beneficij: At vero merita puri hominis non præsupponunt pro omni signo electionem illam gratuitam ad gloriam obtinendam per merita: sed posita proxima indifferentia ad merendum præscinditur à tali electione, & merita sunt simpliciter ratio à priori talis electionis. Potest tamen gratiarum actio pro beneficio iam concesso verbi gratia, pro gratuita electione ad gloriam, causare executionem gloriæ, vti merita, quæ nequeunt promereri gratuitam electionem ad gloriam merentur ipsam gloriæ executionem. 14.

Contra

15. Obiectio contra primam assertionem. Matth. 20. Contra primam conclusionem opponitur illud Matth. 20. *Sedere autem ad dexteram meam, vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est à Patre meo*: Igitur supponitur regnum paratum à Patre independenter à Christi meritis, & peculiari applicatione ipsorum pro prædestinatis: nam si specialis applicatio Christi fuisset causa prædestinationis horum, posset dicere Christus, *data est mihi potestas dandi vobis electionem ad regnum*, sicut Matth. 28. dixit: *Data est mihi omnis potestas in cælo, & in terra.* Neque sufficit si respondeas potius contrarium ex hoc loco colligi, eo quod Christus dicat esse suum dare sedes in regno cælorum iuxta leges sancitas. Non, inquam, valebit hæc euasio: non enim ait Christus id esse suum antequam Pater parauerit dare nobis gloriam propter Christum. Sic etiam gratis eliguntur prædestinati ad gloriam, non vero ad gloriam dandam gratis, sed propter merita, & hominis adiuti diuino auxilio gratuito est obtinere gloriam suis meritis non vero primam gratuitam electionem ad gloriam.

16. Præciditur. Quomodo accipiendum sit illud: *non est meum dare vobis, &c.* Respondetur illis verbis: *non est meum dare vobis,* non significari non esse suum, sed Patris dare illis, nec denotari se dare non posse, Patrem verò posse, sed significatur se dare non posse aliis, quam merentibus, & dignis, quoniam independenter à peculiari Christi applicatione statuit Deus non dare illas sedes nisi propter merita. Quare Christi non erat vt alio modo consequerentur regnum cælorum, quam modo præfinito à Patre, licet illum præfinierit dependenter à peculiari Christi applicatione, & post illam præuisam. Vnde Christus inquit, non est meum dare vobis, quia cognati estis, vel quia petitis, seu vobis ambitiosis, sicuti estis modo, sed humilibus, vt eritis postea. Et quidem Christi esse disponere regnum testatus est ipse

Luc. 15. Luc. 15. dicens: *Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum, vt edatis, & bibatis super mensam meam in regno meo.* Loquebaturque de se ipso secundum humanitatem vt colligitur ex illis verbis: *Sicut disposuit mihi Pater meus regnum.* Idem

Ioann. 13. confirmat illud Ioann. 13. *Sciens quoniam omnia dedit ei Pater in manus*; nam agit de his, quæ ad salutem hominum pertinebant, vt docent Chrysostom. &

Matth. 11 Theophylactus. Et quod dicitur Matth. 11. *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo*, exponunt Hieronymus, & Beda specialiter de hominibus, qui ad Patrem veniunt. Ista adhuc confirmationem suscipient ex mox dicendis.

17. Quo sensu prædestinati dicantur specialiter dati Christo à Patre. Ex his colligitur quo sensu prædestinati dicantur peculiariter dati Christo à Patre; quia nimirum à Deo fuit Christo inspiratum vt potius oraret pro Petro, quam pro alio. Hoc negat P. Montoya tractat. de prædest. disputat. 57. sect. 8. num. 11. Attamen non nimis consequenter, quoniam sect. 7. num 9. ex eo probat Christum meruisse electionem huius determinati hominis, quia Ioann. 17. dicitur *Pater sancte serua eos in nomine tuo, quos dedisti mihi*, & exinde recte subsumit potius pro his, quam pro aliis Christum orasse: Igitur cum præsupponantur prædestinati dati Christo à Patre, (vt toties ex Scriptura inculcat Augustinus,) negari nequit præcessisse diuinum beneplacitum vt Christus oraret pro hoc prædestinato potius, quam pro alio. Quis namque existimet Christum specialiter orasse potius pro his, quam pro aliis nisi ex peculiari Dei inspiratione, qui peculiariter Christo dedit prædestinatos iuxta illud Isaiæ: *Ecce ego, & pueri, quos dedisti mihi*, quod in persona Christi

ad Hebr. 2. dictum est vt exponit Paulus ad Hebr. 2. & Ioan. 6. dicitur: *Hæc est voluntas Patris mei, vt omne quod dedit mihi Pater non perdam ex eo, sed resuscitem illud in nouissimo die.* Et 17. *Manifestaui nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi de mundo, tui erant, & mihi eos dedisti*, & infra: *Non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi, quia tui sunt*, & iterum: *Quos dedisti mihi ego custodiui, & nemo ex eis periit nisi filius perditionis.* Quæ testimonia ostendunt Dei voluntatem specialem præcessisse erga electos, & speciali voluntate Dei traditos esse Christo. Hæc specialis voluntas debuit manifestari Christo ne oraret specialiter pro aliis, & discreparet à diuino beneplacito. Neque illa concordia orationis Christi cum speciali Dei beneplacito erga electos casu accidit, sed Christus voluit diuino beneplacito esse conformis. Ioann. 6.

18. Et licet nonnulla loca explicentur aliter de electione ad Apostolatum, nihilominus etiam cum Ioann. 17. dicitur neminem eorum, quos Pater dedit præter filium perditionis, scilicet Iudam, & electionem ad Apostolatum, & ad Regnum saltem sub diuersis sensibus textus comprehendit, & affirmat neminem ex electis ad Apostolatum, vel ad regnum perire præter vnum ex electis ad Apostolatum, de qua electione dixerat Ioann. 6. *Nonne ego vos duodecim elegi, & ex vobis vnus Diabolus est.* Vtramque electionem comprehendi colligitur ex Adriano in Epistola ad Episcopos Galleciæ, & Hispaniarum, vbi explicans illud Ioann. 17. & loquens de hominibus contradicentibus filiationi naturali Christi, qua homo erat, inquit. *Non sunt isti ex illis hominibus, quos Pater dederat, immo quos ille cum Patre ante mundi constitutionem elegerat.* Adrian.

Sect. III.

Fuerit ne Christus causa vt vnus eligatur præ alio?

1. His præmissis, inquirimus vtrum Christus Dominus dici possit causa cur hi homines determinati præ aliis eligantur? & vtrum vt Christus fuerit causa electionis vnius præ alio necessaria fuerit specialis applicatio meritorum Christi potius pro hoc homine, quam pro illo? & num promeruerit Christus electionem hominum, prout formaliter electio est.

2. An vt Christus mereatur electionem vnius præ alio, necessaria sit specialis applicatio meritorum ex parte Christi. P. Montoya tract. 1. de prædest. disp. 57. sect. 7. Alarcon ibi disp. 3. cap. 5. docent non fuisse necessariam specialem applicationem meritorum Christi pro electis vt Christus mereretur electionem vnius præ alio; quoniam sufficeret si æternus Pater intuitu meritorum Christi daret huic homini beneficium electionis, quod alteri non confert. Neque ob id colligas Christum esse etiam causam reprobationis, vt patet in Deo, qui licet hos eligat ad gloriam, non tamen est causa cur alij perdurent in sua miseria. Id confirmat Ruizius exemplo Regis tribuentis argenti pondus sufficiens ad mille captiuos redimendos, qui licet non designet personas, sed id committat arbitrio Redemptoris, adhuc fuisset causa cur hi potius, quam illi redimerentur.

3. Exemplum istud videtur firmare contrarium: etenim licet re ipsa Rex redemerit hos potius, quam illos, nam pro aliis non fuit oblatum pretium: nihilominus non fuit causa cur hi potius, quam illi, eligerentur; quia non dedit pretium potius ad

 redemptio

redemptionem horum, quam illorum, neque explicite, aut implicite significauit sibi magis placere, vt potius eligerentur, quam illi. Vt ista assensum concilient, aduertimus nos fateri Regem in illo casu fuisse causam saltem remotam vt hic determinate eligeretur, quia absque pretio neque hic, neque alter redimeretur, aut eligeretur, & pretium licet sit causa indifferens vt redimatur hic, vel ille, erat omnino necessarium, vt redimeretur hic. Quamobrem, qui redimitur, debet agere gratias potius, quam alter non redemptus, quia redemit hunc, non illum; non autem, quia fuerit causa cur potius eligeretur, aut redimeretur hic, quam ille: hoc enim non solum sonat apposuisse, causam indifferentem vt eligeretur hic, vel ille, sed etiam determinatam, vt potius eligatur hic, quam ille. Quemadmodum licet hic ignis A. dum producit ignem B. & non C. causat potius ignem B. quam C. non tamen dicitur causa, cur producatur potius ignis B. quam C. quia ignis A. de se est indifferens vt producat hunc numero ignem, vel illum, & solum Deus determinat vt ab igne A. producatur potius ignis B. quam C. & verba illa, *esse causam cur potius producatur hoc indiuiduum, quam illud*, non solum significant causari de facto potius hunc effectum quam illum, hoc indiuiduum, quam illud, eo quod aliud non causatur, sed causam esse de se determinatam ad productionem huius potius quam alterius.

3. *Prima conclusio.* Dico primo, quamuis Christus non applicuisset specialiter sua merita determinate pro Petro, & Paulo, si tamen ipsi Christo innotuisset Deum specialiter sibi complacuisse in electione aliquorum determinatè, quamuis pro illo signo non sciret positiue Christus, qui nam in particulari essent, in quorum electione Deus specialiter complacuisset, adhuc si Christus specialiter applicaret sua merita pro efficaci electione illorum, in quorum electione Deus sibi specialiter complacebat, diceretur causa electionis huius præ alio in sensu mox explicando. Idem puto dicendum si Christus, quamuis non applicasset alio modo sua merita specialiter pro hoc homine, esset specialiter affectus erga electionem huius hominis, & Deus intuitu specialis illius affectionis Christi eligeret illum hominem.

4. Ratio est, quia tunc Christus non solum esset causa indifferens vt eligeretur hic, vel ille, quatenus eius merita erant sufficiens pretium vt eligeretur hic vel ille, sed etiam erat causa determinans potius electionem huius, quam alterius. Etenim in primo casu determinate applicabat sua merita pro his in quorum electione Deus determinate complacebat, ac proinde non pro aliis, sed duntaxat pro illis quos Deus sciebat sibi specialiter complacere. In secundo etiam casu Deus mouebatur ab illa speciali affectione Christi erga hos, quæ affectio erat causa electionis, non quidem communis respectu omnium, sed specialis respectu horum. Eaqueproptter, licet Deus non moueretur ab speciali petitione Christi, aut ab alia applicatione meritorum Christi, sufficeret moueri ab speciali affectione Christi erga hos vt Christus esset causa cur potius eligerentur isti quam illi. Poteratque in Christo esse honestissima illa specialis affectio erga electionem horum, quia videbat specialiter Deum complacuisse in illorum electione.

5. *Secunda conclusio.* Dico secundo Christus meruit electionem vnius præ alio, quatenus electio importat rationem beneficij, & quatenus Christus etiam voluit, vt si solum illud beneficium gratuitæ electionis conferendum sit aliquibus in tanto numero, potius concedatur istis, quam illis: nam hic affectus non tendit directe, vt excludantur alij à tanto beneficio, sed potius ne isti excludantur permittit exclusionem aliorum. Quamuis posset etiam Christus dici causa per accidens illius exclusionis à tanto beneficio, & negatiuæ reprobationis per recessum specialis orationis, & amoris Christi erga illos, qui non ita eliguntur, & negatiue reprobantur. Hoc pacto etiam dicitur Christus meruisse electionem formalem, quatenus electio denotat hanc separationem ab opposito, quia, scilicet suis meritis obtinuit, vt si beneficium gratuitæ electionis sit conferendum solummodo aliquibus in tanto numero, potius concedatur istis, quam illis: nam ita mereri electionem non est mereri vt excludantur alij, sed supponere excludendos hos, vel illos, & mereri ne excludantur hi, & ob hanc causam permittere vt excludantur alij.

Adiungit insuper Alarcon disput. 3. cap. 5. non fore improbabilitatis arguendum, qui assereret Christum Dominum petiisse contra reprobos, vt ipsos ornatos sufficienti auxilio priuaret auxilio congruo in pœnam peccati, vt Deus sumeret de peccatis vindictam. Pro hoc asserto citat P. Etize disputat. 3. cap. 6. & alios absque iure patronos aduocat. Hæc tamen sententia ferenda non est; quoniam fieret ex ipsa Christum Dominum postulasse, vt Deus eligeret de industria auxilia incongrua, quæ non darentur si viderentur congrua, quod nefas est dicere propter fundamenta à nobis adducta tract. de Gratia disp. 3. sect. 1. Quod etiam constabit ex dicendis infra. Denique hoc placitum reiicitur ex mox dicendis. 6. *An Christus Patrem rogare potuerit, vt peccatorem priuaret auxilio congruo, in pœnam peccati.*

Maior erit difficultas, num Christus Dominus petierit denegationem specialis prouidentiæ seligentis de industria vocationes congruas. Deus namque singulari consilio denegauit plurimis hanc specialem prouidentiam, quam concedit aliis, & ideo non apparet cur Christus Dominus hoc non petierit. Nihilominus tenendum est Christum Dominum non applicuisse sua merita in hac vita passibili, vt illis hominibus denegaretur specialis prouidentia, & negatiue reprobarentur, resplenderetque in hoc diuina iustitia punitiua. Ratio est, quia non expedit muneri mediatoris, & vniuersalis aduocati impetrare vt alicui negetur specialis prouidentia, seu gratuita electio ad gloriam. Opponiturque muneri Redemptoris pretium offerre vt apponatur impedimentum libertatis. 7. *An saltem petierit denegationem specialis prouidentiæ seligentis de industria vocationes congruas.*

Confirmatur, licet Ecclesia petat vindictam à Deo sumi pro Martyribus de tyrannis; non tamen petit vt tyranno detur auxilium inefficax ad conuersionem, nec vt ipsi denegetur in hac vita prouidentia seligens vocationem congruam, sed mallet potius tyranni conuersionem: igitur neque Christus Dominus mediator Dei, & hominum, qui iudiciariam potestatem non exercuit, quandiu in hac vita mortali vixit, credendus est zelo iustitiæ punitiuæ petiisse in hac vita passibili, ne darentur illis hominibus auxilia efficacia, seu vt denegaretur illis prouidentia eligens singulari consilio gratias congruas. Ob id Paulus ad Hebr. 12. constituit Christum mediatorem ratione aspersionis sanguinis melius loquentis, quam Abel; quia non vindictam, sed veniam postulabat. 8.

Confirmatur secundo; quoniam Christus orauit pro reprobis vt Deus daret illis auxilia congrua; non ergo petiit vt darentur illis auxilia incongrua, nec vt negaretur ipsis specialis prouidentia seligens vocationes congruas. Ita quando Christus 9.

Dominus

Dominus petiuit, *dimitte illis, &c.* non petebat simul ne dimitteretur illis. Christum orasse pro reprobis docent Cyprianus serm. de passione. August. tract. 31. in Ioann. & in Psalm. 108. certumque est orasse pro Iuda, & non petebat simul, vt ipsis darentur auxilia inefficacia, vel vt denegaretur specialis prouidentia: hoc enim potius esset petere contra illos, quam pro illis. Neque postulabat præcise auxilia sufficientia, sed efficacia: petebat enim actualem conuersionem peccatorum, & hoc postulabat quando aiebat, *dimitte illis*.

10. Poterat quidem Christus gaudere tunc de æterna damnatione horum hominum, quatenus illa punitio erat adimpletio diuinæ voluntatis irreuocabilis, & efficacis, quam per reuelationem præcognouit. Tamen petere ne darentur auxilia hominibus, quibus conuerterentur est contra munus aduocati in suos clientes.



CONTR. XV.

De filiatione, & seruitute Christi, & de ipsius prædestinatione.



DE Christi subiectione plura dixi disserens de præcepto imposito Christo de morte sustinenda pro salute hominum, ideo tota materia huius controuersiæ erit de Filiatione, Seruitute, & Prædestinatione Christi. Et quia S. Thom. quæst. 23. probat Christum non esse filium adoptiuum, vt sunt alij insti, quia est Filius naturalis, ideo prius monstrandum est Christum qua homo est re ipsa esse Filium Dei naturalem.



DISPVT. LXXXV.

An, & quomodo ratione sanctitatis increatæ constituatur Christus vt homo Filius Dei naturalis.



LICET communissima Theologorum sententia statuat Christum etiam vt hominem esse Filium Dei naturalem, tamen ingens difficultas rationis dubitandi nonnullos impulit vt negarent Christum, qua homo est dici naturalem Dei Filium, ideo prius ostendemus nulla via negari posse Christum vt hominem esse Filium non solum proprium, sed etiam naturalem.

SECT. I.

Statuitur vt certum Christum vt hominem esse Filium Dei naturalem.

1. PHilippus Faber in 3. distinct. 10. quæst. vnica disputat. 23. asseruit esse falsam hanc propositionem absolute prolatam. *Christus in quantum homo est Filius Dei naturalis.* Sed plures cum P. Vasquez hic disp. 99. cap. 14. aliisque post ipsum docent hanc propositionem: *Christus in quantum homo non est Filius Dei naturalis*, fuisse damnatam à Concilio Francofordiensi.

Igitur Christum vt hominem esse filium Dei naturalem probatur primo ex Paulo ad Hebr. 1. *Locutus est nobis in Filio, quem constituit hæredem vniuersorum*: agit namque de Christo vt homine vt optime colligit noster Cornelius ex illo verbo *constituit*: nam vt Deus non constituitur hæres, sed natura sua est Dominus simul cum Patre. Consentiunt Anselmus in illum locum dicens: *Quem Pater secundum humanitatem constituit immutabilem hæredem vniuersorum*, Chrysostomus tom. 4. homil. 1. in prædictum caput, inquiens: *Hæreditatis autem vtitur nomine, vt duo quædam per hoc ostendat, & quod proprius sit filius, & quod dominationis illi nulla contingat amissio.* Hac de causa sæpe aiebant Patres Christum vt Deum esse vnigenitum Dei, vt hominem vero esse *primogenitum in multis fratribus*, iuxta Paulum ad Rom. 8. vel *primogenitum omnis creaturæ*, iuxta ipsum ad Colossenses 1. & ita exponitur Paulus à Concilio Sardicensi in Epist. ad omnes fideles. 2. Prima probatio ex Paulo ad Hebr. 1. Anselm. Chrysost.

Secundò probatur ex Concilio Francoford. vbi non solum dicitur contra Elipandum Archiepiscopum Toletanum, qui postea resipuit, Christum etiam secundum carnem non esse filium adoptiuum, sed insuper asseritur ipsum vt hominem esse filium Dei naturalem. Nam Adrianus inquit: *Nomen paternum manifestauit tunc hominibus, cum se Patris filium verum, & non putatiuum, proprium innotuit, & non adoptiuum.* Et ne putares locutum fuisse de Christo vt Deo, dixit: *Quod si secundum eorum callidam tergiuersationem cuncta, quæ prætulimus ad diuinitatem tantummodo Filij Dei referenda opinantur, dicant vbi vnquam communi affectu, &c. Cur non dixit noster, quia aliter noster, & aliter suus. Hinc Paulus vas electionis ait: proprio Filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum: scimus enim quia non est traditus secundum Diuinitatem, sed secundum id quod homo verus erat.* Vbi aliis etiam testimoniis Scripturæ probat Christum secundum humanitatem dictum filium Dei naturalem, vt ex illo Ioann. 20. *Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum*: nam Christus, vt homo loquitur, vt indicat verbum *ascendo*, & singulariter dicit meum, quia singulari modo, etiam vt homo, est filius Dei. 3. Secunda ex Conc. Francoford.

4. Respondet nihilominus Lugo disput. 31. sect. 2. verisimile esse neque Adrianum, neque Patres Concilij egisse in sensu reduplicatiuo de Christo vt homine, vti agunt Theologi, sed solum asseruisse illum hominem esse filium Dei naturalem per communicationem idiomatum, quia illa particula *in quantum homo*, seu secundùm humanitatem non designat formaliter naturam humanam, sed suppositum Verbi sub humanitate subsistens. Idem docet Soarius disput. 49. sect. 1. & alij, & in hoc sensu S. Thom. quæst. 16. art. 11. ait vere dici, *Christus secundum quod homo, est Deus.*

5. Monetur de Lugo, quia Concilium in sua Epist. ad Episcopos Hispaniæ eodem modo pronunciat Christum esse filium Dei, ac esse Deum; immo quia est Deus dicit esse Filium Dei adducendo locum Pauli ad Rom. 9. *Ex quibus Christus secundum carnem qui est super omnia Deus benedictus in sæcula.* Et mox argumentatur Concil. *Si verus Deus etiam est verus Filius, nequaquam adoptiuus.* Idem satis clare

clare explicat colum. 6. vbi adductis Patrum testimoniis concludit Concilium: *Hæc testimonia ideo posuimus vt cognoscatis Deum, & Dominum nostrum Iesum Christum in vtraque natura esse vnigenitum, & primogenitum non adoptiuum, sed magnum Deum.* Vbi notanda sunt posteriora illa verba, *sed magnum Deum.*

6. Non diffiteor hunc sensum etiam maxime fuisse intentum à Concilio, nempe illud suppositum in natura humana subsistens esse filium Dei naturalem, & non esse aliud suppositum illius naturæ humanæ nec desiuisse esse filium Dei naturalem propter vnionem cum humanitate, & hunc hominem esse proprie filium Dei naturalem. Cæterum non leuibus probabo argumentis multa alia adduxisse Concilium, quibus ostenditur etiam reduplicatiuè, & non solum per communicationem idiomatum Christum vt hominem esse filium Dei naturalem.

7. Roboratur eadem probatio. Nam primo arguit Adrianus, quia dicitur: *Pro nobis omnibus tradidit illum*, & format hoc argumentum. *Scimus enim quia non est traditus secundum Diuinitatem, sed secundum id, quod homo erat; illum nimirum, qui traditus est, id est hominem ipsum Apostolus proprium Dei filium protestatur:* igitur non solum agebatur de ipso quatenus per communicationem idiomatum dicitur Filius Dei naturalis: nam etiam de ipso Deo per communicationem idiomatum rectè dicitur traditum fuisse pro nobis: Ergo dum asserit esse filium Dei naturalem quatenus est traditus pro nobis, qui non est traditus secundum Diuinitatem sensus est Christum reduplicatiue vt hominem esse filium Dei naturalem.

8. Secundò quia arguit Adrianus ex illa voce de cœlo lapsa. Matth. 13. & 17. *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui.* Quæ verba dicta in transfiguratione intelligit Petrus Epist. 2. cap. 1.

2. Petr. 1. de Christo vt homine: *Accipiens enim à Patre honorem, & gloriam voce delapsa ad eum huiuscemodi à magnifica gloria: Hic est Filius meus, &c.* Nam Christus secundum humanitatem potius accepit gloriam, & honorem voce delapsa, & non solùm per communicationem idiomatum à gloria diuinitatis vt explicat Pontifex his verbis: *Animaduertite, quia nihil vobis restat vt secundum diuinitatem tantummodo credatis dixisse Patrem: Hic est filius meus dilectus, sed potius secundum humanitatem.*

8. Tertiò, quia liber sacrosyllabus column. 3. editus, & approbatus ab ipso Concilio negat Christum reduplicatione diuinæ naturæ esse filium Dauid, & nihilominus affirmat sub illa ratione, qua est filius Dauid esse filium Dei naturalem. Verba ipsius sunt: *Secundum carnem videlicet Dauid filius dictus est, non secundum diuinitatem: habes ergo quo modo, de quo supra dixerat, quod enim nascetur ex te Sanctum vocabitur filius Dei, non adoptiuus, sed verus non alienus, sed proprius. De eo subiecit, dabit ei Dominus sedem Dauid Patris eius.* Non ergo tantummodo agebatur de hoc homine filio Dei per comunicationem idiomatum: nam sic etiam dicitur Deus filius Dauid, & filius Mariæ: igitur non eodem modo Christus vt homo dicitur magnus Deus, ac dicitur filius Dauid: nam vt filius Dauid dicitur filius Dei naturalis, & vt sic non dicitur Deus: Ergo aliter egit Concilium de Christo vt homine, quatenus est filius Dei naturalis, & quatenus per communicationem idiomatum dicitur Deus. Quo fit vt fundamenta aduersariorum leuia sint; quia Concilium vtrumque sensum videtur comprehendisse.

Quartò, ea ratione constituitur à Concilio Christus vt homo filius Dei naturalis, qua excluditur ab ipso Christo iuxta idem Concilium seruitus, & filiatio adoptiua; sed Concilium contendit Christum etiam reduplicatiuè vt hominem non posse dici proprie seruum, vel filium adoptiuum vt postea monstrabo: igitur affirmat Christum vt hominem reduplicatiue esse Filium Dei naturalem. Hoc infra persequemur, postquam declarauerimus modum quo Christus vt homo est filius Dei naturalis. 9.

Testimonia etiam, quæ ex sacra pagina adduximus efficacitatem habere ad id probandum sumuntur ex eodem Concilio: nam vtitur verbis Pauli ad Rom. 8. vers. 32. *Qui proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*, neque enim ipsum tradidit vt Verbum, sed vt hominem, & vt sic dicitur ille non pepercisse: *Hinc Paulus*, (inquit in prædicto Concilio Adrianus,) *electionis vas ait: proprio filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum: Scimus quia non est traditus secundum diuinitatem, sed secundum id, quod homo verus erat.* Adiunxi supra aliis testimoniis illud Pauli ad Rom. 8. vbi Christus dicitur Primogenitus in multis fratribus, quoniam Christus, quatenus Deus est appellatur vnigenitus, & vt homo dicitur primogenitus, cui argumentationi consonat Francofordiense Concilium in Epistola ad Hispanos: nam colum. 3. asserit *Christum ex vtraque natura & vnigenitum esse, & primogenitum*, & colum. 6. inquit: *Hæc testimonia ideo posuimus, vt cognoscatis, Deum, & Dominum nostrum Iesum Christum in vtraque natura esse & vnigenitum, & primogenitum:* quia scilicet in vna natura dicitur vnigenitus & in alia primogenitus, & filius Dei naturalis, vt explicant verba, quæ tandem adiungit in colum. vltima: *Verum*, (inquit,) *Deum, verumque Dei Filium confiteamur in vtraque natura diuina scilicet, & humana, &c. quis neget meliorem esse proprietatem in filio quam adoptionem.* 10. ad Rom. 8

Ex his non obscure intelligitur non solum per communicationem idiomatum, sed reduplicatiue, qua homo est Christum esse filium Dei naturalem; quia iuxta Concilium Christus secundum humanitatem accepit à Deo sedem Dauid, & secundum quod accepit sedem Dauid est filius Dei naturalis. Quod perspicue distinguit Adrianus in Epistol. in colum. penultima inquiens: *Super quem putastis Spiritum sanctum descendisse? super Deum, an super hominem? An propter vnam personam Christi super Dei, hominisque filium? Spiritus namque sanctus cum sit inseparabiliter amborum, Patris videlicet, & Filij, & ex Patre Filioque essentialiter procedat, quo pacto credi potest super Deum descendisse, à quo nunquam recedit.* Vbi non negat Adrianus Spiritum sanctum descendisse super Deum specificatiue, quia Christus est proprie Deus, sed diffitetur descendisse supra Deum, qua Deus est, & affirmat descendisse in Christum vt hominem, qui vt sic est filius Dei naturalis. 11.

Dixi suprà eo sensu, quo Adrianus, & Concilium negarunt Christo seruitutem, concessisse illi filiationem Dei naturalem: At negarunt Christo vt homini seruitutem, ergo ipsi vt homini concedunt filiationem Dei naturalem. Vnde Adrianus in sua Epistola dixit: *Pater diligit Filium, sed quomodo Pater, non quomodo Dominus seruum*; quæ argumentatio supponit Christum vt hominem esse filium Dei proprium, quia statuit Christum vt hominem non posse diligi vt seruum, quoniam diligitur vt filius, & statuit Christum diligi vt hominem 12.

hominem amore aliquo serui, vel filij, & non diligi amore serui, quia diligitur vt filius. Confirmatur. Nam, (vt ostendam infra,) eo quod Christus sit dignus adoratione latriæ perfectæ, ostenditur ipsum non esse seruum, sed filium; sed Christus etiam vt homo adoratur latriâ perfectâ, ergo etiam vt homo est proprius filius Dei.

Sect. II.

Christus qua homo non solum est Filius Dei proprius, non adoptiuus, sed etiam naturalis.

1. Sententia negans. *Bernal.* HVic asserto contradicit P. Bernal disputat. 66. sect. 1. §. 4. existimans non esse prorsus idem esse filium proprium alicuius, & esse filium eius naturalem. Proprius namque dicitur, qui extraneus non est; naturalis vero ille solum qui procedit viuens à viuente coniunctò in similitudinem naturæ. Quamobrem si homo aliquis retinens propriam subsistentiam, secundum istam vniretur ad diuinam absolutam, tunc sanè, quantumuis non intelligeretur effici filius naturalis Dei, intelligeretur effici ex extraneo coniunctus, ex alieno proprius. Nullaque fidei regula docet Christum vt hominem esse filium Dei naturalem. Dicitur in Scriptura proprius filius Dei vt Rom. 8. vers. 32. *Proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*, quæ verba de Christo vt homine intelligit supra Adrianus, quin inde colligat Christum vt hominem esse filium Dei naturalem.

2. Confirmat intentum ex fine Adriani, & Concilij Francofordiensis, qui fuit decernere contra Felicem, & Elipandum Christum vt hominem reduplicatiue non esse filium Dei adoptiuum: At necesse non erat ad consequutionem huius finis definire Christum etiam vt hominem esse filium Dei naturalem, sufficiebat namque statuere non esse filium Dei alienum, seu extraneum, & oportebat omittere quæstionem aliam valde difficilem. Putatque nullum fore absurdum si dicatur vocem *Filius* impropriè sumi à sacris literis, Conciliis, & aliis fidei regulis dum Christum vt hominem reduplicatiue sumptum appellant proprium filium Dei.

3. Sibi obiicit verba Concilij in sacrosyllabo colum. 4. vbi disserens de Christo vt homine inquit: *Habes quomodo de quo supra dixerat. Quod enim ex te nascetur Sanctum, vocabitur filius Dei, non adoptiuus, sed verus; non alienus sed proprius.* Et in Epistol. colum. postrema: *Verum Deum, verumque Dei filium confiteamur in vtraque natura, diuina scilicet, & humana.* Respondet cogi aduersarios asserere *filium Dei verum* in his Concilij verbis non sumi propriè, & strictè pro filio naturali. Quare fatetur non sumi propriè, & strictè pro filio naturali, sed impropriè pro filio non falsè, & adumbrate, sed vere & physice coniunctò, ac proinde non extraneo, sed coniunctissimo, vereque, & propriè proprio; quia Concilium nomine veri filij, non aliud intelligit, quam vere Deo coniunctum, & proinde verè, & strictè Dei proprium. Hinc est, inquit, vt in Concilio nusquam vsurpetur nomen filij naturalis; si autem definire voluisset Christum vt hominem esse filium Dei naturalem, sub expressis verbis id fieri oportebat, & ideo non silentio occultaretur nomen illud, quo clare deregeretur illa veritas.

4. Præterea sibi opponit inauditum esse filium proprium, qui naturalis non sit, neque posse induci de nouo tertium, seu medium, qui nec sit adoptiuus, nec naturalis. Respondet à se non induci nouam filiationem, sed illam quæ communi sensu probatur, & ab Adriano traditur, explicari. Et Hugo Victorinus tom. 3. in Apologia de Verbo Incarnato cap. seu quæst. 2. illam filiationem agnoscit his verbis: *Filius tribus modis dicitur; adoptione, vt nos per fidem*, nempe viuam; *susceptione, vt mediator scilicet homo assumptus: natura vt Verbum, quod eadem substantia est cum Patre, non persona; & eadem persona cum mediatore, non substantia.* Victorin.

5. Impugnatur hæc sententia, & opposita stabilitur. Hæc sententia mihi est perdifficilis, quia licet rectè ostendat filium tribus modis dici, adoptione, susceptione, & natura, tamen omnis filius qui non est adoptione debet esse filius naturalis, & ideo Christus quatenus homo, non per naturam ipsam hominis, sed ratione susceptionis dicitur filius Dei naturalis. Christum vt hominem esse filium Dei naturalem colligitur ex locis Scripturæ adductis à Synodo Francofordiensi. Ac primo illud Rom. 8. vers. 32. *Qui proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum* loquitur, vt vidimus, iuxta Concilium de Christo vt homine, & nihilominus nomine proprij filij intelligit filium naturalem; nam alioqui ex aliis testimoniis in quibus Verbum dicitur filius Dei proprius non liceret colligere esse filium Dei naturalem. Vnde Hilarius illa verba Pauli ita commentatur, vt verbum illud *suo* opponat alienis, & *proprio* opponat non naturalibus, & addit: *Vt scientia nostra, qua ita credimus intelligentiam filij naturalis euellat.* Et lib. 3. de Trinit. ideo ait Christum esse filium Dei naturalem, quia est filius origine: *Multi, (inquit,) nos filij, sed non talis hic filius; hic enim vere, & proprius est filius origine, non adoptione.* Idemque est esse filium origine, & per generationem naturalem. Neque induci potest filiatio quæ non sit adoptiua, vel ratione originis, seu, quod idem est, naturalis vel per naturam. Vnde Hieronymus in caput primum ad Ephes. inquit: *Ille quidem natura filius; nos vero adoptione*, non agnoscens aliud genus filiationis nisi per naturam, vel adoptionem. Quod apertius exposuit Ambrosius lib. 1. de Fide cap 9. dicens: *Filius aut per adoptionem, aut per naturam, per adoptionem nos filij dicimur, ille per veritatem naturæ est.* Eadem est doctrina Augustini tract. 82. in Ioann. *Nos*, inquit, *filij gratia non natura, vnigenitus autem natura non gratia*, & addit. *An hoc etiam in ipso filio ad hominem referendum est?* ita sane. Primò. Hilar. Hieron. Ambros. August.

6. Secundò. Quod confirmat Synodus Francofordiensis in sua Epistol. colum. 2. dum damnat Elipandum asserentem Christum secundum humanitatem non esse filium Dei *genere sed adoptione, non natura sed gratia*, quia supponit contra Elipandum Christum esse filium Dei genere, siue origine, & per naturam, quæ voces satis significant filiationem naturalem, quin opus esset alias voces quærere ad significandam quidditatem illius filiationis.

Secundo principaliter reiicitur ille discursus; quia supponit num. 41. vocem *Filius* impropriè sumi dum à sacra pagina, & Conciliis Christus vt homo dicitur proprius Dei filius, & postea numer. 47. asserit dum Scriptura, & Concilia aiunt Christum vt hominem esse verum Dei filium, nomine veri non aliud intellexisse, quam vere Deo coniunctum,

Nomen Filius propriè accipitur, dum Christus vt homo appellatur à PP. filius Dei. coniunctum, ac proinde verè, & strictè Dei proprium. Hæc autem admittenda non sunt, quia inde fieret propriè, & verissime dici Christum vt hominem non esse filium Dei proprium; si enim quando dicitur filius Dei proprius; nomen filius vsurpatur impropriè: Ergo cum proprietate dicitur Christum non esse filium Dei propriè: quæ propositio videtur pugnare cum aliis in quibus Scriptura, & Concilia Christum appellant filium Dei proprium. Vnde sensus illorum verborum Rom. 8. *Qui proprio filio suo non pepercit*, non esset statuere Christum esse propriè filium.

8. Confirmatur ex locutione Concilij in lib. sacrosyllabo colum. 7. docentis filium *adoptiuum dici filium abusiuè, & essentialiter*: Ergo filius qui non est adoptiuus, sed proprius non dicitur filius abusiue, seu, quod idem est, impropriè & consequenter qui impropriè dicitur filius est adoptiuus, ergo Christus vt homo nequit dici impropriè filius. Indicatque rursus Concilium filium, qui adoptiuus non est, essentialiter esse filium, id est per substantiam suam, & vi generationis, seu originis, non autem per affectionem.

9. Essetque prædictum admittere impropriè vsurpari nomen filij, quando Christus in sacris literis, & Conciliis appellatur verus & proprius: nam nomine veri filij excludit Concilium omnem filium, qui talis est impropriè, & hoc significant illa verba: *Non adoptiuus, sed verus; non alienus, sed proprius*, vt habentur in dicto sacrosyllabo col. 4 & colum. 6. dicitur: *Petrus confessus est Christum verum filium Dei*, & in Epist. col. postrema: *Verum Deum, verumque Dei filium confiteamur in vtraque natura, diuina scilicet, & humana.*

10. Hilar. Hilarius lib. 3. de Trinitate ante medium explicans illa verba Ioann. 17. *Pater clarifica filium tuum* affirmat origine, & natiuitate Christum esse filium Dei: *Non solum nomine*, (inquit,) *contestatus est esse filium, sed & proprietate, qua dicitur tuum. Multi enim nos filij Dei, sed non talis hic filius est. Hic enim & verus, & proprius est filius, origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione, natiuitate, non creatione.* Ex quo pariter infertur non rectè Bernal exposuisse mentem Concilij Francofordiensis asserentis Christum vt hominem esse filium Dei genere, & natura, dum dicit constitui filium Dei per productionem humanitatis; nam per originem à Patre, & vera natiuitate non creatione humanitatis asserebat Hilarius Christum vt hominem constitui filium Dei. Quod clarius proposuit sub illis vocibus: *Vt scientiæ nostræ, qua ita credimus intelligentiam filij naturalis euellat.* Idque non obscure indicant Patres supra citati, præsertim Augustinus illo tractat. 82. in Ioann. nam postquam asseruit Christum esse filium Dei natura, non gratia, ad tollendam omnem dubitationem

August. subdit: *An hoc etiam in ipso filio ad hominem referendum est?* respondet: *Ita sane: nam dicendo sicut dilexit me Pater, & ego dilexi vos, gratiam Mediatoris ostendit. Mediator autem Dei, & hominum, non in quantum Deus, sed in quantum homo est Christus Iesus.* Neque dissimilis est Gregorius lib. 1.

Gregor. Moral. cap. 19. de Christo inquiens: *Quia non vt cæteros adoptio, sed natura illum diuinitatis exaltat.*

11. Tertiò. Ratione etiam refellitur illud placitum; quoniam inde infertur Christum vt hominem, qua ratione est filius Dei, esse filium totius Trinitatis. Consequens admittitur ab ipso num. 140. Verum

Concil. Tolet. XI. non esse admittendum infertur ex Concilio Toletano XI. in ipsa professione fidei circa medium, vbi disertissime pronunciat Spiritum sanctum non esse patrem Christi: *Nec tamen*, (inquit.) *Spiritus sanctus Pater esse credendus est filij, pro eo quod Maria eodem Spiritu sancto obumbrante concepit, ne duos Patres filij videamur asserere, quod vtique nefas est dici*: Ergo nequit existimare Christum vt hominem esse filium Spiritus sancti, quia vt sic haberet duos patres, quod iuxta Concilium admitti non potest.

Fauetque nobis non obscure Augustinus, qui 2. de Trinit. cap. 10. illa verba Matth. 3. & 17. *Hic est filius meus dilectus*, non à tota Trinit. sed à solo Patre de Christo vt homine dicta fuisse testatur: *ibi enim cogimur*, (inquit,) *non nisi Patris accipere, vbi dictum est: Hic est filius meus dilectus. Neque enim*, (subdit,) *Iesus etiam Spiritus sancti filius, aut etiam suus filius credi, aut intelligi potest.* Eundem locum de solo Patre exponunt Hieronymus, & alij PP. Consentitque rursus Augustinus in Enchirid. cap. 38. 39. & 40. vbi expressè negat Christum vt hominem esse Spiritus-sancti filium. 12. August.

Dices cum P. Vasquez disputat. 89. cap. 14. Augustinum non egisse de filiatione secundum gratiam vnionis. Sed contra est, quoniam cap. illo 40. mentionem facit expressam de gratia vnionis, & negat ratione illius Christum posse dici filium Spiritus-sancti: *Modus iste*, (inquit,) *quo natus est Christus de Spiritu-sancto non sicut filius, & de Maria Virgine sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis præcedentibus meritis, in ipso exordio naturæ suæ, quo esse cœpit Verbo Dei copularetur in tantam personæ vnitatem, & idem ipse esset filius Dei, qui filius hominis, & filius hominis, qui filius Dei: ac si in natura humana susceptione fieret quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, quæ nullum peccatum posset admittere.* Vbi aperte loquitur de ipsa gratia vnionis hypostaticæ, secundum quam negat Christum esse filium Spiritus-sancti. 13.

Confirmatur; quoniam ex illa sententia fieret casu quo Pater æternus incarnaretur, etiam illum hominem fore dicendum filium Dei, ac proinde vna persona esset Pater & filius, & esset filius Dei, quamuis non de Deo nasceretur: Consequens est aperte contra Fulgentium de Fide ad Petrum cap. 2. circa initium, vbi inquit: *Si secundum diuinam quidem naturam Deus Pater de nullo nasceretur Deo, secundum carnem tamen ipse nasceretur ex Virgine, vna persona esset Pater & Filius: ipsa autem vna persona, pro eo quia non de Deo, sed tantum de Virgine nasceretur, non Dei Filius, sed tantum hominis Filius veraciter diceretur.* Et paulo inferius. *Ipse, qui Filius dicitur, si idem esset, & Pater, non veraciter Dei filius diceretur, quia non de Deo, sed de sola Virgine nasceretur.* De his tamen plura section. sequenti. 14. Fulgent.

Sect. III.

Refellitur alter discursus, & ostenditur Christum vt hominem non esse filium naturalem totius Trinitatis.

Psoarius in præsenti disp. 49. sect. 2. Vasquez disput. 89. Becanus cap. 18. quæst. 5. num. 6. Gaspar Hurtado disputat. 17. difficult. 3. & alij affirmant Christum vt hominem esse filium Dei naturalem 1.

turalem per filiationem Verbi, ita tamen, vt hæc filiatio Christi vt hominis ortum habeat ex conceptu communi personæ diuinæ, non vero ex præcisa ratione Verbi. Vnde colligunt non dici Christum vt hominem filium solius Patris æterni, sed totius Trinitatis; quia à tota Trinitate sanctificatur efficienter. Ideoque Christus est filius Dei naturalis, in quantum homo, quia vt sic habet ratione vnionis ius ad bona Dei, & vt sic est etiam hæres, Deoque natura coniunctus, & gratus. Ob hanc causam inquiunt Adrianum in fine suæ Epistolæ dixisse vocem illam Matth. 3. *Hic est filius meus dilectus*, referri ad totam Trinitatem, & consequenter etiam ad ipsum Christum, vt Deum. Præterea consequenter colligunt casu quo Pater, vel Spiritus-sanctus incarnarentur illum hominem etiam futurum filium Dei naturalem. Fatetur tamen Soarius Christum vt hominem in eo sensu quo loquimur non dici filium Dei cum eo rigore, & proprietate quo dicitur filius secundum naturam diuinam, sed dici filium secundum rationem analogam.

2. Impugnatur ex August. Hæc sententia ex dictis contra præcedentem expungenda erit; quoniam supponit Christum vt hominem esse filium naturalem totius Trinitatis, cuius oppositum ibi ostendimus, & rursus confirmatur ex illo loco Augustini 2. de Trinit. cap. 10. nam postquam dixit non nisi Patris potuisse accipi personam vbi dictum est, *Hic est filius meus dilectus*, adiunxit: *Et vbi sonuit, & clarificaui, & iterum clarificabo, non nisi Patris personam fatemur. Responsio quippe est ad illam Domini vocem qua dixerat Pater clarifica filium tuum, quod non potuit dicere nisi Patri tantum, & non Spiritui-sancto, cuius non est filius.* Consentiunt etiam quotquot aiunt non posse dubitari illa verba; *Hic est filius meus dilectus* esse solius Patris, ita Hieronymus, & alij Patres, vt loc. citat. obseruaui. Quibus iunge Fulgentium de Fide cap. 9. Etherium etiam, & Beatum in lib. contra Elipandum, qui supponunt vt certum solum Patrem dixisse, *Hic est filius meus dilectus*.

3. Occurritur obiectioni. Opponunt nobis aduersarij, quoniam Adrianus in Epistol. ad Concil. Francofordiense docuit illa verba, *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui* debere referri ad totam Trinitatem. Respondetur facile Adrianum non docuisse illa verba prolata fuisse ab alio, quam à solo Patre: nam in ipso Concilio ea verba referuntur ad solum Patrem, sed tantummodo asseruit verbum illud *complacui* debere ad totam Trinitatem referri, Verba ipsius sunt: *In eo quod dixi complacui totam simul comprehendit Trinitatem*, quia in homine Christo tota simul complacuit Trinitas. Itaque tota Trinitas introducitur complacens in Christo, non vero loquens, sed potius Pater æternus inquit, *Hic est filius meus* à me solo genitus, in quo mihi cum aliis personis Trinitatis complaceo. Consonat hæc expositio non tantum Concilio Francofordiensi, & Patribus relatis, sed etiam Concilio Toletano 1. in regula fidei edita ex præcepto Leonis primi, & aliis Patribus adductis à Basilio Legionensi tom. 1. variarum disputationum relect. 4.

4. Altera obiectio. Obiici rursus possunt Adriani verba ponderantis illud verbum *complacui*, & dicentis: *Si secundum diuinitatem Christi dixisset, nequaquam diceret, in quo mihi bene complacui, sed tantummodo, in quo mihi bene placui. Sed dum dicit, complacui totam simul Trinitatem comprehendit; quia in homine Christo tota simul complacuit Trinitas*, inde namque videtur colligi illa verba dicta fuisse à tota Trinitate: nam si solus Pater loquatur, & Christum secundum humanitatem filium suum nominet in quo sibi ipse complaceat cum aliis duabus personis diuinis, argumentum Adriani esset inefficax: nam Pater simul cum Verbo, & Spiritu-sancto complacet in diuinitate Christi: Ergo non recte in sensu à nobis exposito diceret Adrianus: *Si secundum diuinitatem, (Christi,) dixisset, nequaquam diceret in quo mihi bene complacui.* Respondetur primo hanc obiectionem etiam procedere contra aduersarios. Deinde dicimus argumentum Adriani fundari in communi acceptione illius vocis *complacui*, quæ vsurpari solet pro libero consensu plurium in aliquo sibi complacentium. Personæ autem diuinæ non libere, sed necessariò in diuinitate sibi complacent, quare potius in diuinitate sibi placent, quam complacent. Diluitur.

5. Ita explicandus est Adrianus ne contradicat Concilio Francofordiensi quod approbat in illa Epistola; nam Concilium explicat ex professo filiationem Christi naturalem, & nusquam ait Christum esse filium totius Trinitatis, aut Verbi, aut Spiritus-sancti, sed solum Patris per generationem æternam, & matris per temporalem. Et ideo vt ostenderet Christum esse filium Dei naturalem non alia citat Scripturæ testimonia præter illa, quibus asseritur Christum esse filium Patris æterni.

6. Ratione ostenditur Christum vt hominem non esse filium totius Trinitatis. Ratione probatur assumptum; quia personalitas Verbi est forma per quam constituitur in esse filij Christus vt homo: sed personalitas illa non refert humanitatem Christi ad Spiritum-sanctum vt ad Patrem; quia Christus non denominatur genitus à Spiritu sancto. Neque existimari potest Christum vt hominem constitui filium Dei non magis per ipsam filiationem æternam, quam per vnionem hypostaticam, quod est inducere nouum genus filiationis naturalis cuius Concilia non meminere. Essetque in Christo non solum triplex filiatio, (quas non diffitentur aduersarij,) alia, qua Christus vt homo refertur ad Virginem, & est filius Virginis, alia sanctificationis per naturam diuinam, qua vt homo refertur ad Deum, vt communem toti Trinitati, tertia, qua, vt Deus refertur ad patrem primam personam Trinitatis, sed etiam aliæ plures, quia & ipsa personalitas Verbi, quatenus sanctificat humanitatem constitueret nouam relationem filij ad totam Trinitatem. Idem dicito de omnibus attributis, quæ vt probaui, humanitatem Christi sanctificant, & ipsa relatio spiratoris constitueret Christum filium totius Trinitatis, & modus vnionis constitueret Christum filium formaliter.

7. Consequenter etiam Christus in quantum homo diceretur filius naturalis sui ipsius, nempe secundæ personæ Trinitatis: non enim potest esse filius totius Trinitatis, quin sit filius secundæ personæ diuinæ, & quia Christus in quantum homo, prout est filius Dei naturalis est persona diuina, nequit non esse illa persona filius sui ipsius: hoc autem est impossibile nam filius refertur ad aliam personam tanquam ad Patrem. Sicut enim eadem persona nequit esse pater sui ipsius, ita neque sui filius. Confirmatur, nam

Ioann. 20. nam quis dicat illa verba Christi Ioann. 20. *Ascendo ad Patrem meum & Patrem vestrum, Deum meum, & Deum vestrum*, vbi sermo erat de Christo vt homine denotasse personam illam diuinam ascendisse ad se ipsam tanquam Patrem? Ideo Augustinus supra recte existimauit non potuisse Christum dicere illa verba. *Pater clarifica filium tuum* nisi Deo Patri solum, & similiter illa, *Hic est filius meus dilectus* non nisi de Patre posse accipi; *quia Iesus suus filius credi, aut intelligi non potest.*

8. Poterit quidem Christus vt homo dici subditus sibi vt Deo, quia subiectio prouenit ratione humanitatis, & ad subiectionem, & obedientiam sufficit alietas naturarum: tamen nequit dici filius sui ipsius; quia esse filium Dei naturalem conuenit illi ratione æternæ filiationis, quæ est forma denominans Christum filium Dei naturalem, quamuis dicatur constitui filius per gratiam vnionis, nam nomine gratiæ vnionis intelligitur ipsum esse personale diuinum vnitum humanitati. Et sicut inter seruum, & Dominum requiritur alietas personarum, vt docet Damascen. lib. 3. fidei cap. 2. ita inter Patrem, & filium.

9. Confirmatur rat.o. Alia etiam sunt, quæ prædictam sententiam difficilem reddunt. Etenim si liceret admittere aliam rationem filij naturalis respectu cuius per accidens se haberet naturalis generatio, esset de facto Spiritus-sanctus filius Patris æterni: nam habet ex vi processionis aliquid diuinum, ratione cuius habet ius ad bona diuina longe excellentius, quam Christus vt homo. Confirmatur; nam iuxta aduersarios casu quo Spiritus-sanctus assumeret naturam humanam ille homo esset filius Dei naturalis in quantum homo: Igitur de facto Spiritus-sanctus est filius Dei naturalis. Sicut enim ille homo per donum vnionis esset filius Dei naturalis, ita à fortiori Spiritus sanctus modo esset filius Dei; quia non minus habet aliquid Dei coniunctum ratione cuius debentur illi bona Dei, quam haberet ille homo,

10. Reiicitur responsio. Respondet Petrus Hurtado negando consequentiam; quia Spiritus-sanctus non habet esse personam ex dono: etenim donum est liberum beneficium, hæreditas etiam est de his, quæ dari possunt, & auferri, & propter eandem rationem non habet Spiritus sanctus ius proprie acceptum, quia hoc est titulus ad rem, quæ potest libere donari. Sed contra sit primo: nam ideo homo habens ex dono esse personam diuinam dicitur filius naturaliter, quia habet connexionem cum bonis Dei: sed non minorem connexionem habet cum bonis Dei Spiritus sanctus, quam haberet ille homo. Ergo si homo ille esset filius naturalis Dei, etiam de facto Spiritus-sanctus deberet dici filius Dei naturalis.

Confirmatur primo. Non alio fundamento potest introduci hoc nouum genus filiationis naturalis, nisi quia connectitur cum bonis Dei altiori modo, quam filiatio adoptiua. Quod enim hoc fiat per donum, quod potuit denegari nihil iuuat ad naturalem filiationem: quo enim strictior fuerit titulus ad habenda bona diuina, eo magis imitatur filiationem naturalem diuinam, & potius filiationi naturali faueret, quam impedimento esset. Nam potius filiatio adoptiua differt à naturali, quia adoptio est per donum gratuitum, & liberam affectionem. Quod liceat iterum firmare ex Adriano in Epistol. ad Episcopos Galleciæ asserente Christum esse filium naturalem, quia non per gratiam, sed per naturam est filius, & liber sacrosyllabus inquit: *Non ex debito, sed ex indulgentia tantummodo adoptio præstatur*, & paulo post: *Omnis adoptio ex affectione ducit vocabula sui originem:* At vero cum agitur in Concilio Francofordiensi de filiatione naturali Christi, potius probatur Christum esse filium; quia ante vnionem erat filius, & ideo habetur: *Nunquam enim non filius, qua nunquam non fuit Pater.* Vbi obiter nota excludi aliam filiationem Christi ad Deum præter illam, quæ est ad primam personam Trinitatis; quia supponit Patrem Christi semper fuisse patrem Verbi.

Confirmatur iterum: quoniam aduersarij, (vt Soarius supra,) vt suam sententiam propugnent, ac probent denominationem naturalis filij posse Christo vt homini competere ratione vnionis, aduertunt naturale dici, quod à natura congenitum est, maximè quando est ex vi productionis, & ab aliquo principio intrinseco. Quo pacto optimè dicitur Christus naturaliter sanctus, & hoc modo ait verissimè dici Christum vt hominem filium Dei naturalem: sed similiter Spiritus-sanctus habet naturâ suâ quod sit sanctus, & talis dicitur naturaliter: Ergo etiam potest dici filius Dei naturalis. Immo aduersarij aduertunt hanc filiationem Christi vocari per gratiam vnionis, & non inde fieri non appellari proprie naturalem secundum aliam rationem; quia hæc vnionis gratia naturalis dicitur; gratia nempe respectu humanitatis, cui gratis concessa est, naturalis vero respectu Christi, qui in suis principiis intrinsecis, quibus constituitur, illam includit, & tota dignitas illius formæ connaturalis est illi personæ: Atqui tota dignitas, & sanctitas Spiritus-sancti est illi connaturalis: Ergo ob eandem rationem deberet dici filius Dei naturalis. 11. Alia eiusdem rationis confirmatio.

Neque aduersariis patrocinatur S. Thom. sed expresse contradicit quæst. 32. art. 3. in fine corporis, vbi docet Christum non debere dici filium Dei neque ratione creationis, neque ratione iustificationis, sed solum ratione generationis æternæ secundum quam est Filius solius Patris. *Et ideo*, (inquit,) *nullo modo debet dici Christus filius Spiritus-sancti, nec etiam totius Trinitatis.* 12. D. Thomas nobis fauet.

Omitto testimonia Patrum, qui in Christo non agnoscunt nisi duas tantum filiationes, alteram ad æternum Patrem fundatam in æterna generatione, alteram ad matrem fundatam in temporali generatione. Quod etiam confirmatur ex Concilio Francofordiensi, & inde denuò nostra stabilitur opinio: nam Concilium statuit Christum in vtraque natura, diuina scilicet, & humana esse eundem filium naturalem Dei, eo quod vna sit vtriusque naturæ persona, & esse filium Dei genere, & natura, id est per æternam generationem, ratione cuius dicitur genitus; sed per æternam generationem non potest dici genitus à se ipso, vel Spiritu-sancto, sed à solo Patre: Ergo non est filius totius Trinitatis, sed solum Patris æterni. 13. Alia ratio.

Ratio à priori est, quia forma qua Christus vt homo formaliter constituitur filius Dei naturalis non respicit vt naturalem progenitorem nisi solum æternum Patrem: Ergo Christus vt homo non est naturalis filius totius Trinitatis, sed solius æterni patris: nam eadem forma quæ constituit filium in esse filij, simul refert filium ad parentem: hypostasis autem Verbi, quæ Christum vt hominem constituit filium Dei non nisi æternum patrem vt naturalem parentem, seu progenitorem respicit. 14. Ostenditur conclusio à priori.

Confirmatur;

Confirmatur; quia illa persona constituta ex personalitate diuina & humanitate dicitur à Deo proprie genita: At non dicitur genita nisi per æternam generationem à solo Patre procedentem: igitur dicitur genita à solo Patre, & consequenter Christus vt homo non dicitur filius naturalis totius Trinitatis, sed solius Patris æterni. Quare sicut hypostasis Verbi per vnionem personalem communicat se formaliter naturæ humanæ, ita communicat illi esse naturalis filij.

15. Confirmat discursum P. Amicus disputat. 29. section. 2. num. 44. quia quoties aliquis non constituitur filius per generationem, sed per substantialem vnionem cum persona tanquam cum forma præbente effectum ipsum naturalis filiationis, nisi persona ipsa, cum qua vnitur, sit naturalis filius, non potest aliunde constitui naturalis filius. Nam si Petrus vniret hypostaticè suum fratrem cum homine extraneo, homo ille non diceretur filius Petri, sed frater; secus esset si filius Petri vniretur hypostaticè illi homini extraneo: nam tum ille homo diceretur filius Petri, quia esset vna persona cum filio naturali Petri. Hæc tamen confirmatio non est ad rem, quia solum probat hunc hominem, nempe Christum esse per communicationem idiomatum filium naturalem Dei, præsens autem quæstio supponit hunc hominem, signato Christo esse per communicationem idiomatum filium Dei naturalem, & adhuc inquirit num Christus reduplicatiue qua homo est, dicendus sit filius Dei naturalis. Neque idonee apposuit casum ille author, quia supponit duos illos homines esse vnam personam, & ideo vnus homo non vnitur alteri, sed humanitati alterius, quia absque subsistentia non intelligitur homo.

16. Neque colligunt recte aduersarij Christum vt hominem esse filium Dei naturalem ex vi vnionis, quia per illam constituitur hæres, & inde inferunt casu quo Spiritus-sanctus assumeret humanitatem, illum hominem fore filium Dei: non enim in vniuersum verum est, omnem qui ius habet ad hæreditatem esse filium: alioqui Spiritus-sanctus de facto esset filius, quia habet ius naturale, & essentiale ad bona diuina. Neque in humanis quicunque est hæres naturalis est filius: nam illi, quibus filij desunt, non idcirco desinunt habere hæredes naturales.

Sect. IV.

Aliud recens placitum refellitur.

1. *Proponitur.* VT probent alij Christum vt hominem non tantùm analogicè esse filium Dei naturalem definitionem generationis communiter receptam ita explicare tentant. Aiunt Christum vt hominem procedere à Deo viuentem à viuenti, nec non in similitudinem naturæ, quia licet natura Christi vt hominis non sit similis diuinæ in specie atoma, est tamen adeo similis, vt homo quilibet dici possit factus ad similitudinem Dei: nam similia sunt, quorum natura est vna, sed Deus, & homo habent naturam vnam, quia conceptus quidditatiuus Dei est natura intellectualis, & similiter conceptus quidditatiuus hominis. Deinde Christus vt homo oritur à principio coniuncto, quia in Christo reperitur aliquid ipsius Dei, scilicet subsistentia Verbi constituens intrinsecè ipsum Christum. Sufficere illam similitudinem genericam in natura ostendunt exemplo generationis monstruosæ: nam inter equum, & mulum non inuenitur similitudo in specie atoma, sed solum generica, quamuis equus proprie sit pater. Negant tamen sufficere quamcunque similitudinem in natura vt possit natura creata constituere simul cum filiatione diuina filium Dei naturalem: non enim sufficeret similitudo in gradu generico cognoscitiui, qualis reperitur inter naturam diuinam, & leoninam; quia similitudo quam exigit filius Dei debet esse talis, vt in ea fundari possit amicitia & ius ad hæreditatem visionis beatæ. Ita Petrus Hurtado disput. 83. sect. 5.

2. *Euertitur primo.* Hæc sententia est perdifficilis primo quia occasionem præbet Arianis euertendi fundamenta quibus Patres probabant diuinitatem filij Dei, quia scilicet sicut filius hominis debet esse homo, & filius equi equus, ita filius Dei debet esse Deus: responderent namque Ariani filium Dei non debere esse Deum, quia filius Dei naturalis potest esse alterius naturæ à Deo. Quare falso supponitur ad propriam generationem non requiri per se, & ex intentione generantis similitudinem saltem specificam, vt rectè monet Philosophus 7. Metaph. cap 8. quia nimirum finis generationis est, vt in filio exprimatur parens. Ob idque generatio mali est præternaturalis quia impeditur ab vna specie similitudo specifica cum alia, & vterque parens intendit similitudinem specificam in prole, quæ per accidens non contingit. *Quænam similitudo in natura cum patre ad rationem filij necessaria sit.*

3. Quare si de conceptu filij non esset per se habere eandem naturam saltem specificam cum Patre non satis probasset Ecclesia Verbum esse Patri homousion, quia est filius, quia pro genere assumerent vnicam tantum speciem filiationis. Neque satisfacis, si respondeas, ex solo conceptu filij naturalis non colligi filium esse eiusdem naturæ cum patre, sed ex propriissima ratione filij naturalis, qualis competit Christo vt Deo non vt homini. Etenim consubstantialitas Verbi, & patris colligitur, quia Verbum absolute, & simpliciter est filius patris: alioqui si nomine propriissimi filij deberet intelligi non alius præter illum qui est eiusdem naturæ cum patre, & absque hac similitudine reperiri posset proprius, ac verus filius periissent Patres principium contra Arianos, & debuissent probare filium Dei in illo sensu esse perfectissime filium.

4. *Hilar.* Firmatur hic discursus ex doctrina Hilarij in lib. de Synodis contra Arianos, vbi scripsit: *Pater itaque non potest aliena a se, ac dissimilis substantiæ pater dici & quia diuersitatem paternæ naturæ natiuitas naturalis non recipit*: At natura humana est diuersæ rationis à diuina: Ergo ratione illius similitudinis nequit Christus vt homo dici filius Dei naturalis. Ipsaque communis definitio generationis ita intelligenda est, vt ipsa origo viuentis à viuenti tendat ad tribuendam similitudinem in natura: at iuxta hanc sententiam neque illa origo passiua diuinæ filiationis, neque vnio ad ipsam terminata tendunt ad tribuendam Christo vt homini similitudinem in ratione humanitatis cum Deo ipso: nam humanitas se ipsa habet illam similitudinem genericam, & illam non habet à personalitate diuina.

5. *Secundò.* Secundo militat etiam contra hanc cogitationem obiectio, quâ præcedentem repudiaui, quia nimirum inde fieret Christum vt hominem esse filium totius Trinitatis. Consequens licet admittatur ab aduersario est magnis litibus expositum, vt constat ex section. præceden

præcedenti. Afferebam etiam ſect. 2. in confirmationem huius veritatis Concilium Toletanum XI. in profeſsione fidei circa medium, vbi dicitur: *Nec tamen Spiritus ſanctus Pater eſſe credendus eſt filij, pro eo quod Maria Spiritu-ſancto obumbrante concepit, ne duos patres filij videamur aſſerere, quod vtique nefas eſt dici.* Reſpondent aliqui Concil. Toletanum ſolum negare Spiritum ſanctum poſſe dici Christum vere ex Virgine genuiſſe, & hac ratione eſſe Patrem Chriſti. Sed contra eſt; quia Concilium abſolute negat poſſe aſſignari duos patres Chriſti, imo inde probat Spiritum S. non genuiſſe Chriſtum ex Virgine; quia alioqui darentur plures patres Chriſti: Ergo Chriſtus nulla ratione eſt Filius Spiritus S. Adde Auguſtinum lib. 2. de Trinit. cap. 10. non ſolum docuiſſe ſolum Patrem Matth. 3. verſ. vlt. dixiſſe de Chriſto: *Hic eſt filius meus dilectus*, verum generatim negaſſe ſecundam aut tertiam perſonam poſſe dici patrem Chriſti: *Neque enim*, (ait,) *Ieſus etiam Spiritus ſancti filius, aut etiam ſuus credi, aut intelligi poteſt.* Indeque colligit illa verba, *hic eſt filius meus dilectus*, dicta fuiſſe à ſolo Patre. Vide quæ ſect. 2. num. 14 retuli ex Fulgentio, nec non quæ habentur ſection. 3. numer. 1. & 2.

Concil. Tolet. XI.

Auguſt.

6. Sequelam, videlicet Chriſtum vt hominem in illa ſententia fore filium totius Trinitatis admittit ipſe, vt præmonui, & colligitur ex ipſius principiis: nam vt ſuum explicet ſenſum aſſerit Chriſtum vt hominem reduplicando humanitatem procedere à Deo viuentem à viuenti; quia humanitas à tota Trinitate procedit, & præterea docet Chriſtum vt ſic procedere à principio coniuncto, quia principium eſt Deus abſolute in ratione Dei, poſita natura diuina in recto, & connotatis perſonis in obliquo: Deus autem, (inquit ipſe,) principium eſt coniunctum humanitati; quia diuinitas eſt incarnata: At hic diſcurſus vt conſideranti patebit, non potius probat Chriſtum vt hominem eſſe filium Patris æterni, quam totius Trinitatis.

7. Tertiò. Tertio, quia illa particula definitionis *in ſimilitudinem naturæ*, commodam habere nequit expoſitionem, quia non intelligitur debere eſſe in ſimilitudinem naturæ ſpecificæ, vt ipſi admittunt; ſed neque intelligitur in ſimilitudinem naturæ propriæ, & genericæ: nam & ipſi ſupponunt ſimilitudinem vniuocam in natura cognoſcitiua non ſufficere ad ſimilitudinem, quam exigit filius. Nam ſi per poſſibile vel impoſſibile aſſumeret Deus naturam Leonis non eſſet ille Leo filius Dei naturalis: igitur nequit conuenienter exponi illa definitio; quia non licet ſic exponere illam, *in ſimilitudinem* naturæ ſufficientem ad conſtitutionem filij; hæc enim eſſet inepta definitio.

8. Quartò. Fieret etiam ex prædicta ſententia caſu, quo perſona Patris, aut Spiritus S. eſſet vnita humanitati, illum hominem non minus fore filium Dei naturalem, quam modo Chriſtus eſt naturalis Dei filius, quod eſt contra Fulgentium de fide ad Petrum cap. 2. Et quamuis per impoſſibile in diuinis non eſſet niſi vnica perſona, ſi illa terminaret humanitatem, deberet ille homo dici filius naturalis Dei, & perſona filij nullatenus deberet diſtingui à perſona Patris.

9. Quintò. Graue eſt etiam argumentum contra hanc ſententiam; quia Patres Eccleſiæ & Concilium Francofordienſe non admittunt generationem temporalem, ſed ſolum æternam, per quam Chriſtus vt homo dicatur filius naturalis Dei: At hæc ſententia per productionem temporalem humanitatis Chriſti explicat definitionem generationis, ſeu originem viuentis à viuenti à principio coniuncto in ſimilitudinem naturæ. Chriſtum in tempore non fuiſſe à Patre genitum, ſed ſolum à Matre eſt communis Patrum ſenſus. Neque ſatisfaciet qui dicat Chriſtum vt hominem genitum fuiſſe in tempore ſine Patre, quia locutiones iſtæ debent exponi de parte interuentu ſeminis. Non, inquam, fit obiectioni ſatis, quia illa propoſitio eſt vniuerſalis, & ideo reſpectu Chriſti nulla eſt admittenda temporalis generatio ex Patre. Ideoque S. Athanaſius relatus à S. Cyrillo in defenſione anathematiſmi. VIII. circa principium, inquit *Confitemur etiam, eſſe illum filium Dei, & Deum ſecundum Spiritum*, (id eſt ſecundum eſſe Verbi,) *filium hominis ſecundum carnem, &c. neque duos filios, alium quidem filium Dei verum, & adorandum*, (ſcilicet latria ſuprema,) *alium vero ex Maria hominem, &c. Igitur qui & Deus verus, & non gratia, & participatione. Secundum carnem ſolam ex Maria homo; ſecundum ſpiritum autem ipſe filius Dei, & Deus.* En expreſſe Athanaſius non vult Chriſtum ſecundum generationem temporalem eſſe vlla propria ratione filium Dei. Idque ſæpius repetit ſupponens ſecundum temporalem generationem ſolum eſſe filium Mariæ: Ergo in Chriſto ſecundum ſubſtantiam humanam non eſt agnoſcenda filiatio naturalis Dei, ita vt ſecundum humanitatem procedat viuens à viuenti à principio coniuncto in ſimilitudinem naturæ. Hinc etiam eſt vt S. Auguſtinus in Enchiridion cap. 38. affirmet *nullo modo* Spiritum S. eſſe patrem Chriſti, redditque rationem in cap. 39. quia Chriſtus vt homo non procedit ſimilis in natura Spiritui-ſancto.

Athanaſ.

Incredibile etiam eſt Adrianum Papam, & ſynodum Francofordienſem in eo laboraſſe vt nobis ſuaderent Chriſtum vt hominem eſſe filium Dei naturalem per genericam illam ſimilitudinem in natura: hæc enim ſimilitudo in natura non negabatur ab aduerſariis, & merito reputari poſſet vt inſufficiens ad conſtitutionem filij: quia filius per ſe debet eſſe ſimilis patri in eſſentia; nomine autem eſſentiæ minime intelligitur ſola ratio generica, ſed ſpecifica quæ dici ſolet tota quidditas, & obiectiua definitio. Vnde Deus, & homo non dicuntur ſimiles in eſſentia, ſed potius valde diſsimiles. Et quamuis illa ſimilitudo ſufficeret, adhuc incredibile eſt Adrianum, & Concilium Francofordienſe definiſſe Chriſtum vt hominem eſſe filium Dei naturalem, quia ſecundum naturam humanam procedit viuens à viuenti, & à principio coniuncto non communicanti Chriſto vt homini ſubſtantiam Patris; quia Chriſtus vt homo in ſenſu reduplicatiuo non eſt à Deo ſibi communicante diuinam ſubſtantiam. 10.

Sect. V.

Oppugnatur altera veriſimilior cogitatio.

Eſt opinio altera, in qua conquieſcit de Lugo loc. cit. ſection. 3. poſt Baſilium Legionenſem tom. 1. variarum relect. 4. Curielem lib. 2. controuerſ. 2. & alios apud relatos. Quibus adhæret P. Ioannes Martinonus diſputat. 14. de Incarn. ſect. 6. num. 47. Supponunt hi pro pleniori intelligentia hanc propoſitionem *Chriſtus in quantum homo eſt perſona*, duplicem admittere ſenſum, primum reduplicantem ſupra naturam, & ſic eſſe falſam; ſecundum reduplicantem ſupra 1.

supra suppositum, quod includit, & sic esse veram. In hoc postremo sensu aiunt Christum vt hominem esse filium Dei naturalem, quia Christus vt homo includit hypostasim, & filiationem æternam. Obseruant vlterius filium dupliciter posse accipi, nempe prout in fieri, vel in facto esse: filius namque in fieri potest significare idem quod genitus; filius vero in facto esse significat idem quod habens terminum generationis, ac proinde vt in humanis dicitur filius genitus, non à natura humana formaliter, quam accipit, sed à generatione ipsa, quæ est via; ita filius naturalis Dei dicitur formaliter genitus, non à natura diuina, sed ab æterna generatione, per quam accipit naturam. Vnde sicuti à generatione dicitur genitus, sic etiam ab ipsa dici potest filius, quasi in fieri, & iuxta hunc sensum Christus vt homo licet vt sic non sit habens naturam diuinam, nisi solum quasi in fieri, & in via, dicitur filius Dei naturalis.

2. Hæc sententia quam optime declarat Christum in quantum hominem non aliter esse filium Dei naturalem, quam per æternam generationem, & per vnionem realem ad filiationem, & ideo Patrem aut Spiritum S. non futurum filium Dei naturalem quamuis hypostaticè vniretur humanitati. Quod si opponas ipsis Christum hac ratione non magis esse filium Dei naturalem, quam esset lapis Verbo vnitus hypostaticè. Respondebunt denominatiónem filij vndecunque sumatur non proprie posse tribui nisi solis viuentibus vt docet S. Tho. q. 32. art. 3. in corp. & quidem communiter ac magis proprie solis animalibus: maxime vero intellectualibus, seu rationalibus.

3. *Impugnatur primo.* Hic etiam discursus deficit primo, quia filius in fieri non est simpliciter filius vti homo in fieri seu productio hominis non est simpliciter homo: Sed Concilium simpliciter, & absolute appellat Christum vt hominem filium Dei naturalem; non ergo solum agit de filio, quasi in fieri, & in via. Neque est magni ponderis quod proferunt de denominatione geniti, cum potius sit contra ipsos: non enim dicitur genitus absolute nisi ille qui est à principio coniuncto in similitudinem naturæ quamuis à generatione dicatur genitus.

4. *Cõfirmatur.* Confirmatur; quia sicut de actione productiua hominis absolute negatur esse hominem, ita de prima generatione hominis absolute negatur esse hominem; ac proinde si Christus non alia ratione esset filius Dei naturalis, quam in fieri & in via rationis generationis æternæ, absolute posset negari esse filium Dei naturalem; nec posset simpliciter, & absolute affirmari esse naturalem Dei filium: At Concilium absolute, & absque addito asseruit Christum, vt hominem esse filium Dei naturalem: igitur quia sentit esse filium non solum quasi in via, sed etiam in facto esse.

Secundò, quia cogitur hæc sententia asserere Christum vt hominem non esse perfecte filium Dei, sed tantum incomplete, ac proinde non erit vt sic simpliciter verus Dei filius, quod est contra illa verba Concilij Francofordiensis: *Et verum Deum, verumque Dei filium confiteamur in vtraque natura, diuina scilicet, & humana.* Neque filius solum in fieri dicitur filius proprie. Christus autem etiam vt homo dicendus est proprie filius Dei iuxta verba Pauli Rom. 8. vers. 32. *Qui proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*, quæ verba de Christo vt homine intelliguntur à Concilio Francofordiensi.

Tertio; quia si Christus vt homo non est filius naturalis Dei in facto esse, licet vt sic includat generationem passiuam nequit ab illa denominari genitus; non enim terminat denominationem geniti, nisi substantia illa, quæ terminat denominationem filij in facto esse; nam idem est hominem denominari genitum ac denominari productum per generationem; id autem quod denominatur productum per veram generationem, pariter dicitur filius in facto esse. Neque obstat formam à qua filius denominatur genitus esse diuersam ab illa per quam denominatur filius: nam licet in humanis illæ denominationes proueniant à formis diuersis, tamen vtraque forma denominat eandem substantiam; ac proinde sicut filiatio in facto esse denominat hoc suppositum, filium, ita generatio denominat idem suppositum genitum: Igitur si homo intelligitur incapax vt homo est denominationis filij naturalis Dei in facto esse, etiam debet intelligi incapax illius denominationis geniti.

Notant aduersarij dupliciter intelligi posse hanc propositionem: *Christus in quantum homo, vel secundum humanitatem est filius Dei naturalis.* Primo specificatiue non reduplicando naturam veluti rationem propter quam ei conueniat filiatio naturalis, vt cum dicitur Christus in quantum homo est natus, passus, *&c.* sed tantummodo designando subiectum illius denominationis per communicationem idiomatum, sicut eidem conuenit esse Verbum, & esse Deum, & hoc tantum sensu aiunt definiri à Concilio Christum vt hominem esse filium Dei naturalem. Secundo reduplicatiue cadente reduplicatione non in solum formale, & expressum significatum hominis, nempe in humanitatem, sed in confusum, & materiale, quod in Christo est hypostasis filij, & hic sensus (inquiunt) verus est Christus qua tale suppositum, & secundum hypostasim Verbi est formaliter filius æterni Patris. Est tamen difficultas in verificanda hac propositioné vltima; quia similiter Christus reduplicatiue in quantum homo posset dici absolute Deus, quia esset Deus quasi in fieri, quia haberet productionem passiuam per quam Deus dicitur produci, & per quam formaliter natura diuina communicatur filio. 5.

Confirmatur, sicut Deus essentialiter in suo esse completo includit naturam diuinam, ita filius naturalis Dei in suo esse completo, & quasi in facto esse includit formaliter diuinam naturam: Ergo qua ratione Christus vt homo dicitur filius Dei naturalis, quia in complete, & quasi in fieri includit conceptum filij naturalis Dei, deberet pariter vt homo dici Deus quia incomplete & quasi in fieri includit constitutiuum Dei. 6.

Quod autem aiunt plures ex aduersariis, nimirum casu quo Pater æternus assumeret hypostatice aliquam humanitatem, illum hominem non futurum filium Dei naturalem, sed Patrem, potius confirmat nostrum argumentum: quoniam ideo ille homo diceretur Pater in quantum homo, quia vt sic includit aliquid pertinens ad constitutiuum Patris, videlicet paternitatem, quæ inadæquate Patrem constituit; At etiam ille homo, vt talis includeret aliquid pertinens ad constitutiuum Dei, nimirum personalitatem diuinam: Ergo etiam esset Deus in quantum homo, quod aduersarij non admittunt. Quia neque in sensu specificatiuo admittunt proprie loquendo hanc propositionem, *Christus in quantum homo est Deus.* Pro quo obseruant particulas reduplicatiuas, *quatenus*, *in quantum* posse facere tam sensum specificatiuum, quam reduplicatiuum. Reduplicatiuus est cum prædicatum 7.

conuenit subiecto ratione termini qui reduplicatur verbi gratia *Homo in quantum animal est sensitiuus*. Specificatiuus est quando particula illa solum designat subiectum cui peculiariter conuenit illud prædicatum, verbi gratia *Christus* in quantum homo est albus. Hisque suppositis aiunt neque in hoc sensu specificatiuo posse admitti propositionem illam *Christus in quantum homo est Deus*, sicut non admittitur ista *Christus in quantum Deus est homo*; alioqui possemus in proprio sensu dicere Christum in quantum Deum fuisse passum, flagellatum & similia.

10\. Differunt tamen hi authores in modo explicandi hanc filiationem: quoniam de Lugo non meminit naturæ diuinæ mediate vnitæ humanitati Christi ratione hypostasis Verbi, sed potius supponit numero 30. Christum vt hominem nullo modo includere naturam diuinam, & ideo docet Christum vt hominem solum esse filium in fieri, quia non est habens terminum generationis, nempe diuinam naturam qui est terminus communicatus: At Martinonus, licet dicat se omnino amplecti placitum De Lugo non vocat Christum vt hominem filium quasi in fieri,& numero 39. docet Christum vt hominem esse filium Dei naturalem, quia qua tale suppositum est, & secundum hypostasim Verbi, naturamque diuinam mediate vnitam in hypostasi est formaliter filius Patris æterni, per æternam generationem ab eo productus, & ita applicat Christo vt homini respectu Patris æterni communem definitionem generationis, quia vt sic est viuens à viuente principio coniuncto in similitudinem naturæ, quod postremum placitum plurimum accedit nostro mox explicando.

11\. *Fundamentum Cardinalis.* Sententia tamen quam propugnat Lugus probari sic potest. Christus in quantum homo præscindendo à natura diuina, quæ mediate communicatur humanitati est persona diuina, non prima Trinitatis persona, neque tertia: Ergo vt homo est secunda persona Trinitatis, & consequenter persona Filij, & producta à Patre æterno per generationem; igitur vt sic est filius Patris æterni. *Dissoluitur.* Respondetur Christum vt hominem, licet in suo conceptu metaphysico non includat hanc personalitatem determinatam, tamen in conceptu physico includere hanc personalitatem diuinam, & esse personam diuinam, & secundam personam Trinitatis, & pariter esse personam productam per æternam generationem communicantem, non quidem naturam illam, qua Christus constituitur homo, sed aliam, qua constituitur Deus & ideo Christus vt homo sub illa præcisa consideratione non est filius Dei naturalis. Sic etiam Christus vt homo licet sit persona diuina, non tamen est Deus; quia persona diuina non determinat naturam diuinam, sed personalitatem diuinam: Deus vero naturam diuinam determinat. Quam etiam determinat filius Dei naturalis; quia filius esse debet eiusdem naturæ specificæ cum genitore.

12\. Illa porro cogitatio quam insinuat Martinonus supra, latius proposuit Amicus disputatio. 29. sectione 2 num.60. Asseritque concretum ex humanitate, & subsistentia Verbi re ipsa esse perfecte simile Deo, ac proinde formaliter naturalem filium Dei: quia in illo concreto etiam includitur natura diuina vt propria filij, licet mediate. Etenim totum illud per se in tali concreto includitur, quod per se fuit in hoc mysterio Incarnationis à Deo intentum, intenta autem fuit complete Incarnatio filij Dei, ac proinde etiam fuit intenta incarnatio diuinæ naturæ, licet natura diuina non æque immediate vniatur humanitati. Sic etiam neque generatio humana æque immediate terminatur ad esse hominis, atque ad esse animalis, viuentis &c. nam ad esse hominis, terminatur immediate tanquam ad esse specificum, quod intendit primario humana generatio ad esse autem animalis, viuentis & mediate. Postea hic Author num.76. in responsione ad confirmationem supponit Christum vt hominem denominari Deum à Deitate sibi hypostatice vnita, quia cum Deitas sit intrinsece, & substantialiter vnita humanitati, & intrinsece constituens vnum per se cum illa denominat constitutum substantialiter Deum: At vero num. 66. sibi opposuit fieri ex sua sententia valere hanc propositionem *Christus vt homo est Deus*, & negat sequelam: quia concretum naturæ diuinæ cum reduplicatione in propositione positum reduplicat terminationem immediatam ipsius diuinæ naturæ, quod falsum est. Hæc duo difficile conciliari possunt: nam in vno loco supponitur Christum vt hominem denominari etiam Deum, & in altero hoc ipsum negat.

Postea idem Author disputat. 33. num. 40. distinguit inter has duas propositiones, *Christus vt homo est Deus*, *Christus etiam vt homo est Deus*, & affirmat posteriorem fere ab omnibus concedi, priorem vero à fere cunctis negari. Redditque differentiam quoniam posterior non condistinguit formaliter hominem à Deo, sed solummodo addit, quod etiam vt subsistens in humanitate est Deus, quod verum continet. In priori vero illa reduplicatio condistinguit in Christo hominem à Deo. Verum adhuc non capio illud discrimen inter illas propositiones; quia idem valet *Christus vt homo*, ac *Christus etiam vt homo*, & ideo nemo diceret *Christus etiam vt Deus mortuus est*. Neque est cur illa nota reduplicationis *Vt* non condistinguat in vtroque casu hominem à Deo. Et quidquid de hoc sit, ipse disput 39. sectio. 2. numero. 76. concedit Christum vt hominem denominari Deum à Deitate sibi vnita. 13.

Vixque intelligitur plene mens huius Authoris. Nam disp. illa 19. sect. 2. num. 26. loquitur solum de denominatione filij Dei naturalis per communicationem idiomatum, & negat casu quo Verbum diuinum assumeret naturam lapidis, vel equi non denominandum lapidem vel equum filium naturalem Dei: Atqui eodemmodo lapis vel equus deberet dici Deus, quo diceretur filius naturalis Dei: Ergo qua ratione admisit Christum vt hominem esse filium Dei neturalem, deberet fateri esse Deum. Negat deinde in illo casu lapidem, aut equum denominandum fore filium naturalem Dei, quia cum ratio filij Dei sit ratio filij intellectualis, requirit per se naturam intellectualem cui possit communicare per se ius ad hæreditatem Dei. Sed contra est; quoniam hæc ratio etiam probaret hunc hominem, nempe Christum, neque per communicationem idiomatum esse Deum, quia sicut ratio filij Dei est ratio filij intellectualis ita ratio Dei est ratio intelligentis à se, & sine discursu. 14.

Sect. VI.

Qua ratione Christus vt homo sit naturalis Dei Filius,

1\. *Præmittuntur aliqua ad enodandam difficultatem.* Ad nostri discursus pleniorem notitiam præmitto non opus esse, vt persona possit constitui in ratione filij actionem generatiuam producere

cere formaliter formam viuentem, vel tendere formaliter ad productionem formæ viuentis per quam illud suppositum viuat. Nam generatio hominis prout procedit à parente ad summum producit efficienter vnionem inter animam, & corpus, quæ non est formaliter vitalis, etsi totus homo dicatur viuere propter vitam animæ. Alij etiam aiunt ipsam animam filij producere vnionem, & fœminam solum concurrere dispositiue, ac proinde nihil vitale formaliter producitur immediatè à parente.

Qui sequitur & sufficiat ad rationem filij.

2\. Dices saltem produci à generante aliquid petens vt communicetur filio forma vitalis constituens suppositum viuens. At vero personalitas Verbi diuini, seu æterna generatio positiua non postulat communicationem formæ viuentis constituentis Christum in ratione hominis; quia de se non petit communicationem animi rationalis Sed contra est: nam sufficit ad veram generationem, ac naturalem filium, si producatur aliquid constituens suppositum viuens, fitque à principio coniuncto, petatque ipsa productio, seu principium coniunctum, vt viuens productum sit simile in natura generanti, seu producenti generationem: non vero requiritur vt id, quod per generationem producitur, petat sibi communicari formam viuentem, per quam constituitur ille homo in ratione viuentis. Etenim generatio definitur origo viuentis, seu productio suppositi viuentis; non vero definitur communicatio formæ, per quam viuit suppositum. Ergo attenditur ratio productionis viuentis, quæ tendit ad tribuendam viuenti similitudinem in natura: hæc autem productio suppositi viuentis etiam reperitur in Christo vt homine respectu generationis æternæ; nam producitur subsistentia Verbi, quæ est de constitutiuo huius hominis, & hæc per se tribuit similitudinem in natura; vt statim explicabitur.

3\. Requiriturque potius similitudo in natura, quam in personalitate: nam Christus est proprie filius Virginis, licet non fuerit illi similis in personalitate, sed in natura. Diciturque Pater æternus producere suppositum viuens loquendo de Christo vt homine, quia sufficit producere vnam partem constitutiuam viuentis, quæ importatur in recto, & determinat ad rationem talis suppositi: Atqui suppositum viuens significat subsistentiam terminantem naturam viuentem, & determinat subsistentia diuina ad rationem suppositi diuini. Vnde sicut homo dicitur à parente produci, eo quod solum producat vnionem, ita qui producit personalitatem dicitur producere personam, & ideo Pater æternus dicitur producere secundam, & tertiam personam diuinam, non quia producat naturam, quæ inuenitur in secunda, & tertia persona, easque constituit, sed quia producit personalitates filij & Spiritus sancti. Diciturque producere personam viuentem, in quo potius attenditur vita, quæ est in natura diuina, quæ non producitur, quam vita ipsius subsistentiæ, quæ producitur.

4\. Illam productionem tendere ad tribuendam Christo viuenti similitudinem in natura probari potest, quia de se diuina filiatio est communicatio diuinæ naturæ respectu personæ constitutæ per filiationem; & quia Christus vt homo constituitur in ratione personæ per diuinam filiationem, consequenter petit filiatio diuina naturam diuinam communicari illi homini, eumque constituere similem Deo in ratione naturæ diuinæ, pro vt natura diuina est. Principium etiam productiuum filiationis æternæ producit illam formaliter, quatenus terminat naturam diuinam, & consequenter producit illam, quia est formalis communicatio naturæ diuinæ, & proinde petit vt homo constiturus per æternam filiationem habeat sibi vnitam naturam diuinam, & illam participet in esse diuinæ naturæ, quatenus est prima radix videndi, & amandi Deum.

5\. Neque obstat naturam diuinam vniri humanitati secundario, & virtualiter mediate: nam ipsum principium coniunctum vt primo vnitum, seu communicatum formaliter, petit terminare naturam diuinam, & consequenter intellecta primaria communicatione personalitatis Verbi, seu principij coniuncti, intelligitur exigentia ex parte termini primario communicati, vt ex tali suppositione intelligatur formaliter, & primario communicata illi homini diuina natura; quia ex suppositione communicationis principij coniuncti communicatur per se, & primario natura diuina: secundario vero attributa, sicuti ipsum principium coniunctum per se, & primario terminat diuinam naturam, secundario vero attributa.

6\. Differt hæc sententia ab alia supra à nobis insinuata, quam etiam refellit de Lugo loc. cit. num. 16. quia illa non declarat Christum procedere viuentem à viuente, eo quod in ratione suppositi viuentis includatur subsistentia Verbi, sed quia ratione humanitatis procedit viuens à Deo viuenti, & consequenter non magis procedit viuens à Patre viuente, quam à tota Trinitate, ac proinde Christus esset filius totius Trinitatis, quod supra reiecimus. Secundo quia illa sententia talem constituit respectu Christi originem viuentis, à viuente vt hæc origo se habeat per accidens in ordine ad similitudinem in natura; quia contendit hæc opinio non habere Christum ratione humanitatis (omitto aliud placitum reiectum sect. 4.) esse similem in natura Deo, sed ratione Deitatis hypostatice vnitæ, & procedere viuentem à viuente ratione naturæ humanæ: At humanitati per accidens est vniri diuinitati: Ergo per accidens est respectu prædictæ originis similitudo illa in natura diuina, quod admitti nequit, vt supra visum est.

Discrimen nostræ sententiæ ab aliis.

7\. Nostra vero sententia facile se attemperat Philosophorum, ac Theologorum sensui, qui præcipue docent originem viuentis à viuente non se habere per accidens, & concomitanter ad similitudinem naturæ: nam illud suppositum viuens vt includit subsistentiam procedentem ab æterno petit similitudinem in natura diuina, quia formaliter exigit vt sit communicata illi homini diuinitas. Hinc intelligitur cur Spiritus sanctus non sit filius Dei naturalis; quia scilicet eius productio non tendit formaliter ad similitudinem in natura, licet re ipsa habeat similitudinem in natura, Christus vero vt homo habet formaliter similitudinem in natura diuina, quia licet vnio hypostatica directè, & formaliter petat subsistentiam Verbi: tamen ipsa subsistentia Verbi, quæ est productio passiua illius personæ diuinæ, directe petit terminare naturam, & consequenter casu quo ipsa subsistentia Verbi communicetur humanitati, petit per se ipsa subsistentia vt eidem humanitati communicetur diuinitas. Neque se habet materialiter respectu illius principij coniuncti, & coniunctionis ipsa communicatio diuinæ naturæ: nam & ipsum principium coniunctum, & productio passiua est formalis communicatio ex suppositione vnionis naturæ diuinæ ad naturam creatam.

8\. Necessarium tamen est ad veram filij generationem, vt ex vi principij coniuncti communicetur per se

per se natura sub conceptu naturæ, quatenus petit ex vi communicationis tribuere ius ad hæreditatem: nam qui est filius debet per se esse hæres. Sic etiam nullus potest esse filius Dei adoptiuus, qui nequeat esse hæres per participationem beatitudinis similis diuinæ. Sed etiam quia denominatio personæ essentialiter requirit naturam intellectualem, non posset hypostasis Verbo substantialiter vnita lapidi, vel equo, denominare illum personam, sed solum suppositum. Ratio est, quia filiatio naturalis debet constituere naturam illius hominis, qui dicitur filius Dei naturalis, dignam maiori complacentia, & altiori amicitia, quam sit filius adoptiuus Dei constitutus in ratione talis per gratiam habitualem Neque potest esse filius Dei naturalis nisi persona diuina.

9. Prima obiectio. Obiicies non posse esse filium Dei naturalem Christum, vt hominem, quia vt sic non est Deus, de ratione Filij Dei esse, esse Deum. Inde namque Patres probabant contra Arianos Christum esse Deum, qui erat filius naturalis Dei, nam quemadmodum filius hominis debet esse homo, & filius equi equus, ita filius Dei debet esse Deus. Diluitur. Respondetur non posse esse filium Dei naturalem, quin sit Deus, vel præsupponat filium naturalem, qui sit Deus; quoniam vt sit filius debet procedere viuens à viuente à principio coniuncto in similitudinem eiusdem naturæ specificæ, ac proinde ex vi productionis viuentis debet illi formaliter communicari eadem natura. Quare non potest primo constitui filius Dei naturalis, quin talis filius sit Deus, quia intelligitur constitutus per productionem communicatiuam per se diuinæ naturæ, & per ipsam diuinam naturam, & hoc solum volebant Patres arguentes contra Arianos, qui non negabant posse Christum vt hominem esse filium Dei naturalem, quia illa persona oritur à Deo Patre vt principio coniuncto, & supposita vnione hypostatica, ex vi illius generationis æternæ communicatur Christo vt homini diuina natura, & ex vi illius communicationis debetur Christo vt homini hæreditas longe excellentius, quam debetur filiis Dei adoptiuis participantibus diuinam naturam.

10. Sufficitque si subsistentia Christi vt hominis producatur à Patre æterno, vt absolute sit ipsius filius, si aliunde sit similis in natura. Idque patet in ipso Verbo diuino, quatenus Deus est, nam est Filius Dei naturalis, quamuis à Deo Patre sola personalitas producatur. Principiumque coniunctum deriuatum à Patre in creatis tantummodo est aliqua pars corporis, quæ in filio nullatenus est forma viuens.

11. Secunda. Infringitur. Obiicies secundò Christum vt hominem non esse perfecte filium Dei, quia non est perfecte similis in natura Patri; siquidem vt homo non est Deus. Respondetur Christum vt hominem sub vno sensu esse filium Dei naturalem non minus perfectè quàm Verbum ipsum, licet sub alio sensu minus perfecte filius dicendus sit. Est, inquam, vt homo perfectissimè filius Dei naturalis, quia est perfectissima persona diuina orta perfectissime à principio coniuncto, & est similis Patri in eadem numero natura diuina: non autem est adeo perfecte filius; quia Christus secundum humanitatem non ita perfecte participat diuinam naturam, ac Deus ipse. Quare dicendum est Christum, vt hominem esse absolute, & simpliciter filium Dei naturalem, licet non sit tam perfecte genitus à Patre, quatenus homo, quam vt Deus; quia vt homo licet sanctificetur ac perficiatur à natura diuina, non perficitur ab ipsa, sicut Deus; quia non sanctificatur Christi humanitas, neque perficitur simpliciter infinite. Hoc tamen est per accidens respectu principij coniuncti, nempe personalitatis Verbi, & prouenit ex incapacitate humanitatis, quæ nequit sanctificari sicut Deus, licet sanctificetur summe infra Deum.

Neque obstat nostræ sententiæ Christum vt hominem non esse perfectissime filium naturalem: 12. nam & omnes commemoratæ sententiæ vel expresse id fatentur, vel necesse est non diffiteantur. Etenim qui dicunt Christum esse filium Dei ratione vnionis ad Verbum propter ius ad hæreditatem affirmant Christum vt hominem dici filium Dei naturalem secundum analogicam rationem, & multum distare hanc filiationem à filiatione naturali fundata in propria generatione. Vide Soarium disput. 49. sect. 2. Illi etiam qui dicunt Christum vt hominem esse filium Dei naturalem non in facto esse, sed solum in fieri, & quasi in via, id aperte admittunt; nec non & hi, qui putant Christum esse filium Dei naturalem, quia natura humana est similis diuinæ generice, quia homo factus est ad imaginem Dei.

Tertiò opponitur Hilarius hæresi 76. dicens: 13. Tertia ex Hilar. *Omne quod gignit sibi simile gignit, & non solum simile, sed æquale identitate, homo hominem gignit, & Deus Deum*: Ergo nequit per se inueniri filius, qui non sit æqualis patri in perfectione specifica: At Christus vt homo non est æqualis patri in specifica perfectione: Igitur vt homo non est filius Dei naturalis. Exponitur. Respondetur filium per se loquendo, & attenta exigentia substantiæ deriuatæ à patre debere esse æqualem ipsi patri; per accidens tamen poterit non esse æqualis.

Neque destituta est hæc nostra sententia aliquotum Patrum patrocinio; affirmant namque nonnulli naturam diuinam exaltasse Christum vt hominem vt esset filius Dei naturalis, inter quos Ildephonsus in lib. de perpetua virginitate Mariæ colum. 3. qui habetur tom. 9. Biblioth. aiebat: *Diuinitatis natura illum in proprium Dei filium exaltauit.* 14. Probatur authoritate nostra sententia. Ildephon. Alcuinus lib. 3. de Trinit. cap. 9. hanc reddit causam: *Quoniam æterna diuinitas filij cum plena humanitate sua, & eadem plena humanitas filij cum æterna diuinitate sua, vna est in sancta Trinitate persona, & hæc non adoptiua, sed propria, & perfecta, & ipse totus in diuinitate, ac humanitate sua vnigenitus, & verus filius Dei.* Alcuin. Igitur ratione diuinitatis communicatæ Christo vt homini ratione personalitatis, seu filiationis diuinæ, constituitur Christus vt homo filius Dei. Fauet Concil. Francofordiense, seu Adrianus in sua Epist. colum. 4. fine his verbis: *Scriptum est enim Pater diligit filium suum, & omnia dedit in manus eius: adoptiuis vero filiis non dedit omnia; sed quædam dona charismatum*: Conc. Fran. Nam patrem dedisse omnia filio est illi dedisse suam deitatem substantialiter in eadem persona coniunctam, & ideo Verbum est Filius, (vt tract. de Trinitate dixi,) quia habet omnia à Patre præter esse patrem. Idem colligitur ex Epistola Concilij ad Episcopos Hispaniæ colum. 7. vbi redditur causa quare Christus aliter sit filius, quam reliqui iusti, quia, scilicet, in illo pleniter fuit diuinitas. Cui asserto consonat Augustinus lib. de Trinit. & vnitate Dei cap. 11. dicens: August. *Sunt iusti filij gratia, ille natura, quia in istis participatio diuinitatis, in illo plenitudo.* Idem habet Cyrillus Hierosolymitanus catechesi 5.

Sed & alij Patres maxime adstipulantur dum ad 15. rationem filij requirunt vt imitetur naturam patris, & sit illi per omnia similis. Et ideo aiunt processionem Verbi esse generationem, quia Verbum est perfecte

perfecte simile Patri. Sic Nazianzenus orat. 36 de Theologia prope finem inquiens: Compendiosa facilisque *paterna natura declaratio est filius: omne enim, quod genitum est, genitorem suum tacita quadam voce definit.* Et Basilius lib. 2. contra Eunomium dixit: *Generatio natura coniunctionem facit; non enim stat absque coniunctione natura.*

Sect. VII.

Disquiritur exactius sensus Concilij Francofordiensis statuentis Christum vt hominem esse Filium Dei naturalem.

1. Non tamen idcirco existimo Concilium Francofordiense definisse Christum vt hominem esse filium Dei naturalem in sensu à nobis exposito in præcedenti sect. Mouent primo, quia res est valde dubia, an sufficiat similitudo illa in natura, prout ibidem explicatur ad constituendum naturalem filium: is namque qui filius naturalis est non aliunde quam per propriam substantiam, quæ est de constitutiuo illius viuentis debet esse similis in natura. Sic etiam licet Pater æternus assumeret hypostatice humanitatem, non diceretur ille homo quatenus talis Pater diuini Verbi, quia vt sic non producit homo ille diuinum Verbum; quia ille homo vt talis non denominatur existens ab æterno cum potestate producendi Verbum. Secundo & nostra sententia simul cum aliis præcedentibus ita supponunt Christum vt hominem non esse filium Dei naturalem, vt pariter supponant Christum vt hominem esse Deum: At Concilium qua ratione censuit Christum secundum quod homo erat esse filium Dei naturalem, pariter docuit esse Deū: Igitur alia fuit mens Concilij definientis Christum secundū quod homo erat, verum naturalem Dei filiū esse. Minor probatur ex Verbis Concilij scribentis ad Hispanos colum. 6. *Hac tepi nomia*, inquit, *ideo posuimus vt cognoscatis Deum, & Dominum nostrum Iesum Christum esse vnigenitum, & primogenitum, non adoptiuum, sed magnum Deum.* Et colum. 16. *Verum Deum, verumque Dei filium confiteamur in vtraque natura, diuina scilicet, & humana.* Ac proximus subditur: *Prædicemus eum Deum verum, & viuum & vere filium.* Idem confirmant quæ ex aliis Authoribus proferebam sect. 1. num. 5. & expendi Concilium in sua Epistola ad Episcopos Hispaniæ ostendisse Christum etiam secundum humanitatem esse filium Dei naturalem quia est Deus, & in confirmationem adducit illud Pauli ad Rom. 9. *Ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula.*

Quo sensu loquatur, dum definit Christum vt hominem esse filium Dei naturalem.

2. Probaui tamen in illo loco Christum dici filium Dei naturalem non solum per communicationem idiomatum. Primo quia de ipso Deo per communicationem idiomatum dicitur pro nobis fuisse traditum, & nihilominus Concilium inquit: *scimus quia non est traditus secundum diuinitatem, sed secundum id quod homo erat*, & illum qui traditus est, id est hominem ipsum vocat naturalem Dei filium. Secundo quia Adrianus secundum humanitatem probat Christum appellari Dei filium illis verbis: *Hic est filius meus dilectus*, & liber Sacrosyllabus affirmat Christum esse filium Dei naturalem qua ratione est filius Dauid. Aliaque similia ibi retuli, quæ satis monstrant non solum per communicationem idiomatum, sed cum aliqua etiam reduplicatione Christum vt hominem esse filium Dei naturalem.

3. Pro expeditione huius dubij expendenda erit veritas illius propositionis: *Christus secundum quod homo est Deus*, quam S. Tho. quæst. 16. art. 11. affirmat esse veram, quia iste terminus *homo* in reduplicatione positus bifariam vsurpari potest, videlicet quantum ad naturam, & sic falsum est dicere Christum secundum quod homo est Deum esse. Secundo ratione suppositi, quod imbibitur in concreto hominis, & sic cum suppositum naturæ humanæ in Christo sit persona filij Dei, cui per se conuenit esse Deum, verum est quod Christus secundum quod homo, sit Deus. Ecce probat Christum vt hominem esse Deum, quia est filius Dei naturalis, nullumque admittit sensum, in quo verificetur Christum vt hominem esse filium Dei naturalem, quin pariter sub eodem sensu verum sit Christum vt hominem esse Deum. Diciturque filius Dei naturalis in sensu identico, quia vt homo includit personalitatem Verbi, quæ identificatur cum natura diuina, quæ simul cum personalitate Verbi constituit filium Dei naturalem, & Deum ipsum. Econtra vero Christus, qua Deus non potest dici homo; quia sub conceptu Dei nihil includit identificatum cum natura humana, licet Christus vt homo aliquid includat identificatum cum diuina natura.

Cur Christus vt homo dicitur Deus, & in quantum Deus non possit appellari homo.

4. Quando autem Adrianus affirmat Christum secundum humanitatem esse filium Dei naturalem, non affirmat ratione humanitatis in abstracto conuenire ipsi hanc filiationem, sed ratione hominis in concreto, & vsurpat partem pro toto. Ita etiam Concilium Francofordiense in sacrosyllabo vbi ait: *Quod enim ex te nascetur sanctum vocabitur filius Dei, & rursus Matthæus narrat, Angelum dixisse; Quod enim in ea natum est de Spiritu-sancto est: Vt palam daretur intelligi, de corpore dixisse, quod de inuiolata Virgine sumpsit, more sacri eloquij, partem pro toto, vt per solum corpus totum intelligas hominem; in anima rationali ex ea natum.* Fortassisque quando Adrianus in sua Epist. colum. penult. aiebat Christum *Secundum humanitatem*, esse filium Dei naturalem, legendum est *secundum hominem*: nam postea dicit *super quem*; cum potius legendum esset, *super quam* si antea præcessissent illa verba, *secundum humanitatem*: *Anima lucritie* (inquit Pontifex) *quia nihil vobis restat*, vt secundum diuinitatem tantummodo credatis dixisse Patrem, *Hic est filius meus, sed potius secundum humanitatem, super quem Spiritus sanctus dicitur descendisse.* Hinc est, vt antea præmiserit: *super quem*, putatis Spiritum sanctum descendisse? *super Deum, an super hominem.*

5. Hoc etiam firmat discursus Adriani in sua Epist. colum. 2. vbi contra aduersarios solum contendit, quod per carnis assumptionem non factus fuerit extraneus, aut desierit esse filius, qui ante carnem semper filius fuerat: nam hæc ratio solum probat Christum vt hominem esse filium Dei naturalem; quia vt sic includit personalitatem filij identificatā cum diuina natura. Imo ideo dicitur Christus filius Dei, quia iam ante vnionem erat filius: *Nunquam enim non fuit filius, quia nunquam non fuit Pater.*

6. Ex his colligitur non recte Lorcam in præsenti disp. 34. membr 3. propositionem illam. *Christus vt homo est filius naturalis Dei* esse veram in sensu specificatiuo propter communicationem idiomatum. Quod etiam docuit Ricardus in 4. dist. 10. ar. 2. q. 1. dicens *Christum ideo esse filium, quia per communicationem idiomatum vere dicitur filius Dei, & filius Patris*, Nec dissentit P. Soarez disp. 49. sect. 1. Ratio est, quia per comunicationem idiomatum non solum est vera hæc propositio *Homo est Deus*, sed etiam

Corollaria ex dictis. Primum.

Lorca.

etiam ista *Deus est homo*: At licet vera sit illa propositio *Christus vt homo est filius naturalis Dei, & Deus*, non tamen est vera ista *Deus, qua Deus est, siue secundum quod Deus est, homo est*, propter rationem supra indicatam. Et hanc differentiam agnoscit Concilium Francofordiense, quia noluit Christum secundum quod Deus erat fuisse pro nobis traditum, licet secundum quod homo erat, sit filius Dei naturalis, & Deus.

7. Secundum. *Ioan. 5.* Infertur secundo Christum vt hominem, qua ratione est filius naturalis Dei esse æqualem Patri. Hoc colligitur ex Ioan. 5. vbi Christus dicit se ipsũ vt hominem esse filium Dei his verbis: *Neque enim Pater indicat quenquam, sed omne iudicium dedit filio*, & secundum hanc filiationem affirmat esse æqualem Patri his verbis: *Propterea ergo magis quærebant eum Iudæi interficere; quia non solum soluebat sabbatum, sed & patrem suum dicebat Deum, æqualem se faciens Deo.* Neque Christus illorum opinionem refellit sed illum potius firmauit Verbis citatis: *Omne iudicium dedit filio, vt omnes honorificent patrem, sicut honorificant filium.*

8. Tertium. Colligitur tertio Christum vt hominem habere Patrem Deum, & ratione generationis æternæ, & Matrem B. Virginem ratione temporalis generationis, & non esse in Christo considerandas alias filiationes. Notentur in rem hanc verba Cyrilli Alexandrini lib. de recta fide ad Reginas vbi ait: *Quamuis Pater incarnatus non sit, hactenus tamen carnalem natiuitatem ad se quoque pertinere indicat, quatenus illum suum esse filium non ignorat, qui quidem secundum diuinam naturam ex ipso, secundum humanam vero natus est ex muliere.* Vbi non obscure docet genitum per carnalem natiuitatem, pertinere ad Deum, quatenus vt sic est filius Dei ratione generationis æternæ. Quod etiam confirmant illa verba Psal. 2. *Ego hodie genui te*: nam Christus vt homo inducitur loquens; quia vt notat Basilius ibi, Christus vt Deus non vocaret Deum Dominum, dicens: *Dominus dixit ad me.* *Cyril.*



DISPVT. LXXXVI.

Qua certitudine tenendum sit Christum vt hominem, non esse filium Dei adoptiuum.



QVAMVIS nonnulli ex Catholicis affirmauerint Christum vt hominem esse filium Dei adoptiuum, tamen oppositum modo supponimus vt omnino certum, & examinamus gradum certitudinis, huius propositionis, *Christus vt homo non est filius Dei adoptiuus*

SECT. I.

An Felix, & Elipandus damnati fuerin à Concilio Francofordiensi, tanquam Nestoriani.

1. *Suarez.* Affirmat Pater Soarez disput. 44. damnari Felicem, & Elipandum, quia cum Nestorio affirmauerit Christum esse purum filium Dei adoptiuum; si consideretur vt homo, quia vt sic est persona creata, & purus homo. Sed hoc assertum refellit Pater Vasquez disput. 89. caput. 8. Primo *Vasquez.* quia si Elipandus fuisset Nestorianus non sollicitaret per litteras Carolum Magnum vt coacto Concilio suam sententiam approbaret. Neque sperasset in errorem Nestorij, iam Concilio Generali damnatum consensuros. Secundo quia Patres Concilij loquuntur de errore Elipandi vt nouo, & diuerso ab antiquo Nestorij: Nam in Epistola ad Episcopos Hispaniæ colum. 15. initio aiunt: *Dices cur times adoptiuum Christum Dominum nominare? Dico tibi quia nec Apostoli eum sic nominauerunt: nec sancta Dei Ecclesia Catholica consuetudinem habuit eum sic nominandi, imo nec credere eum adoptiuum esse.* At si Elipandus fuisset Nestorianus, respondissent Patres illum errorem iam fuisse damnatum: Et colum. 18. *Nolite nouas versare quæstiunculas*: At si cum Nestorio sensisset, non dicerentur Elipandus, & socij nouas versare quæstiunculas, sed veterem, & insignem errorem Nestorij amplecti. Similiterque Carolus Magnus in sua Epist. loquitur de sententia Elipandi, velut noua. Quod si Concilium aliquando dicit Elipandum Nestorizare, hoc per illationem facit, deducendo illud absurdum ex assertis Elipandi.

Arguunt præterea ex confessione ipsius Elipandi, quam Pater Vasquez ex lib. Beati Presbyteri apud Astures, & Heterij proponit disputatio. 89. caput. 2. vbi inter alia continentur hæc verba de diuino Verbo: *Quem Sacra-scriptura testatur pro salute humani generis deitate exinanita hominem factum, circumcisum, &c.* Ecce eidem personæ verbi tribuit, quæ conueniunt naturæ humanæ. Et subdit: *Cuius gloriam secundum diuinitatem stupent cœlestia.* Et mox ostendit Deum, & hominem esse vnam & eamdem personam dicens: *Homo interior in vna eademque Dei, & hominis persona adglomeratus, atque carnis vestimento indutus; quia non per illum, qui natus est ex Virgine visibilia, & inuisibilia, condidit, sed per illum, qui non est adoptione, sed genere, neque gratia, sed natura: & per istum Dei simul, & hominis filium adoptiuum humanitate, & non adoptiuum diuinitate mundum redemit.* 2.

His minime obstantibus alij non pauci sequuti Patrem Soarium affirmant Elipandum Nestorizasse. 3. Idque probant ex Alicuino primo proponente modum loquendi Elipandi lib. 3. de Trinit. cap. 9. vbi *Alcuin.* habet: *Ideo cum patre, & Spiritu-sancto vnus est Deus, non nuncupatus sicut Hispanica hæresis impia temeritate affirmare præsumpsit, asserens Deifilium in diuina natura Deum esse verum, in humana nuncupatiuum, similiter & in diuina natura proprium filium Dei, in humana adoptiuum.* Et addit Alcuinus: *Diuidens vnam personam filij Dei cum Nestorio in duas personas, id est veri filij, & adoptiui cum certissime constet, in illam personam, quam habuit æternaliter de Patre genitus Dei filium humanam assumpsisse naturam, quam nemo catholicus fide confirmatus, adoptiuam esse ausus est dicere.* Nec valet dicere id per illationem ex sententia Elipandi deduxisse Alcuinum; quia prior propositio non infert necessario illam multiplicitatem personarum in Christo, nec merito dicitur hæretica, neque Elipandus censeretur hæreticus solum ob illas consequentias, nisi reuera distingueret personas in Christo.

Profert præterea Adrianus contra Elipandum 4. verba Athanasij: *Si quis aduersus diuinas Scripturas* *Athanas.* *docet, alium dicens filium Dei, alium ex Maria Virgine*

gine hominem secundum gratiam adoptatum, sicut nos quasi duo filij, &c. hunc anathematizat Ecclesia. Adiungitque non dissimile testimonium Nazianzeni ad Cledonium: *Si quis introducit duos filios, vnum quidem, qui ex Deo Patre, secundum vero, qui ex matre, & non eundem, vt adoptionis excedat gratiam &c. alienum eum à nostro consortio iudicamus.* Liber etiam Sacrosyllabus supponit Elipandum fuisse in sententia Nestorij: *Heresim* veternosam (inquit) olim funditus detruncatam moliuntur, rediuiua radice suscitare de stirpe.

5. Inter has sententias media quadam via incedendum est, vt duabus sequentibus conclusionibus proponam. Dico primo. Elipandus non admisit duas in Christo personas, licet per legitimam consequentiam possit inferri ex dictis ipsius reperiri in Christo duas personas Prior pars huius asserti nimirum Elipandum non consensisse Nestorio constituenti in Christo duas personas, probatur primo, quia si Elipandus putasset fuisse in Christo duas personas, non inferret Concilium hoc inconueniens contra Elipandum, sed potius directe ostenderet falso admitti duas personas in Christo. Et licet Nestorius quandoque vafre voluerit dici vnam personam Dei & hominis: tamen aiebat illam vnitatem personæ esse moralem, physice vero esse duas personas. His accedit Elipandum inniti authoritate Iuliani eius prædecessoris, qui præfuit Concilio XV. Toletano vbi clarissime explicuit doctrinam catholicam Concilij Calcedonensis negãtis in Christo duas personas, & recipit professionem Ephesini. Quare credi minime potest Elipandum fuisse Nestorianum, & solum calliditate Nestorij admisisse vnam personam in Christo.

6. Secundo, quia Concilium hoc vtebatur argumento, Adoptio includit extraneitatem personæ; hæc autem nequit reperiri in Christo; quia cum in ipso non sint duæ personæ non potest designari in ipso persona extranea Deo. Probant etiam eandem conclusionem plura ex his, quæ ex P. Vasquez retuli. Nam Carolus Magnus in sua Epistola loquitur de sententia Elipandi tanqua noua, & inaudita, & Concilium in Epist. ad Episcopos Hispaniæ col. 17. in fine dicit: *Noluit per humanas inuentiones fluctuare.* Immo quia Adrianus, & Concilium supponebant tanquam concessum, & certum apud Elipandum vnicam esse in Christo personam, inde inferebant non esse filium adoptiuum quia alia est persona filij naturalis, alia adoptiui. Sicut etiam (vt supra aduerti) eo quod dicatur adoptiuus inferunt duas in Christo esse personas, & consequenter Elipandum incidere in errorem Nestorij, quod absurdum non erat deducendum, si hoc ipsum ab initio admittebat.

7. Quia tamen, vt amplius patefiet in probatione secundæ assertionis, per optimam illationem deducebatur ex sententia Elipandi esse in Christo duas personas, ideo plures veteres, & recentes Historici aiunt Elipandum, & Fœlicem fuisse Nestorianos, vt Ionas Aurelianensis lib. 1. *de cultu imaginum* in princip. tom. 4. Biblioth. de Patribus Concilij. Sigibertus in suo Chronico anno 793. Gallisardus Arelatensis in sua Cgronographia anno 816. sub Carolo Magno, Prateolus *in elencho hæresum* verbo Felix 11. Antoninus 2. p Histor. titul. 14. cap. 1. §. 6. Paulus Æmilius lib. 2. prope finem, Nauclerus generat 27. Franciscus Feuardentius in additionibus ad libros Alphonsi de Castro contra hæreses verb. *Christus* hæresi 3. Sanderus lib. 7. de visibili Monarchia anno 771. Noster Ioannes Mariana lib. 7. suæ historiæ *de rebus Hispanicis.*

Dico secundo, Felix, & Elipandus licet non admiserint in Christo duas personas, duos tamen filios introducere in eadem persona. Probatur conclusio primo ex libro Sacrosyllabo exponente illud Luc. 1. *Vocabitur filius Dei*; notat namque non dici adoptiuus vocabitur filius Dei, sed absolute filius, quod argumentum non valeret, si eundem vocaret filium Dei naturalem & adoptiuum. Vlterius pag. 416. scribit: *Si igitur iuxta hæreticos adoptiuo nomine censetur, vt nos puri homines, quo ergo pacto Apostolus eum, nomen perhibet, super omne nomen habere.* Quod etiam argumentum nullius esset momenti, si sentiret Elipandus illum, qui est filius adoptiuus, esse simul naturalem; nam qua parte erat filius naturalis nomen haberet super omne nomen. Clarius adhuc inquit pag. 416. colum. 2. fine *Non duo filij alius Dei, & alius hominis, vt (sicut illi errando existimant) adoptiuus sit hominis filius, & sine adoptione Dei filius, sed in vna persona vnus idemque Dei, & hominis filius.* 8. Assertio secunda.

Confirmatur: Nam sic intelliguntur Felix & Elipandus nouam heresim disseminasse maxime ad Nestorianam accedentes, nam qua parte admittũtur duo filij per legitimam consequutionem infertur esse in Christo duas personas; quia nomen filij tribuitur personæ, & duo filij esse non possunt nisi duæ personæ. Ideo in eodem libro pag. 418. vocant *Elipandum, & Felicem nouos hostes, sed veternosa face perfidiæ pollutos*, nimirum, Nestoriana. Videantur etiam, quæ supra ex Adriano protulimus ex ore Athanasij, & Nazianzeni: quoniam ibi nulla facta mentione duarum personarum supponitur Elipandum sensisse dari in Christo Domino duos filios. Ideoque non mirum si veteres Historici ac moderni putauerint Elipandum fuisse Nestorianum; quia Nestoriana hæresis etiam admittebat duos filios, & ideo in Nestorio damnata etiam fuit hæresis Elipandi, & ideo noluit Elipandus anathematizare Nestorium, quia videbat ex parte illi consentire, licet dixerit Nestorium non fuisse damnatum, quia duos filios admisit in Christo, sed quia pariter pronunciauit esse in Christo duas personas. Eaquepropter Concilium pag. 423. col. 1. *Nonne olim eadem hæresis verba in Nestorio ab vniuersali S. Ecclesia damnata est. Quapropter forte illum anathematizare noluistis, dum alios, Bonosum scilicet Arium, Sabellium, Manicheumque, qui praua de filio Dei senserunt in Epistola vestra anathematizastis.* Neque adderet Concilium illam particulam *forte* si certum illi esset Elipandum admisisse in Christo duas personas. 9.

Inde etiam colligitur Elipandum negasse Mariam esse Matrem Dei; quia negabat hominem illum esse filium æterni Patris, vt constat ex illis verbis Epistolæ Concilij pagin. 419. colum. 2. *Hominem Christum verum Dei Patris filium negatis*, Et pag. 420. *Neque vero alium Iesum Christum, alium Verbum dicimus vt noua hæresis calumniatur; sed eundem & ante secula, & ante mundum, & post Mariam, imo ex Maria magnum Deum appellamus.* Neque error Elipandi appellaretur tam aperte *noua hæresis*, si non differet ab errore Nestorij. Notenturque illa verba Elipandi: *Non per illum, qui natus est ex Virgine visibilia condidit, sed per illum qui non est adoptione, sed genere.* Et postea obseruentur ista Concilij in directa Epist. pag. 422. col. 2. in fine; *Adoptiuus si quidem non habet aliam significationem, nisi vt Iesus Christus non sit proprius filius Dei nec ex Virgine ei in filium genitus, sed nescio ex quo seruo adoptatus in filietatem, vt vos dicitis.* 10.

Discursus hæretici ex illa radice prodibat; quia non 11.

non distinguebat humanitatem ab homine, licet illum hominem distingueret à persona. Quare sicut humanitas in Christo dicebatur homo secluso quouis alio, ita dicebatur filius adoptiuus; quia illud concretum homo capax est recipiendi denominationem filij adoptiui, & consequenter non erat filius Dei naturalis. Hinc est vt concilium supra dixerit: *Hominem Christum verum Dei Patris filium negastis*. Aiebatque Elipandus, vt supra aduerti: *Homo interior in vna, eademque Dei, & hominis persona adglomeratus.*

12\. Neque mirandum si Elipandus humanitatem assumptam confundat cum homine, eamque à persona distinguat. Nam & ipsum Concilium Francofordiense in lib. Sacrosyllabo colum. 6. eandem humanitatem à persona condistinctam confundit cum homine, & affirmat hominem fuisse à Verbo assumptum: *Christi namque nomen*, inquit, *ab homine, quem assumpsit, accepit, quia vnctus in homine fuit.* Eodemmodo loquitur Adrianus in eodem Concilio in Epistola ad Episcopos Hispaniæ, Concilium Toletanum I. in confessione fidei, & Toletanum VI. c. 1. Toletan. XI. in confessione fidei, August. lib. de Prædest. Sanct. c. 15. & Epist. 66. necnon lib. 9. de Ciuit. Dei c. 17. & 21. & alij in locis Hieronymus in caput. 26. Matth. in illa verba *cæpit tristari tam. 9.* Boëtius lib. de duabus naturis, Damascenus lib. 3. de fide caput. 4. in principio Anselmus lib. de Incarnat. c. 5. Necnon Patres Concilij Alexandrinis in Epist. ad Nestorium, quæ est 10. inter Epistola Cyrilli approbata in Concilio Ephesino.

Sect. II.

Ex dictis colligitur certitudo illius propositionis, Christus vt homo non est filius Dei adoptiuus.

1\. *Sententiæ negantis illam propositionem esse de fide momenta.* Nonnulli ex his qui docent Elipandum cum Nestorio sensisse, & in Christo duas personas constituisse putant propositionem hanc *Christus vt homo non est filius Dei adoptiuus*, non esse de fide. Ita Pater Soarius disp. 49. sect. 3. Palacios in 3. distinct. 10. disp. 1. Medina q. 24. dub. 4. De Lugo di p. 31. sect. 3. num. 25. Ragusa disp. 30. Probatur assertio, quia nusquam in Ecclesia definitum est Christum vt hominem non esse Filium Dei adoptiuum quoniam ante Concilium Francofordiense nulla fuit huiuscemodi definitio: in ipso autem Concilio definita non fuit; nam mens huius Concilij solum fuit excludere sensum Nestorij aut saltem non est certum aliud quidquam voluisse. Addunt nonnulli non constare de Concilio, quod nunc extat sub nomine Concilij Francofordiensis quantum sufficiat ad constituendam rem hanc de fide certam.

2\. Secundo quia solum posset pertinere ad fidem: quatenus ex opposita propositione euidenter infertur in Christo esse duas personas, at illa consecutio non est adeo euidens: quia non est adeo certum filiationem ita esse propriam personæ, vt non possit conuenire ratione solius naturæ. Præterquam quod principium illud procedit de naturali filiatione; non autem de adoptiua, quæ iuris est, & constitutionis humanæ, & in multis deficit à filiatione naturali. Neque in humanis est exemplum duarum naturarum in vna persona, quarum altera sit capax iuris ad hæreditatem alterius, contractum pacti, & ideo non mirum si supponatur præternaturalit et ille casus possit dici vna natura filius naturalis alterius.

Tertio quia non desunt graues Theologi ex antiquis existimantes Christum vt hominem esse filium adoptiuum Dei. Ita Durandus in 3. dist. 4. q. 1. Bassol. dist. 10. §. videtur, Rubio q. 2. art. 2. Palatios dist. 4. disp. 1. Quam etiam sententiam defendit probabilem Richardus dist. 10. art. 2. q. 1. At hi authores non videntur damnari per definitionem Concilij Francofordiensis. Eadem sententia tribuitur Scoto in 3. dist. 10. q. vnica. Quamuis Faber ibidem carpat Medinam quod dixerit hanc sententiam esse Scoti, Verum, (vt dicam quod sentio, Scotus ibidem semel, & iterum non abhorret à tali existimatione. Sicut neque illam exhorruere Bassolius supra, & Maior ibidem. 3.

Confirmatur; quoniam contra doctrinam, quæ postea viris catholicis adeo doctis probari potuit non est credibile vt Concilium adeo vehementer, & rigide inueheretur. Vocant enim Felicem, & Elipandum impios, Deo odibiles, querulos, obtrectatores, venenosæ faucis, doctrinamque ipsorum appellant perfidorum verborum stramina. Accusantque totam Hispaniam, quoniam ob tantum hæresis crimen in potestatem Saracenorum tradita sit. Quamuis certo constet multo ante Elipandum Hispaniam fuisse à Sarracenis occupatam: At istæ exagerationes non conueniunt doctrinæ postea receptæ à viris adeo doctis, & catholicis sed solum hæresi apertissimæ. 4.

Alij vero qui putant Elipandum non fuisse Nestorianum, neque admisisse in Christo duos filios alterum naturalem, & adoptiuum alterum docent illam propositionem fuisse aperte damnatam in Concilio Francofordiensi; nam Adrianus colum. 1. suæ Epist. sic habet de errore Elipandi: *Materia autem causalis perfide inter cætera reiicienda de adoptione Iesu Christi filij Dei secundum carnem.* Et in libro Sacrosyllobo colum. 5. sic scribitur contra asserentes Christum esse filium Dei adoptiuum: *Hæc igitur dicentes, aut in vtero Virginis eum suspicantur adoptatum: quod dici nefas est: quia de B. Virgine inenarrabiliter sumpsit & adoptauit carnem. Aut certe purum eum hominem sine Deo natum: quod cogitare impium est, necesse est fateantur.* Et in Epist. Concilij ad Episcopos Hispaniæ colum. 4. *Quam adoptionem prauissimo sensu, qui scripsit Epistolam* (Elipandus scilicet) *ad Christi voluit transferre humanitatem.* Vnde Ionas Aurelianensis eiusdem temporis Scriptor lib. 1. de cultu imaginum sic de Felice Vrgelitano Episcopo ait: *Iunclo suo sceleratissimo errori Elipando Toletanæ vrbis Episcopo Christum secundum humanitatem non esse proprium Filium Dei, sed adoptiuum prædicare ausus est.* 5. *Sententia affirmans.* *Adrian.* *Ionas Aurellan.*

Assertio prima sit, Licet verum esset Elipandum Nestorianum fuisse & admisisse duas personas in Christo, adhuc iuxta definitiones Concilij Francofordiensis non potest dici Christum vt hominem esse filium Dei adoptiuum. Probatur Conclusio; quoniam Concilium absolute pronunciat Christum non esse filium Dei adoptiuum: nam in Epist. ad Episcopos Hispaniæ colum. 15. inquit *Nec sancta Dei Ecclesia Catholica consuetudinem habuit eum sic nominandi, imo nec credere eum adoptiuum esse.* Infertque Concilium, vt sect. præcedenti dixi dari in Christo duas personas, si ipse vt homo sit filius adoptiuus. Quare non damnat Concilium adoptionem Christi, quia supponitur agi de persona distincta à Filio Dei, sed potius absolute adoptionem damnat, quia ex adoptione infertur esse in Christo dualitatem personarum. 6. *Prima Conclusio.*

Quod

7. Quod etiam confirmatur fundamento eiusdem Concilij: vtebatur namque hoc principio. Adoptio includit extraneitatem personæ: hæc autem nequit reperiri in Christo; quia cum in ipso non sint duæ personæ, non potest designari in ipso persona extranea Deo. Supponit igitur nulla ratione posse Christum appellari filium Dei adoptiuum, quia inde deducitur personarum dualitas in Christo.

8. Secunda conclusio. Assertio secunda sit. Si definitiones illius Concilij prout apud nos extant reddunt rem ipsam de fide certam, dicendum est esse errorem contra fidem affirmare Christi humanitatem fuisse adoptatam. Probatur conclusio ex Concilio Francofordiensi in lib. Sacrosyllabo colum. 3. dum scribitur: non adoptauit carnem. Et in epistol. ad Præsules Hispaniæ illis verbis: *Quam adoptionem prauissimo sensu, qui scripsit epistolam, ad Christi voluit transferri humanitatem.* Infra etiam reiicitur quod Elipandus proponebat ex Ildephonso, & Iuliano in Missa *de Ascensione Domini.* Conc. Fran

9. Quare licet diuersus fuerit sensus Elipandi, ab eo quem intendebant viri docti, & Catholici: nam Elipandus ita volebat Christum vt hominem esse filium Dei adoptiuum, vt noluerit esse filium Dei naturalem, qua homo est: At Catholici Christum vt hominem vocant simul filium Dei adoptiuum, & naturalem; quia existimabant non repugnare vt simul esset naturalis, & adoptiuus, eo quod in humanis filius emancipatus potest à suo patre adoptari in filium: Ergo Christus quantumuis prius natura filius Dei naturalis, potuit per gratiam sibi infusam in filium Dei adoptari. Est tamen aperta differentia; quoniam filius emancipatus, qui adoptatur, desinit esse filius per fictionem iuris, atque ita ciuiliter fit ei aliqua ratione extraneus: Christus autem nunquam fuit emancipatus nec vnquam desiit esse perfectissime filius.

10. Tamen licet diuersus fuerit Theologorum sensus ab errore Elipandi non video qua ratione post Concilium Francofordiense possit illorum Theologorum placitum sustineri. Tum quia Concilium, vt dixi supra, absolute protulit Christum non esse filium Dei adoptiuum. Quod etiam declarauit Adrianus in sua Epistola paulo post initium dicens: *Non enim sunt isti ex illis hominibus, quos ei pater dederat, & imo quos ille cum patre ante mundi constitutionem elegerat, qui eum adoptiuum, & non proprium filium confitentur, quasi alienus à Patre aliquando fuerit.* Tum etiam quia Concilium eo ducitur fundamento, quoniam adoptio includit extraneitatem personæ, quæ locum non habet in Christo.

11. Quia tamen possunt aduersarij respondere Concilium loqui de filio adoptiuo, qui sub illa ratione, nempe in quantum homo naturalis non sit, & hanc filiationem adoptiuam includere extraneitatem personæ; eamque non includere aliam filiationem adoptiuam, quæ sub illa eadem ratione, huius hominis v. gr. admittit secum filiationem naturalem, vt si in humanis filius naturalis emancipatus adoptetur; ideo non ita certum est definitiones Adriani, & Concilij Francofordiensis directe pugnare contra illud Theologorum placitum. Tamen, mihi etiam hæc expositio est perdifficilis: quia Concilium supponit nullam esse posse adoptionem nisi persona adoptata intelligatur extranea modo dicto. Etenim circa finem Concilij Francofordiensis ita legimus: *Quid est adoptio, nisi charitatis copulatio, qua Pater adoptione sibi copulat filium, quem proprium non habet.* Et in libro Sacrosyllabo approbato in eodem Concilio colum. 5. legimus *Porro adoptiuus dici non potest, nisi is, qui alienus est ab eo, à quo dicitur adoptatus, & gratis ei adoptio tribuitur.* Colliguntque differentiam illam, ex ipsa voce *ad optionis*: est namque aliquem *adoptare* veluti optare vt filius sit, qui naturalis filius non est. Ideoque scribitur colum. 7. *Omnis enim adoptio ex affectione ducit vocabuli sui originem. Habet namque ex vtraque parte vtinam aduerbium eleganter insitum, &c.* Vides vniuersim de omni adoptione affirmari excludere sub illa ratione filiationem naturalem, quia habet insitum aduerbium vtinam, vt si dicas: *Vtinam sis mihi in filium adoptiuum*, quia scilicet alienus est adoptiuus ab adoptante.

12. Quanta sit authoritas Conc. Francoford quod modo extat. Alio adhuc ex capite non videtur contra fidem asserere Christum vt hominem esse filium Dei adoptiuum; quia scilicet non est adeo certum Concilium hoc Francofordiense apud nos extans esse verum illud & legitimum Francofordiense. Licet de Lugo disput. 31. sect. 1. dicat sine controuersia ab omnibus Catholicis vt verum, ac legitimum fuisse receptum. Quod intelligi non debet, quasi doctrina illa certa sit de fide; quia non videtur adeo certo constare hoc Concilium esse illud Francofordiense, vt docet P. Soarius disputat. 44. sect. 1. §. *Ad definitionem igitur*, licet temeritate non vacet authoritatem velle illi adimere, latuit diu hoc Concilium, (propter quod S. Thomæ non fuit notum,) & non ita pridem opera Laurentij Surij prodiit in lucem. Et licet dubitare non liceat Concilium Francofordiense conuenisse contra Felicem, & Elipandum eosque damnasse; quoniam plurimi antiqui historici indubitanter asserunt Felicem & Elipandum in Concilio Francofordiensi sub Adriano I. & Carolo Magno fuisse damnatos; tamen aliqua sunt, quæ probant non esse adeo certum Concilium hoc Francofordiense, quod præ manibus est esse illud ipsum quod ab Adriano fuit approbatum. Etenim Surius monens lectorem affirmat ex actis huius Concilij extare tantummodo partem istam, quæ contra Felicianam hæresim pugnat, cunctis aliis quæ contra Iconomachos habita sunt, aut amissis, aut obliteratis, aut occultatis de industria, quod suspicatur contigisse hæreticorum opera; quoniam hæretici aiebant ab hoc Concilio damnatam fuisse Nicænam Synodum de cultu imaginum, neque ipse docet vbi, & apud quos inuenerit hanc partem Concilij. Quæ cum ita accidisse supponamus, aliqualiter infringi videtur fides adhibenda huic Concilio, quod nobis præ manibus est: nam ex præmonitione Surij ad lectorem colligitur fuisse penes hæreticos in tradendo Concilio fidem, & sinceritatem seruare, quibus non est adeo adhibenda fides, vt fide diuina certum sit hanc Adriani Epistolam esse illam, quam scripsit Adrianus absque corruptione aliqua, vel variatione. Quod rursus confirmatur quoniam hoc Concilium delituit per plures annos, & ideo non facile constare potest absque alia probatione, non differre Concilium illud, de quo loquuntur historiæ, ab hoc quod anno 1567. in lucem prodiit. Præsertim cum in Concilio illo Francofordiensi actum sit contra Iconomachos de cultu imaginum, de quo nihil repetitur in Concilio modo extanti. Quare non videtur Concilium nuper inuentum tantam obtinere authoritatem

thoritatem, vt certum de fide sit, quidquid in ipso definitum legitur.

13. His accedunt aliæ coniecturæ, quæ iuuant ad denegandam huic Concilio omnem hanc authoritatem. Nam cum Elipandus, & Felix allegarent pro sua sententia Eugenium, Ildephonsum, & Iulianum Toletanos Episcopos: respondent Patres Concilij in Epistol. sua colum. 4. ideo fuisse ipsos à Deo traditos in manus infidelium; quoniam ex iniquis parentibus, filij praui exorti sunt. Quod de sanctissimis illis Episcopis nisi nimis ignoranter, aut grauissima iniuria dici non potuit. Erat etiam rursus ingens ignorantia existimare ideo Hispaniam in potestatem Saracenorum deuenisse, quod Christo fuerint iniurij. Tum quia ex historiis constat longe ante Fœlicem, & Elipandum fuisse Hispaniam à Saracenis occupatam. De quo vide Loaisam in collectione Conciliorum Hispanorum in commentario de primatu Ecclesiæ Toletanæ licet Concilij verba alium habere videantur sensum vt sect. sequenti dicam. Tum etiam quia Hispania non adhæsit Felici, & Elipando; nam Felix Gallus fuit, & Episcopus Vrgellensis in Catalaunia, quæ tota erat penes Gallos vt aduertit Petrum Hurtado disp. 83. sect. 2. §. 20. vbi pariter monstrat Elipandum caruisse in Hispania sectatoribus & Ecclesiæ se subiecisse.

14. Quia tamen maximam fidem conciliat extitisse olim Concilium Francofordiense contra Felicem, & Elipandum, & Concilium nuper inuentum hanc damnationem continere, & nihil inueniri redolens temeritatem alicuius volentis ipsum deprauare, temerarius erit qui audeat reluctari assertis huius Concilij quod præ manibus habetur. Nec mirum si obiter Patres Concilij aliqua dixerint absque rerum exacta notitia; quoniam Epistola Adriani his defectibus caret. Licet illi defectus confirment quæ nuper dicebam, nempe non obtinere Concilium hoc eam authoritatem, vt catholica fide recipiendum sit, quidquid in ipso definitum sit. Accedit etiam circunstantiis nuper appositis Patres huius Concilij obiter irruisse contra admittentes in Christo tres naturas, seu substantias in vna Christi persona, & contra idem assertum decertant late in lib. Sacrosyllabo, & nihilominus modum illum loquendi, qui carpebatur in Iuliano Episcopo Toletano, post modum laudauit Romanus Pontifex tectis Sanctorum Patrum testimoniis. Lege P. Vasq. disp. 37. cap. 3.

Sect. III.

Exponuntur Patres, qui videntur admittere adoptionem in Christo.

1. *Hilar.* Opponitur primo Hilarius 2. de Trinitat. post medium dicens: *Potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur.* Respondet P. Vasquez disput 89. cap. 15. literam esse mendosam, & contextus præbet. Putatque legendum esse: *Dum carnis humilitas adoratur*, & ita legitur in editione Parisiensi anno 1544. Quia vero non ita facile repudiari potest altera lectio responderi posset per translationem, & metaphoram gratiam vnionis dictam fuisse adoptionem, quia habet conditiones aliquas, in quibus cum adoptione conuenit, quæ metaphora nobis est cauenda, & quia rarissima est, & quia esse potest erroris occasio. Vel melius dicitur *adoptari* ibi vsurpari improprie pro *assumi*: quoniam si proprie vsurpetur non recte annectitur præcedentibus: nam Verbum Dei quoad apparentiam suam demittit maiestatem assumendo carnem; non vero hominem in filium adoptando. Vna quidem ex his responsionibus non posse non esse veram constat ex eodem Hilario lib. 3. de Trinitat. ante medium vbi expresse negat Christum esse filium Dei adoptiuum, nam explicans illa verba Ioann. 17. *Pater clarifica filium tuum*, scribit: *Non solum nomine contestatus est, esse se filium, sed & proprietate, qua dicitur, tuum. Multi enim nos filij Dei, sed non talis hic filius est. Hic enim, & verus, & proprius est filius, origine, non adoptione.*

Respondetur secundo ex illo loco nequaquam desumi Christum vt hominem esse filium Dei adoptiuum, sed ad summum humanitatem fuisse adoptatam secundum quid, quatenus humanitati secundum se non debebatur illud ius ad gloriam, & erat gratia facta naturæ de se extraneæ, & ordinis inferioris. Quia tamen absolute Christi humanitas non fuit Deo extranea, quia fuit semper illi intrinsece vnita, ideo non fuit simpliciter adoptata. Quo etiam sensu hic homo qui est Christus, quatenus sub illo conceptu non dicit potius subsistentiam diuinam, quam humanam, vt explicabitur dum loquamus de Prædestinatione Christi, posset dici filius adoptiuus non absolute aut propriè, sed secundum quid, & impropriè, quatenus ille homo de se non est positiue Deo coniunctus, sed præscindit, & gratiose coniungitur Deo per vnionem hypostaticam. Sic etiam, si filius iam emancipatus adoptetur illa adoptio est impropria, quia illa persona non est proprie extranea adoptanti, sed tantum secundum quid. 2.

Tertio respondet Bernal disputat. 65. section. 3. numer. 30. loco illius verbi *adoptatur* legendum esse, *adaptatur* quia reddit perspicuum Hilarij sensum. Non tamen probat literam esse mendosam. Quod aliqualiter suaderi posset; quoniam alibi, vt supra aduertimus, explicatissime negat Christum esse filium Dei adoptiuum. Hoc tamen non sufficit ad existimandum literam esse mendosam, illamque corrigendam: alioqui sæpissime deberent corrigi Patrum testimonia, quod non vacat incommodis. Vide numer. 7. aliam expositionem. 3.

Secundo opponitur Marius Victor lib. 1. contra Candidum Arianum part. 6. explicans illud Ioann. 11. *Quoniam tu es Christus filius Dei, qui in hunc mundum venisti.* vbi ait: *Non sic filius quemadmodum nos: nos enim adoptione filij; ille natura. Etiam quadam adoptione filius est Christus.* Respondet P. Koninch disputat. 24. dub. 2. num. 17. eum accepisse *adoptare* pro *assumere.* Additque non esse ita curandum de indagando sensu huius authoris quoniam & rethor fuit, & modico tempore Christianus vixit. Sensus tamen illius planus est: nam expresse docet Christum non esse absolute filium adoptiuum; vt declarant illa verba: *Nos enim adoptione, ille natura.* Admittit tamen quandam filiationem adoptiuam secundum quid in Christo, quod sequentia verba indicant: *Etiam quadam adoptione filius est Christus.* Hæc autem adoptio secundum quid in eo fundatur, quod Christi humanitas prius natura, quam assumeretur erat quodammodo Deo extranea, quatenus pro illo priori naturæ non erat positiuè Deo coniuncta. Et Christus quatenus est hic homo de se abstrahens ab hac 4. *Mar. Vict.*

vel

vel illa subsistentia potest in hoc sensu dici secundum quid filius adoptiuus. Humanitas vero non potest dici filius, aut filia. Licet Coninch. loc. cit. num. 15. dicat quæstionem esse de nomine, & negatiuam partem esse veram, quia vox *filius*, aut *filia* secundum communem loquendi modum soli supposito conuenit, aut saltem rei per se existenti, seque habenti per modum suppositi, vt animi separati per se subsistentes.

5. Humanitas capax non est denominationis filij. Et Petrus Hurtado disputat. 83. §. 45. putat casu quo produceretur humanitas à viro, & muliere absque vlla subsistentia per veram generationem, illam dicendam fore filiam; quia procederet viuens à viuenti à principio coniuncto in similitudinem naturæ, & generationis iure hæreditatem adiret. Quare posset etiam ab aliis adoptari in filiam. Hæc tamen, licet non parum pertineant ad quæstionem de voce, admittenda non sunt: alioqui Petri humanitas prout condistinguitur à supposito, cui vnita est vere esset filius, aut filia, & consequenter etiam Christi humanitas prout condistinguitur à subsistentia, seu persona Verbi esset filius, & consequenter essent in Christo duo filij realiter distincti, diuinus, scilicet, & humanus. Consequens est absurdissimum, vt colligitur ex Adriano in sua Epistol. proponente hæc verba Athanasij: *Si quis aduersus diuinas Scripturas docet alium dicens filium Dei, alium ex Maria Virgine hominem secundum gratiam adoptatum, sicut nos, quasi duo filij, &c. hunc anathematizat Ecclesia.* Addit simile testimonium Nazianzeni ad Cledonium: *Si quis introducit duos filios vnum quidem, qui ex Deo Patre, secundum vero, qui ex matre, & non eundem, vt adoptionis excedat gratiam, &c. alienum eum à nostro consortio iudicamus.*

Athanas.

6. Irenæus. Obiicitur tertio Irenæus lib. 3. aduersus hæreses cap. 21. circa initium dicens: *Propter hoc enim Verbum Dei homo, & qui filius Dei est; filius hominis factus est commixtus verbo Dei, vt adoptionem percipiens, fiat filius Dei.* Respondetur S. Irenæum non dixisse Christum qua hominem fuisse in filium adoptatum, sed genus humanum fuisse in filium adoptatum ex quo natura humana fuit Verbo vnita; quia Christus in illo momento nobis quo ad sufficientiam promeruit gratiam adoptionis. Quo pacto Apostolus ad Ephes. 2. vers. 6. dicit, *quod Deus nos conresuscitauit, & consedere fecit in cœlestibus in Christo*, quasi cum ipso tota humana natura resurrexisset, & cœlos ascendisset. Quod explicat Chrysostom. homil. 4. in Epistol. ad Ephes. dicens: *Capitis resurrectione, & nos excitati sumus.* Et infra: *Ad eum itaque modum, & simul cum Christo sedere nos fecit Deus, capite sedente simul & corpus sedet.* Hanc fuisse Irenæi mentem constat ex contextu: *Non enim*, (ait,) *poteramus aliter in corruptelam, & immortalitatem accipere nisi vniti fuissemus incorruptelæ, & immortalitati*, (nimirum Verbo Dei,) *Quemadmodum autem adunari possumus, nisi incorruptela, & immortalitas facta fuisset, id, quod nos, vt absorberetur, quod erat corruptibile ab incorruptela, & quod erat mortale ab immortalitate, vt filiorum adoptionem reciperemus?* En aperte pronunciat nos per incarnationem immortalitati, id est Deo immortali fuisse quodammodo vnitos, & ita adoptionem consecutos, si non contemnimus illius assecutionem. Ideoque prædixerat ibi Irenæus allegans verba Psalmistæ, *Ego dixi Dij estis, & filij excelsi omnes* sequentia verba, nimirum; *vos autem sicut homines moriemini*, ad eos indubitate dici, *qui non recipiunt munus adoptionis, sed contemnunt incarnationem puræ generationis verbum Dei, fraudantes hominem ab ea ascensione, quæ est ad Dominum, & ingrati existentes Verbo Dei, quod incarnatum est propter ipsos.*

Iuxta hæc posset congrue exponi testimonium Hilarij supra numer. 1. dicentis: *Potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur*, quasi diceret; per incarnationem non amittit Verbum suam dignitatem, quando quidem media illa nos adoptamur in filios. Ita respondet Alensis 3. part. quæstion. 10. in 4. & sensus est, conuenienter Filium Dei factum fuisse hominem, vt nos efficeremur filij Dei, & non amitti eius dignitatem si carnem assumat vt nos ad tantam eleuemur dignitatem. Quemadmodum Irenæus supra Græcis verbis apud Theodoretum Dialogo 1. inquit: *Ad hunc enim finem Verbum factum est homo, vt ipse homo Verbum admittens, adoptionemque recipiens, Dei filius efficiatur.* 7. Exponitur iterum testimonium Hilarij.

Quarta obiectio ducitur ab authoritate SS. Eugenij, Iuliani, & Ildephonsi Toletanorum Antistitum, qua se protegebat Elipandus, vt habet Concilium Francofordiense in Epistola ad Hispanos colum. 3. sub his verbis: *Sequitur in eodem libello vestro: item præcessores nostri Eugenius, Ildephonsus, Iulianus, Toletanæ sedis Antistites in suis dogmatibus ita dixerunt. In Missa de cœna Domini: Qui per adoptiui hominis passionem dum suo non indulsit corpori. Item in Missa de Ascensione Domini: Hodie saluator noster post adoptionem carnis sedem repetiuit Deitatis: & cætera, quæ ex parentum vestrorum dictis, posuistis; vt manifestum sit, quales habeatis parentes; & vt notum sit omnibus, vnde vos traditi sitis in manus infidelium; quia hominem Christum verum Dei Patris filium esse negastis, vobis defensor esse noluit, sed tradidit vos in manus inimicorum suorum, vt dominentur vestri, qui eum recipere noluerunt; & cui ill publice detrahunt, vos occulte illi derogetis.* 8.

Respondent non pauci hæc non repetiri modo in Missis Gothicis, quæ in Ecclesia Toletana seruantur, ideoque vel fuisse expuncta, vel falso allegata. Alij aperte tradunt fuisse manifestam imposturam Elipandi & sociorum, Nam Elipandus reprehenditur à Concilio in eadem Epistola ad Hispanos colum. 2. 3. & 4. nec non penultima, quod vafre plura S. Augustini, & aliorum testimonia corrupisset. Sed contra est, quoniam Beatus qui contradicebat Elipando hanc etiam impudentiam Elipandi detegere curasset. Erat autem Beatus ille Presbyter apud Astures, vir in sacris literis apprime versatus, qui simul cum Heterio Vxumensi Episcopo se fortiter opposuit Elipando, & scripto admodum potenter errorem confutauit, qui non prætermitteret impudentiam Elipandi in corrumpendis Missis Gothicis. Sicut è contra rogabat Elipandus Carolum Magnum ne pateretur se à Beato decipi. Neque possent longo tempore occultari Missæ Gothicæ absque suspicione fraudis. 9.

Forsan illa opera quæ allegabat Elipandus erant nullius authoritatis, & falsa fide ab aliquibus adscribebantur his viris. Moueor ad existimandum non fuisse opera receptæ authoritatis: nam Missæ Gothicæ, quæ seruantur in Ecclesia Toletana Isidoro, non vero illis tribuuntur, nec aliæ Missæ Gothicæ agnoscuntur, in his autem non reperiuntur illa verba. Quare vel corrupta erant illa opera Isidori, vel erant aliæ Missæ, quæ decepta fide tribuebantur tantis viris. 10.

11. *Ildeph.* Confirmat hoc expressa authoritas Ildephonsi in lib. de perpetua Virginitate B. Mariæ colum. 3. *Ergo non illum,* (inquit,) *vt cæteros adoptiuos filios, Dei fecit filium, sed diuinitatis natura illum in proprium filium exaltauit.* Ac rursus: *Non est ille adoptiuus, sed adoptator, vt ita dicam cæterorum.* Et iterum, *Christus non adoptiuus, sed proprius Dei filius.* Quod etiam confirmat authoritate Gregorij Magni. Lege Baronium tom. 9. anno Christi 794. §. *positum quidem.* Quare mirandum Patres Concilij Francofordiensis hæc non considerasse, sed viros sanctissimos diffamasse. Et quod plus est videntur existimasse Patres Concilij Francofordiensis Hispaniam traditam Saracenis non propter hæresim Felicis, & Elipandi; quia certo illis constabat multo antea à Saracenis fuisse occupatam, sed propter errorem Eugenij, Iuliani, & Ildephonsi. Licet enim daremus sanctissimos hos viros in eo fuisse errore tamen indubitatè supponendum erat illum errorem fuisse ipsis inculpabilem, ac proinde non fuisset Hispania tradita in manus hostium propter errorem horum Antistitum.

12. Quod si Missæ illæ Gothicæ erant alicuius ex his Antistitibus, dicendum est decursus temporis vel casu, aut scienter verbum illud fuisse mutatum, nam vbi legebatur *adoptiui hominis*, legendum erat *adaptati hominis*, & pro verbis illis *adoptionem carnis* scribendum erat *adaptationem carnis.* Fietque allusio ad illa verba Hebr. 10. vers. 5. *Corpus autem adaptasti mihi.*

13. Ea tamen quæ contra sanctissimos hos viros proferuntur simul cum aliis circunstantiis section. præcedenti recensitis plurimum me mouent ad existimandum non esse ex vi illius definitionis fide certum Christum eiusque humanitatem Dei adoptione carere, alioqui si definitiones illius Concilij habendæ sint, vt fide certæ, erit fidei veritas Christum vt hominem non esse filium Dei adoptiuum. Nam in Sacrosyllabo legitur: *Non adoptauit carnem.* Et in Epistola ad Hispanos: *Hoc vero quod Ioannes dixit vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à patre, plenum gratia & veritatis, contra adoptionem carnis facit.* Quæ testimonia etiam probant humanitatem Christi non fuisse adoptatam. Sicut idem etiam persuadent rationes quibus vtebatur Concilium vt ostenderet Christum non esse filium Dei adoptiuum: Quia nimirum adoptiuus debet esse extraneus ab adoptante: Christi autem humanitas nusquam fuit à Deo extranea. Et quia adoptatus debet esse solo affectu adoptatori coniunctus.



DISPVT. LXXXVII.

De Christi seruitute.



QVIA seruitus diuersimode sumitur ideo inter Modernos Theologos valde controuertitur an Christus qua homo sit vere seruus Dei. Supponuntque tanquam certum Christo non posse conuenire seruitutem sumptam pro subiectione sub peccato, aut pro seruitute legali quæ ingenuitatem omnino excludit, & communicationem in bonis cum Domino, adeo, vt qui hanc contraxerit hæres esse non possit, aut amicus. Difficultas est an absolute & simpliciter possit Christus dici seruus, quia Christi humanitas est constituta sub perfecto Dei dominio.

SECT. I.

Quibus fundamentis negent aliqui Christum, vt hominem esse proprie seruum.

CHristum vt hominem non esse proprie seruum late probat P. Vasquez disputat. 80. cap. 3. 1. Quem sequuntur Becanus hic cap. 16. quæst. 2. Petrus Hurtado disputat. 68. §. 7. Gaspar Hurtado disputat. 15. numer. 10. Torres opuscul. 13. disputat. 1. dub. 5. de Lugo disputat. 28. num. 16. Martinonus disputat. 14. section. 1. & alij post Argentinam in 3. distinct. 9. & 10. Idemque videtur docuisse Damascenus lib. 3. de fide cap. 21. dicens: *Illud quoque sciendum est, eum ne seruum quidem dicere nobis licere.* *Damasc.* Et subdit: *Sane seruilis conditionis esset caro nisi Deo Verbo copulata esset; at cum semel ei personaliter vnita est, quo nam pacto in seruilem classem redigatur.* Posteaque affirmat appellatione duntaxat seruum dici, cum seruus minime sit. Vide etiam Augustinum tract. 3. in Ioann. Chrysost. homil. 13. in Epistol. ad Hebr. Cyrillum Alexandrinum in expositione symboli Nicæni circa medium.

2. *Primum fundamentum ex Concil. Francof.* Præcipuum huius sententiæ fundamentum sumitur ex authoritate Concilij Francofordiensis. Nam in Epistol. ad Episcopos Hispaniæ colum. 3. non solum reiicitur à Christo seruitus, quæ oritur ex peccato, verum etiam seruitus respectu hominum, & Angelorum, nec non respectu Patris æterni; non quia Elipandus omnes has seruitutes admiserit. Etenim dumtaxat admisit seruitutem ortam ex conditione naturæ humanæ ex se seruili respectu Dei: sed vt à sufficienti partium enumeratione omnem propriam seruitutem à Christo excluderet.

Confirmatur admodum efficaciter: Etenim Adrianus in sua Epistol. ad Præsules Hispaniarum, cum videret aduersarios pro se adduxisse testimonia ex veteri testamento, pronunciat non posse illa intelligi nisi per metaphoram inquiens: *Hinc etiam alius Propheta, membrum scilicet sacri corporis ex persona summi capitis, tropica clamat inuoluente vaticinia nube: ô Domine, ego seruus tuus, ergo seruus tuus, & filius ancillæ tuæ, & rursus da imperium tuum puero tuo, & saluum fac filium ancillæ tuæ, & illud noli timere serue meus Iacob, &c. Quæ cuncta & iuxta literam prophetice, & mystice reuelata nostri Mediatoris designant personam.* 3. *Adrian.* Et paucis interiectis: *Nunquid docuerunt eum seruum, vel adoptiuum prædicare?* Adiicit præterea Adrianus: *Postquam autem cessauit vmbra veritatis, & ipsa in promptu manifestata est veritas, quæ sub allegorica sylua latebat: nusquam enim à patre seruum vocatum legimus, nec filium, eum Dominum suum appellasse.* Quo nihil planius dici potuit.

4. Et ne minima maneret tergiuersandi occasio, late ibi declarat Adrianus Christum dici seruum, vti dicitur lapis angularis propter duos parietes vtriusque populi, vt faceret vtraque vnum, & petra propter firmitatem, agnus propter mansuetudinem, & innocentiam, ac sacrificium, quod in altari crucis pro nobis

nobis obtulit Deo. Perpendit prætereà neque in ipso articulo passionis Christum appellasse Patrem suum Dominum, & neminem Euangelistarum, seu Apostolorum Christum appellasse seruum.

5. An Adrianus seruitutem à Christo relegauerit. Sententia negans. Sunt qui putent nihil fuisse ab Adriano in hac Epistol. de seruitute definitum; sed solum per transennam nonnihil de seruitute dixisse. His adhæsit P. Bernal disputat. 58. sect. 3. à num. 71. dicens se pluries accurato examine Concilium perlegisse, & semper existimasse Concilium, aut Adrianum hanc litem non diremisse: quoniam controuersia cum Felice, & Elipando non erat nisi de Christi adoptione, ac proinde ab Adriano solum damnati sunt admittentes in Christo seruitutem, quatenus pronunciabant seruitutem esse adoptioni æquiualentem, aut coniunctam: ergo Adrianus nihil definiuit de seruitute non æquiualenti adoptioni, neque cum adoptione coniuncta. Hinc est vt Historici, qui gesta Concilij Francofordiensis memoriæ tradiderunt duas dumtaxat referant controuersias; vnam de imaginum adoratione, alteram de Christi adoptione, nulla mentione facta de Christi seruitute. Lege Scriptores historicos quos refert P. Vasquez disputat. 107. cap. 5. & 6. nec non Gallicos annales apud Baronium tom. 9. anno Christi 791. initio. Recolantur etiam chronologi, Hæreseologi, vt Sigibertus, Genebrardus, Sanderus, Castrus auctus per Feuardentium, Prateolum, Marianam, Gualterum, Baronium. Neque credibile est specialem hæresim ab illis omnibus fuisse prætermissam. Nominatimque refert narrationes historicas Adriano, & Concilio præfixas. Ex Iona Aurelianensi hæc verba profert: *Emersit ex eadem Hispania tempore sanctæ memoriæ Caroli piissimi, atque inuictissimi Augusti, quidam Felix nomine, actu infœlix Vrgelitanæ ciuitatis Episcopus, qui iuncto suo sceleratissimo errori Elipando, Toletanæ vrbis Episcopo, Christum secundum humanitatem non esse proprium filium Dei, sed adoptiuum prædicare ausus est.* Nullamque serui mentionem facit. Quod etiam confirmat ex Epistol. ad lectorem autore Suario.

Ionas Aurelian.

6. Quod rursus probat, quia libellus sacrosyllabus, cum refutet latissimè Christi adoptionem, non meminit seruitutis, licet oppositum scripserit P. Vasquez disputat. 107. cap. 1. num. 26. asserens latam fuisse excommunicationis sententiam in eos qui Christo seruitutem, & adoptionem adscripsere. His associat Carolum Magnum de seruitute nihil, & de adoptione plura disserentem, & latè refellentem Christi adoptionem. Immo Elipandus in Epistola, quam ad Concilium misit cum latissime probasset Christi adoptionem, nihil pro seruitute confirmanda adduxit, licet illum appellauerit seruum, pro vno, eodemque accipiens seruum, & adoptiuum.

7. Denique arguit, quoniam Adrianus & Synodus non sequestrant rationem serui, à ratione peccatoris, vel adoptiui: alioqui Patres Concilij non adeo inuecti fuissent verbis acerbissimis contra locutionem illam. Præsertim cum Scriptura, & sancti Patres frequenter illum appellent seruum. Confirmat quoniam Adrianus nomine serui fœdius aliquid intelligebat quam nomine adoptiui, & hominis puri, & humanæ calamitati subiecti: At per subiectum humanæ calamitati intelligebat capacitatem peccandi: Ergo dum nomine serui quid vilius intelligebat, necesse est intelligatur subiectum peccato infectum. Putat igitur Elipandus Christum esse putum hominem, qui cùm non esset proprius filius Dei non habebat vnde immunis fuisset à culpa originali.

Confirmat; quoniam licet in nouo testamento Christus non vocetur expresse seruus; tamen vocatur aliis nominibus æquiualentibus: nam Matthæ. 11. vers. 25. ait Christus: *Confiteor tibi Pater Domine cœli, & terræ* vbi per cœlum & terram intelligit omne quod à Deo factum est, & consequenter se ipsum. Quod si dicas inde potius probari oppositum: quoniam Christus Deum vocat Patrem suum, non Dominum, mundi vero Dominum appellat: opponit ipse responsionem hanc esse contra Athanasium lib. 3. contra Arianos dicentem: *Dum Deum appellat Patrem, & simul Dominum cœli, & terræ, hoc est operum, quæ fecit, quorum vnum Christus est: non est credendus excludere voluisse ipsum à significato cœli, & terræ.* 8.

Opponit adhuc illud ad Philipenses 2. *Formam serui accipiens*, iuncta expositione Chrysostomi: *Sicut in forma Dei perfectè est Deus, ita in forma serui perfectus est seruus.* Fulgentij lib. de Fide ad Petrum cap. 2. dicentis: *Formam serui accepit, vt fieret seruus*, Gregorij lib. 2. Moral. cap. 22. scribentis: *Bene seruus dictus est, qui formam serui suscipere dignatus.* 9.

Hæc tamen admittenda non sunt, quia Adrianus magnam partem suæ Epistolæ insumit in excludenda à Christo seruitute, neque dubitauit argumentum sumere ex authoritate negatiua, quia Christus in nouo testamento nusquam appellatur seruus, & licet sæpe cum Patre fuerit locutus, nusquam tamen illum Dominum appellauerit. Consonat his S. Augustinus quæst. 59. super Genesim vbi ait: *Non facile enim inuenitur Christus Dominus patrem Dominum dicere tanquam suum Dominum.* Item Damascenus explicans illud Christi Ioann. 20. *Ascendo ad patrem meum, & patrem vestrum, Deum meum, & Deum vestrum*, inquit: *Non autem dixit Deum nostrum, sed Deum meum: si subtili mentis agitatione, id quod oculis cernitur, ab eo quod mente sola percipitur, distinguas, & Deum vestrum vt opificem, & Dominum.* 10. Vera sententia. *August.* *Damasc.*

Adrianum docuisse Patrem non esse Dominum Christi etiam vt hominis perspicuum est ex illis verbis: *Et secundum hominem pater maior me est. Et tamen non ait, Pater Dominus meus est, sed maior.* Si autem esset Christus vere seruus recte diceret, *Pater Dominus meus est.* Ratio vero ex Concilio citato reddenda est: quia proprie seruus debet esse personæ diuersæ à Domino non participans æqualitatem honoris. Propterea namque filij aut vxores non sunt serui, quoniam per se loquendo habent ius ad æqualem participationem, aut successionem bonorum, & honoris. Hanc rationem tradit Concilium in Epistol. ad Episcopos Hispaniæ illis verbis: *Alia est persona propria filij, alia adoptiui, vel serui.* Sumiturque ex Damasceno lib. 3. de Fide cap. 21. *Seruitutis, inquit, & dominationis nomina non naturas indicant, sed ex eorum genere sunt, quæ ad aliud referuntur*, id est significant suppositum relatiue ad dominum, vel seruum, sicuti nomina Patris, & Filij. Et paulo post: *Sane seruilis ordinis esset caro, nisi Deo verbo copulata esset. At cum semel ei personaliter vnita est: quonam iam pacto in seruilem classem redigetur.* Indeque concludit: *Ex quo perspicue constat eum appellatione dumtaxat, ac nomine tenus seruum dici, cum hoc minime sit, verum nostri causa serui formam susceperit, ac seruus vocatus sit.* Ex quo patet ex illis verbis Pauli: *Formam serui accipiens*, nullum contra hanc sententiam haberi argumentum, quia solum significatur 11.

Verbum accepisse humanitatem de se seruilem, & serui officium obiisse, & seruilia munera exercuisse etiam erga homines ipsos. Quod significatur illis verbis Luc.22. vers.27. *Ego autem in medio vestrum sum, sicut qui ministrat.* Luc.22.

12. Et licet præcipua controuersia, vnde alia traxit ortum, fuerit de adoptione Christi, vt rectè monstrant aduersarij: tamen negare non licet magnam partem Epistolæ Adriani & Concilij insumi in refutando, & damnando errore de seruitute Christi. Rationesque, & testimonia quæ proferunt absolute monstrant relegandam fore à Christo veram seruitutem; quia scilicet eadem persona nequit esse serui, & Domini, & seruus esse non potest, qui adoratur vt Dominus.

13. Elipandus seruitutem peccati Christo non adscripsit. Quod autem ipse respondet, ac multis probare conatur, nimirum Concilium de seruitute pœnali contracta ex peccato, aut de seruitute ipsius peccata friuolum est; quia ex nullo testimonio constat, Elipandum adeo desipuisse vt Christo tribuerit seruitutem peccati, vel ex peccato contractam. Nam per captiuum, & calamitati subiectum, intelligit captum, seu comprehensum, & ligatum ab hominibus: quoniam, vt optimè arguit de Lugo disp. 28. section. 3. num. 21. loquitur Elipandus de captiuitate, quam propter redemptionem humani generis assumpsit: At propter nos redimendos non assumpsit captiuitatem culpæ: hæc enim potius officit, quam prodest redemptioni humani generis. Affertque hæc Elipandi verba: *Quem Sacra Scriptura testatur pro salute humani generis, deitate exinanita hominem factum, circumcisum, baptizatum, flagellatum, crucifixum, mortuum, sepultum, seruum, captiuum, peregrinum, leprosum, despectum, & quod deterius est non solum ab Angelis, sed etiam ab hominibus minoratum, vermem esse dictum, ex persona, scriptura eius dicente, ego sum vermis, & non homo, opprobrium hominum, & abiectio plebis.* Vbi rectè expendit, quod & nos antea aduertimus, captiuitatem illam non posse de peccato intelligi; quia postea subditur aliquid peius, illis verbis, *& quod deterius est*, videlicet fuisse minoratum ab hominibus, quatenus reputatus est omnium abiectissimus; quod non erat deterius peccato.

14. Ex quo deprehenditur immerito Bernalium suam cogitationem muniisse; quia nomine *serui* quid vilius intellexit Elipandus, quam voce *adoptiui*, quia habitum fuisse hominum abiectissimum, & infimum, quid deterius erat in illorum existimatione, quam esse filium Dei adoptiuum. Et expresse Elipandus ponit vt deterius esse adeo minoratum ab hominibus, vt diceretur vermis & non homo, opprobrium hominum, & abiectio plebis.

15. Obiectio. Obiicies tamen Patres Concilij Francofordiensis in sua Epist. scripsisse. *Hoc volumus à vobis audire an Adam primus humani generis Pater qui de terra Virgine conditus est, liber fuerit conditus, an seruus? si liber quare Christus non ingenuus de Virgine, &c.* Et post pauca: *Vnde Adam seruus factus est nisi ex peccato? Christus autem non fecit peccatum.* Respondet manifeste de Lugo Patres de singulis seruitutibus egisse, vt probarent à sufficiente partium enumeratione nullam propriam seruitutem esse in Christo, non quia Elipandus illas admiserit, sed quia volebant eum compellere vt magis seruitutem, quam in Christo adstruebat detegeret. Ideoque Concilium ait: *Sed forte seruum hominis eum fuisse dicitis*, quod refutat, quia cum sit Dominus omnium nullius potest esse seruus. Ac denique omissis illis seruitutibus nec æterni Patris seruum esse, quia *Pater eum filium nominauit non seruum.*

Quod si solam seruitutem ex peccato contractam Pontifex à Christo exclusisset non dixisset omnia veteris testamenti oracula, in quibus Christus dicitur seruus intelligenda esse tropice; nam possent intelligi proprie de seruitute fundata in ipsa conditione naturæ humanæ. Neque post impugnatam seruitutem ortam ex peccato, aliæ quoque seruitutes à Christo sequestrarentur, neque post enumeratas tot seruitutis species, absolute pronunciaretur Christum non esse seruum. Neque est verisimile Elipandum hanc seruitutem Christo impegisse. Retorquemusque contra aduersarium illa acerbissima verba quibus Patres illius Concilij inuecti sunt cōtra seruitutem, quam Elipandus Christo impegit: si enim hæc esset seruitus ex peccato contracta, id clarissimis verbis expressissent, vt impudentia Elipandi detegeretur, & clarius constaret quam iuste omni illa acerbitate damnaretur. 16.

Plurimum etiam fauent huic sententiæ hæc verba Adriani: *Opus namque eius est, vt sit vnicus, proprius & dilectus filius Dei. Nostrum opus est vt simus serui per conditionem, & filij per gratiam adoptionis.* Vbi expresse negat Christo seruitutem: nam si nomine conditionis intelligitur creatio, dicendum declarasse Pontificem, Christo neque ratione creationis competere seruitutem propriam: siue per conditionem significatur propria sors: hæc non est ratio peccati; quia non dicitur ibi opus nostrum quod nos efficimus, sed quod Deus in nobis operatur, & adhuc hæc seruitus non differt à seruitute orta ex creatione. Propositiones etiam Adriani in quibus negat Christum esse seruum, sunt absolutæ, ac proinde non possumus illas limitare ad vnicum tantum genus seruitutis, alioqui etiam propositiones in quibus definitur Christum non esse adoptiuum, potuissent limitari ad certum genus adoptionis, ita vt Christus non esset adoptiuus per gratiam factam personæ, sed per gratiam factam naturæ, aut pure adoptiuus, sed simul filius adoptiuus, & naturalis. Porro definitiones Adriani fuisse absolutas, constat ex illis verbis, *Et quod pudet dicere seruum*, & iterum, *Eum vos iniuriosi adoptiuum, & seruum caninis non confundimini linguis latrare.* Ac rursus, *Dominum igitur Angelorum omnisque creaturæ, cuius sub pedibus cuncta subiecta sunt, vos dicitis seruum & adoptiuum.* Subditque: *Paulus omnem linguam Dominum Iesum eum confiteri hortatur, & docet, & vestra lingua non confunditur seruum eum, & adoptiuum latrare.* Subiicit adhuc: *Vnicus proprius, & dilectus, & non seruus, & adoptiuus.* 17. Adrian.

Confirmatur ex Concilio Francofordiensi illis verbis: *Quomodo amplioris gloriæ si seruus, sicut & Moyses, vel ex seruo adoptiuus.* Non enim loquitur de seruitute orta ex peccato, quia seruitus orta ex peccato non manet in Sanctis vt colligitur ex dicta Epistola Adriani, qui de hac ipsa seruitute loquens, inquit: *Nos per illum à seruitute liberati, non ille nobiscum seruus.* Eamque seruitutem de Christo negabat Adrianus, quam in aliis sanctis fatebatur, & ideo illa verba Scripturæ, *Considerasti seruum meum Iob.* ad litteram intelligit de Sancto Iob, de Christo autem non nisi tropice. 18. Con. Fran.

Respondent alij ab Adriano & Synodo Francofordiensi non negari absolute Christum esse seruum, sed esse purum seruum, & filium adoptiuum & damnabant Christi seruitutem in sensu intento ab Elipando, quoniam Nestorianus erat constituens in Christo duas personas, & ideo vnum suppositum erat Dei seruus; non vero aliud. Contra hanc expositionem plura adduxi in præcedenti disputa- 19. Euasio.

sputatione ostendens Elipandum non admisisse in Christo duas personas. Dixi tamen in vna eademque persona Christi constituisse Elipandum duos filios, naturalem scilicet, & adoptiuum, quod ex Elipandi verbis denuo probatur: *Quia non per illum* (inquit) *qui natus est de Virgine visibilia, & inuisibilia condidit, sed per illum qui non est adoptione, sed genere, & per istum Dei simul, & hominis filium mundum redemit.* Vbi satis clare in eadem persona duos filios coniungit. Quo etiam sensu coniunxit in eadem persona seruum, & filium naturalem. Non tamen licet asserere non fuisse damnatam in Elipando absolute propriam Christi seruitutem, sed solum puram seruitutem illius hominis, quem appellabat filium adoptiuum. Quoniam si Christus vere esset seruus propria seruitute non pronunciaret Adrianus Christum in veteri testamento nusquam nisi per tropum fuisse appellatum seruum, nam potius dicere debuisset proprie appellatum seruum, quia reuera ita erat, vti proprie appellatur mortalis.

Sect. II.

Eligitur sententia negans Christum esse proprie seruum, & examinatur ratio à priori.

1\. FVndamenta adducta in præcedenti sect. efficaciter persuadent Christum vt hominem proprie seruum non esse: quoniam Adrianus, & Concil.ũ Francofordiense loquuntur eodem prorsus modo de filiatione adoptiua, & de seruitute reiicientes simili modo locutionem hanc, *Christus est seruus,* sicut illam, *Christus est filius adoptiuus*: vt constat ex tot propositionibus in præcedenti sect. appositis: Atqui probatum est in præcedenti disp. Christum non posse dici proprie filium adoptiuum. Ergo non potest dici proprie seruus.

2\. *Ratio à priori.* Rationem huius sententiæ desumunt plures (quam aiunt fuisse indicatam ab Adriano in sua Epist. colum. 6. & à Concilio in sua prope finem) quia de ratione proprij serui est ita constitui sub alterius potestate saltem quoad operas, vt cum eo non communicet in bonis, scilicet honore, aut sede. Et hinc est vt filius in humanis, tametsi constitutus sit sub paterna potestate, potente citra iniuriam operas exigere non sit seruus. Idem etiam foret, quamuis filius ex diuino beneplacito à Patre posset occidi. Qua de causa si Dominus sibi seruem in vxorem ducat deponit seruitutem ad honorem mariti euecta & commune est affirmare id solo iure naturali coniugij prouenire. Sed quidquid de hoc sit, id expresse declarant leges nostri regni l. 1. tit. 13. Part. 4. Igitur à fortiori humanitas Christi ratione altioris vinculi vnionis hypostaticæ mansit libera, & ingenua, quia gaudet honore Dei, & communicat in Dei bonis, Deitas enim re ipsa, & non solum participatione sanctificat humanitatem Christi; quia eadem qua Deus latria adoratur, & Christus qua homo communicat in nomine, & titulo Dei, quia homo Christus dicitur Deus.

Cõfirmatur. Confirmatur. Nam de ratione serui est vt ametur amore valde distanti à dilectione filij naturalis.

Adrian. Quod optime declarat Adrianus in dicta Epist. his verbis.: *Pater diligit filium suum: sed quomodo pater filium, non quomodo Dominus seruum.* Nemo enim, qui habet seruum arantem dicit illi, recumbe. Idem significatur in Epist. Concilij his verbis: *Moyses quidem tanquam famulus fuit in tota domo eius: Christus vero tanquam filius in domo sua. Quomodo amplioris gratiæ, si seruus sicut Moyses.* Quasi seruus semper sit dignus minori amore, & honore, quam filius naturalis iuxta illud Luc 17. *Quis vestrum habens seruum arantem, aut pascentem, qui regresso de agro dicat illi, transi, & recumbe, & non dicit ei, para quod cænem.* *Luc. 17.*

3\. *Difficultates contra præfatam rationem.* Nonnullas tamen difficultates inuenies, quæ hunc discursum maiore expositione egere suadent In eo namque primo supponitur humanitatem Christi adorari super omnia, quod difficillimum est licet enim eadem adoratione adoretur qua Verbum ipsum; tamen illa interna adoratio, quæ est super omnia respectu Verbi, non est super omnia respectu humanitatis. Sicut amor licet super omnia feratur ad Verbum ipsum, nõ fertur super omnia ad humanitatem; quia licet feratur amor in totum suppositum non tamen æqualiter in singulas eius partes, sed principalius in animam propter ipsam, & in materiam ratione animæ. Quare dum Christi humanitas dicitur adorari super omnia, sensus est adorari super omnia creata distincta ab humanitate, & rationem formalem intrinsecam, propter quam adoratur, esse dignam adoratione super omnia. Exteriorque cultus etiam significat internam adorationem, quæ modo inæquali feratur ad singulas partes suppositi. Petit tamen totum illud suppositum vna eademque adoratione adorari, & adorationem illam distributione accommoda dici super omnia respectu singularium partium: nam per adorationem illam infinita bonitas adoratur absolute super omnia, & anima adoratur super omnia creata, corpus vero super cuncta irrationalia, ita vt ratio formalis adorandi corpus adoretur absolute super omnia. Estque infinita distantia in modo adorandi ipsum Verbum, & humanitatem, sicuti in modo amandi. Plusque distat amor quo Verbum ipsum propter se diligitur, à modo diligendi humanitatem propter Verbum, quam modus diligendi humanitatem Christi propter Verbum, ab amore quo diligitur filius Dei adoptiuus propter adoptiuam filiationem. Ideoque non videtur probari humanitatem Christi esse incapacem seruitutis; quia terminat æqualem adorationem cum Deo.

4\. Sed neque propter ius ad hæreditattem videtur excludi humanitas à dominio Dei, & à propria seruitute: nam humanitas solum habet ius ad visionem beatificam creatam, quæ etiam in modo videndi Dei infinite distat à visione, qua Deus se ipsũ videt, & plus distat infinita visio, per quam Deus videt se ipsum à visione creata Christi, etiam in modo videndi Deum, quam visio creata humanitatis Christi terminata ad Deum à visione Petri, verbi gratia, qua Deum intuetur. Eaquepropter sicut visio creata Sancti Petri non est participatio bonorum Dei, & hæreditatis, quæ sufficiat excludere à S. Petro propriam seruitutem, neque visio creata humanitatis Christi erit tanta participatio bonorum Dei. & diuinæ hæreditatis, quæ secum componere nequeat propriam seruitutem Christi vt hominis respectu Dei.

5\. *Explicatur.* Nihilominus ratio supra tradita si recte explicetur firma est, & non leuiter indicatur à Concilio Francofordiensi, quia docebat Elipandus Christum vt hominem non adorari suprema latria, quod falsum est: nam Christus vt homo est filius Dei naturalis, & Deus ipse per identitatem, quatenus vt homo includit personalitatem Verbi identificatam cum diuina natura, & ideo vt homo, id est secundum *Christus vt homo suprema latria adoratur.*

dum quod reipsa includitur in constitutione huius hominis includit personam dignam infinito amore, & suprema latria, adorationeque super omnia, & vt homo est Deus identice, & consequenter comprehendens diiuinitatem, participans æqualitatem in bonis Dei, & honoribus. Neque id conuenit Christo vt homini solum per communicationem idiomatum: quoniam per communicationem idiomatum Deus dicitur homo, tamen qua Deus non est homo; at vero Christus qua homo in sensu reali, & identico est Deus: quoniam illa reduplicatio non significat formale adæquatum constitutiuum Dei, sed subiectum supra quem cadit denominatio Dei: cadit autem denominatio Dei realiter & identice supra personalitatem diuinam, quia ipsa est idem cum natura diuina, & consequenter est Deus. Sic etiam asserimus Christum vt hominem fuisse flagellatum; non quia flagella sint de constitutiuo hominis, sed quia per illam reduplicationem solummodo significatur hominem esse subiectum cui realiter conuenit illa denominatio flagellati. Euolue quæ dixi disp. 79 disserens de filiatione Dei naturali reperta in Christo vt homine.

6. Nec humanitas Christi potest Dei serua propriè dici.

Neque inde inferas saltem humanitatem potuisse dici Dei seruam. Tum quia vt dixi section. 1. nomina serui & domini non solum naturis, sed suppositis accommodantur, sicut nomina patris, & filij Tum etiam, quia sufficit si homo in concreto dicatur filius naturalis, ne humanitas constituatur sub seruitute, quia si humanitas esset constituta sub seruitute, etiam ille homo diceretur seruus, sicut quia humanitas est passibilis, & mortalis, etiam homo ille dicitur passibilis & mortalis, At repugnat Christum vt hominem dici filium Dei naturalem, & simul dici seruum, quia diceretur seruus sui, quod implicat, sicut nequit dici sui ipsius filius. Quod si posset simul vt homo dici filius Dei naturalis, & seruus, pariter vt homo esse posset simul naturalis Dei filius & adoptiuus; quia sicut adoptiuus exposcit extraneitatem, ita seruus carentiam prædictæ communicationis in bonis, & honoribus æqualibus.

7. *Caro. Mag.*

Errorem Elipandi, quoad præsens attinet colligo primo ex Carolo Magno in Epistola ad Elipandum, quæ est in eodem Concilio Francofordiensi colum. 3. vbi ait se voluisse congregare Concilium synodale, quatenus *Sancta omnium vnanimitas firmiter decerneret quid credendum sit de adoratione Christi, quam nuper nouis assertionibus sanctæ Dei vniuersalis Ecclesiæ antiquis temporibus inauditis, vos ex vestris scriptis intulisse cognoscimus.* Quod rursus colligitur ex mente eiusdem Elipandi: nam in lib. Beati, & Heterij contra Elipandum proponitur sententia Beati, & Heterij breuissime hisce verbis: *Dixit ex vtraque natura vnicus est Dei Patris filius; non adoptiuus, in tantum proprius, vt ipse sit filius Dei Deus verus, & ipse adoretur, & colatur*, scilicet vt Deus (vt optime aduertit P. Vasquez disputat. 89. cap. 9. n. 40.) *qui sub Poncio Pilato est crucifixus Hæc pars nos sumus*, id est Beatus & Heterius, vbi vides de adoratione latriæ, qua adoratur Christus vt homo fuisse quæstionem: Non ergo concedebat Elipandus Christum vt hominem eadem adoratione qua Deus adorari, quia existimabat Christum vt hominem non esse filium Dei naturalem, sed adoptiuum, & seruum. Eademque ratione, qua in eadem persona distinguebat filium naturalem, & adoptiuum, mouebatur vt distingueret respectu Christi adorationem latriæ, ab hyperdulia, vt illas distinxerunt hæretici, qui in Christo duas personas esse affirmabant, vt colligitur ex anathematismo

Quam adorationem Christo vt homini tribuebat Elipandus.

Cyrilli, qui est canon. VIII. Concilij Ephesini.

8. *Adrian.*

Quod etiam discitur ex his Adriani verbis: *Numquid docuerunt enim seruum vel adoptiuum prædicare cum vniuersalis Ecclesia Deum, ac Dominum suum totis medullis cordis, tota animi deuotione in dextera Dei Patris profiteatur eum sedentem.* Vbi ex eo quod sedeat in dextera Dei Patris, deprehendit non esse seruum. Et iterum reddit rationem. Quia sub pedibus eius cuncta subiecta sunt.

9. Ex amore etiam quo diligitur à Deo Christus homo intulit Adrianus non esse seruum: *Pater*, inquit, *diligit filium suum; sed quomodo Pater, non quomodo Dominus seruum*, quia scilicet diligitur summo amore, seu super omnia, quoniam etiam vt homo est Deus. Et ideo supra aiebant Beatus, & Hetherius. *Non adoptiuus, in tantum proprius, vt ipse sit filius Dei, Deus verus*: At Deus summo amore diligitur: Ergo quia Christus, vt homo diligitur amore summo ideo nequit esse seruus. Neque obstat Christum vt hominem dici minorem Patre; quia reduplicatur tunc supra rationem formalem determinantem ad esse hominis: Immo quia Elipandus admisit in Christo seruitutem eo modo quo dicitur minor Patre occurrit Adrianus in sua Epist. post medium dicens: *Qui secundum Deum dicebat, ego, & Pater vnum sumus & secundum humanitatem Pater maior me est, & tamen non ait, Pater Dominus meus est.*

Beatus & Hethe.

10. Homo purus etiã quatenus iustus est propriè seruus respectu Dei.

Ex hac ratione sic exposita recte colligitur posse purum hominem iustum etiam vt iustum esse seruum strictè respectu Dei, licet sit filius adoptiuus; quia licet admittatur ad aliquam participationem bonorum Dei, nempe ad visionem eorundem, non tamen admittitur ad bona intrinseca, vti Christi humanitas, neque participat eandem adorationem latriæ, & amorem summum. Purum hominem iustum esse strictè seruum, colligitur ex Francofordiensi in dicta Epist. illis verbis. *Quomodo amplioris gratiæ si serui sunt Moyses.* Adoptio tamen inter homines pugnat cum seruitute respectu adoptantis, vt habetur in §. vlt. instit. de *Adoptionibus*, eo quod apud homines admittitur adoptiuus loco filij legitimi ad bona adoptionis, & ad eius honorem; non vero sic, qui adoptantur à Deo. Illud vero Christi Domini Ioann. 15. vers. 15. *Iam non dicam vos seruos, sed amicos; quia omnia quæcumque audiui à Patre meo nota feci vobis*, dictum est non quia non essent serui: nam postea vers. 20 eos appellauit seruos dicens: *Non est seruus maior Domino suo*, vbi de se, & de illis loquebatur: Nam vt Augustinus ait tract. 15. in Ioan. *Qui seruus est bonus, potest esse seruus, & amicus*, & ideo dicitur seruo bono: *Euge serue bone, & fidelis* Matth. 25. Aiebat igitur Christus: *Non dicam vos seruos*, nempe seruos illos, qui non ex charitate, sed timore seruili operantur habentes spiritum seruitutis iterum in timore. Ideoque Augustinus loco citato scripsit: *Sed tamen vero modo serui esse possumus serui scilicet timore casto, ad quem pertinet seruus intrans in gaudium Domini sui, non serui autem timorem foras mittendo.* Insuper, dictum est, *Non dicam vos seruos, sed amicos.* non quia tunc desinerent esse serui, & inciperent esse amici si quidem antea erant iusti, & Deo amici; sed quia erga illos Christus se gessit postea familiarius: nam antea obscurius cum illis loquebatur, vti non soles seruo tuo exponere mysteria, sed quandoque nonnihil obscure illi indicas: tunc vero erga suos Christus tanquam familiares amicos se gessit exponendo palam mysteria crucis, & resurrectionis. Seruusque de se non exigit secretorum reuelationem,

Cur inter homines seruitus cũ adoptione non componatur.

Ionas 15

August.

tionem, sicuti amicitia, quamuis componatur amicitia cum seruitute.

Sect. III.

Pronunciant Ecclesiæ Patres Christum non esse seruum.

1. IN fauorem nostræ sententiæ profert Lugus Athanasium orat. 3. contra Arianos: vbi inquit: *Quamuis speciem serui acceperit Verbum, quod in forma Dei subsistebat; non tamen assumptio illa carnis, Verbum seruum, aut mancipium reddidit.* Respondet Bernal loqui Athanasium de Verbo quatenus Verbum, & Deus est. Retorquetque argumentum, quia expresse affirmat ibidem vocem *serui* proprie competere Christo vt homini seu ratione humanitatis. Imo ibi docet conueniens fuisse vt Christus Patrem suum Dominum vocaret. In quo, inquit ille non contradicit Athanasius Adriano Retorquetque contra nos hæc Athanasij verba: *Nos cum Dominum nostrum Patrem vocamus, non inficiamur nostram naturalem seruitutem, quippe qui eius opera sumus*, & postmodum de Christo loquens: *Quatenus in confesso est eum hominem esse factum, nihil discriminis attulerit; siue genitus, siue factus, siue conditus, siue fictus* (id est compositus) *appelletur, siue etiam seruus, siue filius ancillæ, siue filius hominis.* Moxque subdit: *Omnes enim istiusmodi voculæ, ratione humanitatis, bene, & proprie competunt, illaque omnia non substantiam Verbi, sed hominem ipsum factum esse demonstrant.*

2. Plura sunt in hac responsione, quæ examine accurato indigent. Ac primo loqui de Christo vt homine, dum seruum esse negat inde apparebit; quoniam illa verba Prouerb. 8. *Dominus creauit me* intelligit de Christo secundum humanitatem, eo quod Deum Dominum vocat: *Vt qui cum filius sit, & Deum habeat Patrem cuius ipse est propria soboles tamen per id tempus Deum, non Patrem suum, sed Dominum appellat, non quia seruus sed quia serui specimen assumpserat.* Vbi aduertere sit neque per cõmunicationem idiomatum Verbum appellandum fore seruum, quoniã ita docet non esse seruum, vt non difiteatur, esse hominem. Postea subdit: *Merito igitur quia nos serui, cum talis effectus fuerat, quales nos eramus, seruus appellatus est.* Quo autem sensu dixerit vocem serui bene & proprie Christo conuenire indicabo sect. sequenti.

3. Fatebor etiam ibi sensisse Athanasium expedire vt Christus appellaret Patrem suum Dominum; attamen vocem *Dominus*, vsurpat in alio censu de quo dicam section. sequenti. Non tamen probat aduersarius qua ratione Athanasius non contradicat Adriano. Veruntamen de illis verbis Athanasij non adeo nobis curandum esset: quoniam ipse in Epist. ad Marcum Rom. Pontificem ex illo loco Matth. colligit oppositum. Quod aduertit noster Maldonatus inibi inquiens: *Obseruarunt aduersus Arianos Athanasius in Epist. ad Marcum Rom. Pontif. & Cyrill. lib. 5. Thesauri inter nomina Patris, & Domini interpunctionem à Christo studiose, & significanter adhibitam, ne Dominum non solum Patrem, sed etiam Dominum suum vocare videretur: Patrem enim non cœli, ac terræ, sed suum, sed cœli appellat, & terræ.* Oportebatque ostendere id non expressisse Adrianum in sua Epist. post medium affirmantem non potuisse Christum ita dicere: *Pater Dominus meus*, & subdit: *Qui secundum Deum dicebat, ego & Pater* Adrian.

vnum sumus & secundum humanitatem, Pater maior me est, & tamen non ait, Pater Dominus meus est Itaque iuxta Concilium Christus vocat Deum Patrem suum, & postea appellat ipsum Dominum cœli, & terræ. Veluti si filius regis diceret patri suo: *Tu es Pater meus, & dominus totius regni*, quæ verba non significant esse dominum ipsius filij.

Confirmat hoc etiam Hieronymus explicans illum locum Matth. *Audiant* (inquit) *qui saluatorem non natum, sed creatum calumniantur, quod Patrem vocet cœli, & terræ Dominum. Si enim, & ipse creatura est, & creatura Conditorem suum Patrem appellare potest, stultum fuit, non esse sui, & cœli ac terræ Dominum, vel Patrem similiter appellare.* Igitur iuxta sensum Hieronymi cum Christus Deum vocat cœli ac terræ Dominum, non comprehendit se ipsum, quoniam non simul appellauit Dominum suum sicuti appellauit cœli ac terræ Dominum. 4. Hieronym.

Adducitur præterea pro nostra sententia Chrysostomus homil. 13. in Epist. ad Hebræos dicens: *Ne putes, eum sursum stare, & ministrum esse, ostendit* (nimirum Paulus) *quia dispensationis res ista est. Sicut enim seruus factus est, sic etiam Pontifex, & minister. Sed sicut seruus factus, non mansit seruus; sic & minister factus, non mansit minister, non enim ministri est sedere sed stare.* Respondent aduersarij sensum esse Christum non mansisse pure seruum, quia est etiam Dominus. Confirmantque responsionem ex Isidoro lib. 1. de summo bono caput. 16. *Christus*, inquit, *& in forma serui seruus, & in forma serui non seruus*, id est ita fuit seruus, vt pariter fuerit aliorum Dominus; quoniam ipse se explicat inquiens: *In forma quippe serui Domini seruus, & in forma serui hominum Dominus.* Verum cum absolute pronunciauerit Chrysostomus Christum non esse seruum nequit idoneè exponi de pura seruitute, ita vt non sit pariter hominum Dominus: alioqui similiter posset affirmari Christum non esse hominem, quia non est purus homo, sed etiam Deus. Quod profertur ex Isidoro non fauet aduersariis, vt postea ostendam. 5. Chrysost.

Cyrillus in expositione Symboli Nicæni proprie medium: *Accepit autem formam serui vt liber: non seruus existens ad libertatis redit gloriam:* Ergo Christus liber fuit non seruus. Respondent Christum fuisse liberum à seruitute ignobili, & in gloria. Sed contra est, quia etiam iusti sunt liberi, à seruitute ignobili & in gloria, & nihilominus non negat Cyrillus eos esse seruos: Ergo absolute à Christo admit propriam seruitutem. 6. Cyrill.

Ex Augustino refert etiam Concilium Francofordiense hæc verba: *Dominus noster etiam in forma serui non seruus, sed in forma etiam serui Dominus fuit.* Citaturque Augustinus homil. 39. & ait Pater Vasquez se in Augustino hæc verba inuenire non potuisse, & ideo P. Koninch. disp. 21. dub. non aliter respondere, quam asserendo in Augustino non inueniri. Tamen illa verba approbantur à Concilio Francofordiensi, & ideo suscipienda sunt. 7. August.

Aduocatur pro nostra sententia S. Leo serm. 2. de Natiuit. post medium hisce verbis, *Assumpta est de matre hominis Domini natura, non culpa creata forma serui sine conditione seruili. Quia nouus homo sic contemperatus est veteri, vt & veritatem susciperet generis, & vitium excluderet vetustatis.* Vbi Pontifex primo duo asserit, nimirum assumptam fuisse naturam hominis Domini, & hanc assumptam esse sine culpa. Prius autem declarat dum ait: *Creata est natura serui sine conditione seruili*: Secundum vero probat dicens: *Quia nouus homo*, &c. Respondent primo Leonem male citari à P. Vasquez: nam licet quidam codices 8. S. Leo.

codices habeant *de matre Domini*, correctiores tamē habēt *de matre hominis*, & addit Ægidius supra n. 46. magis congruere. Perperamque P. Vasquez vtrumque nomen coniungere citando Leonem sub his verbis *de matre hominis Domini*; quia nullibi ita legitur, neque stilus nitidus, & numerosus Leonis permittit laxitatem illam, *de matre Domini hominis*. Verum hæc responsio idonea non est; quoniam plures codices habent: *Assumpta est de matre Domini*. Et quod plus est Concilium Francofordiense citat hoc Leonis testimonium sub voce illa *Domini*, Et ita legendum est: *Assumpta est de matre Domini, hominis natura, non culpa*, & sic voces illæ *Domini* ac *serui* sibi respondent per antithesim vt aduertit Bernal disp. 58. num. 111. Ipse tamen inde ansam desumit arguendi contra nos: quoniam si in prima parte antithesis, *de matre Domini* sermo est de matre veri Domini, etiam in secunda illa *forma serui*, sermo esse debet de forma veri serui. Sed contra est, quia solum postrema illa pars antithesis significat Christum habuisse speciem veri serui, absque conditione seruili, vt ex Concilio Francofordiensi colligitur & ex Damasceno adducto sect. 1. n. 11. præsertim illis verbis: *Ex quo perspicue constat eum appellatione duntaxat, ac nomine tenus seruum dici, cum hoc minime sit; verum nostri causa serui formam susceperit, ac seruus vocatus sit.*

Præcluditur.

Con. Fran.

9. Alia euasio. Secundo aiunt S. Leonem illis verbis per seruilem conditionem intelligere aut culpam, aut seruitutem ortam ex culpa; quia cum prius docuisset hominem per peccatum contraxisse seruitutem, ostendit Christum à peccato immunem seruitutem minime contraxisse. Quare rationem affert inquiens: *Quia nouus homo ita contemperatus est veteri, vt & veritatem susciperet generis, & vitium excluderet vetustatis.* Existimantque nōnulli ex Modernis hunc sensum esse adeo planum, vt mirum sit aliquem potuisse alium concipere. Si autem opponas in priori membro exclusam fuisse seruitutem peccati, ac proinde in sequenti, vbi dicitur creatam esse formam serui absque conditione seruili excludit aliam seruitutem Respondet Bernal idem dici in vtroque membro. Illa tamen eiusdem sententiæ repetitio vitanda erat. Præsertim cum ex verbis illis Concilium Francofordiense omnem propriam à Christo excludat seruitutem inquiens, pag. 152. tom. 3. Concil. sect. 2. *Et si eum Propheta seruum nominasset non tamen ex conditione seruitutis, sed ex humilitatis obedientia præfato Leone dicente in homil. 2. de Natiuit. Christi; Assumpta est de matre Domini, natura non culpa, creata est forma serui sine conditione seruili. Item S. Augustinus in Homil. 59. dicit Dominus noster etiam in forma serui non seruus; sed in forma etiam serui Dominus fuit.* Indeque occasione sumpta per omnes seruitutes discurrit, vt alienas esse à Christo demonstret. Allegatque similiter Hilarium lib. 6. de fide. Ostendique abundanter supra Concilium exponi non posse de sola peccati seruitute.

Reuincitur.

Con. Fran.

10. Elipandus nō est damnatus à Cōc. Francofo. eo quod seruitutem peccati Christo adscripserit. Adhuc tamen P. Soarius disputat. 44. sect. 1. §. *Quinta responsio* existimant solam seruitutem peccati damnatam fuisse à Concilio, & Adriano, vbi vocem illam *conditio seruitutis* explicat de conditione peccati. At id incredibile est, quoniam si Elipandus peccati seruitutem Christo adscriberet, id expresse reprehenderetur à Concilio; quoniam erat apertissima hæresis, maximeque pudēda. Et cū Adrianus aiebat: *Et quod putat dicere seruum*, procul dubio diceret *& quod pudet dicere seruum seruitute orta ex peccato*. Arguebatque Adrianus: Christus non posset tollere nostra peccata si ipse peccatum haberet, ergo neque nobis posset adoptionem promereri, si esset adoptiuus: Supponit ergo Elipandum non putasse Christum vt hominem habuisse peccatum: alioqui probandum erat Christum caruisse peccato. Imò aiebat: *Credatur ergo (quod dici nefas est) particeps etiam nobis in causa peccati*: Ergo supponit aduersarios non existimasse fuisse participem culpæ. Illico etiam tanquam certum etiam apud aduersarios Verbum assumpsisse hominem *sine sorde peccati*. Et sicut directe, & expresse probauit Christum non esse adoptiuum, neque seruum, probare debebat Christum fuisse culpæ expertem. Quod si non excluderet à Christo omnem seruitutem, sed solam peccati, frustra probaret non esse seruum alicuius hominis, quia natus est ex matre ingenua, & virtute Spiritus Sancti, neque esse seruum Angelorum, quia est Dominus illorum, & illum vt hominem adorant omnes Angeli Dei, neque esse seruum Patris æterni, qui est naturalis ipsius filius. Ideo etiam testimonia Prophetarum in quibus Christus dicitur seruus docet intelligenda fore per tropum, & affirmat in nouo testamento non dici seruum.

Damascenum esse pro nostrâ sententiâ negant aduersarij: oppositum tamen est apertissimum: nam libr. 3. *fidei* capite 21. inquit: *Quin illud quoque sciendum est, eum ne seruum quidem dicere nobis licere.* Idque probat, quia non est seruus sui ipsius, neque Patris: Ergo nullius. Obiiciunt attamen quoniam creatura etiam est relatiua & alterius creatura, & Christus absolute dicitur creatura; Ergo Christus cum sit creatura sui ipsius, poterit esse seruus sui ipsius. Respondetur facile naturam humanam esse creaturā, & prædicata propria naturæ tribui etiam eidem naturæ in concreto nisi obstet aliqua specialis ratio: hæc non militat in conceptu creaturæ: poterit namque Christus dici creatura sui ipsius, quia solum significatur Verbum terminare naturam productam ab ipso Verbo: At humanitas secundum se non est seruus, sicuti non est filius, vt supra statui ex eodem Damasceno, & ideo neque in hoc sensu potest Christus dici seruus sui ipsius. 11. Damas.

Occurritur instantiæ.

Secundo respondent directe Damascenum loqui de seruo legali, vel quasi legali. Quo etiam pacto exponunt aliud eiusdem Damasceni testimonium lib. 4. fidei cap. 19. dicentis: *Quædam autem* (de Christo dicuntur) *ob eam diuisionem, quæ in sola cogitatione versatur. Nam si ea, quæ reuera disiungi nequeunt, hoc est carnem à Verbo, animo & cogitatione distinxeris, & seruus, & ignarus dicitur, quia scilicet serua, & ignoratione laborantis natura erat: ac nisi caro Dei Verbo copulata fuisset, serua procul dubio, & ignorans extitisset. Verum ob personalem cum Deo Verbo vnionem id habuit, vt nec serua esset, nec in ignoratione versaretur. Eoque factum est vt Patrem Deum etiam suum vocaret.* Aiuntque inde non obscure monstrari Damascenum non loqui de naturali seruitute, sed de legali duntaxat, vel quasi legali: nam seruo naturali non debetur ignorantia stricte sumpta, vt constat in Adamo, & Angelo qui nulla ignorantia à prima conditione laborarunt. Sed contra est quia Damascenus non docet seruo deberi ignorantiam, sed illum hominem, nisi humanitas esset Verbo copulata futurum seruum, & ignarum, quod non deberetur & scientia in infantia, & erat naturæ per se laborantis ignorantia, nisi ratione diuinæ gratiæ impediatur ignorantia. Neque video quo fundamento limitentur Damasceni verba ad solam seruitutem legalem. 12. Alia solutio.

Eneruatur.

Alter

13\. Alter Damasceni locus legitur lib. 4. fidei cap. 8. vbi verba Christi: *ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum; Deum meum, & Deum vestrum.* ita exposuit: *Non dixit Deum nostrum, sed Deum meum si subtili mentis agitatione id, quod oculis cernitur, ab eo quod mente sola percipitur, distinguas: & Deum vestrum, vt opificem, & Dominum*, Sentit ergo Damascenus Deum non esse Dominum Christi vt hominis, neque ita esse opus Dei, vt opificium illud fundet dominium, quia vltra illam dependentiam requiritur ad dominium distinctio, & inæqualitas personæ, cui non debeatur æqualis participatio bonorum, & honoris, sicut debetur Christo ratione hypostasis, & diuinitatis.

14\. Exponuntur Patres qui nobis contradicere videntur. *Athanas.* Obiicitur nobis Athanasius serm. 3. contra Arianos: *Quatenus in confesso est eum hominem esse factum nihil discriminis attuleris siue seruus, siue filius hominis appelletur. Omnes enim istiusmodi vocula in ratione humanitatis bene & proprie competunt. Illa namque omnia non substantiam Verbi, sed hominem eum fuisse demonstrant.* Respondetur Athanasium Græce habere: *siue factus sit, siue creatus, siue formatus, siue seruus, siue filius ancillæ, siue filius hominis, siue constitutus in loco, siue peregrinus, siue sponsus, siue patruelis, siue frater. Hæc enim omnia vocabula substantia humanæ propria sunt, & huiusmodi non substantiam Verbi, seu ipsum hominem fuisse significant.* Quo fit vt vox illa *propria sunt*, solum denotent proprietatem naturæ propter quam tribuuntur Christo, & ideo adiicit, *Hæc omnia vocabula substantiæ humanæ propria sunt.* Idque vel ex eo constare potest quoniam simili tenore verborum docet nomina sponsi, patruelis & fratris propria esse humanæ substantiæ Christi, sicuti nomen serui: At illa nomina metaphorice tantum Christo conueniunt; ergo inde non probatur nomen serui conuenire Christo proprie, & non metaphoricè. Addiderim Athanasium in eodem loco negasse Christum esse seruum, vt supra ostendimus.

15\. *August.* Opponitur secundo Augustinus Epist. 178. in fine inquiens: *In qua enim infirmitate* (carnis) *non solum subditum, sed etiam seruum euidentissime confitemur.* Respondetur August. non docuisse Christum esse proprie seruum, sed nos euidentissime confiteri esse seruum eo modo quo seruus est nimirum metaphorice. Sic euidentissime fatemur Christum esse viam, ostium, vitem, &c.

16\. *Hierony.* Tertio adducuntur contra nos hæc Hieronymi verba in Epist. ad Titum cap. 1. v. 1. *Nec mirum quamuis sanctos homines, Dei seruos nobiliter appellari, cùm per Isaiam Prophetam Pater loquatur ad filium, Magnum tibi est vocari te seruum meum.* Respondetur Hieronymum solum loqui de appellatione serui ratione operum seruilium, & quia per obedientiam iure proprietatis in humanitatem à Christo petitam, magnum Christo est ita appellari seruum, sicuti magnum est ita dici Deo subiectum, aut appellari vitem, agnum ductum ad occasionem, Leonem de tribu Iuda, lapidem angularem, &c.

SECT. IV.

Qua ratione vtraque sententia concilianda sit, Concilia, & Patres exponi debeant.

1\. Vox seruus vnde deriuatur. PRæmittenda est pro decisione dubij vocabuli origo. Quidam existimant seruitutem dictam fuisse à seruando vt habetur leg. *Pupillus* 2. 39. §. 1. *de verborum significat*, & Inst. *de iure personarum*, § 3. & significat idem seruus, ac mancipium, quæ vox denotat hominem in bello captum, & sub conditione infima subiectum: nam hi qui iure belli possent occidi seruabantur à victoribus. Alij ex alijs textibus vtriusque iuris, & ex Isidoro lib. 1. Orig. colligunt vocem seruitus traxisse originem à iure gentium. Cæterum longe anteriorem esse seruiturem, quam iure gentium, quo nunc vtimur colligitur ex Genes. 9. quando Noe in vindictam impudentiæ Cham dixit: *Maledictus Canaam seruus seruorum erit fratribus suis*, &c. Vbi semel, & iterum repetitur nomen *serui*, & hoc agnouerunt S. Patres Ambrosius de Elia, & ieiunio c. 5. August. 19. de Ciuit Dei c. 15. *Gen. 9.*

2\. *August.* Constat tamen nomen seruituris ex iniuria profectum: nam vt ait August. loc. cit. *Nomen itaque istud culpa meruit non natura.* Quod etiam optime declarauit Seneca ad Lucill. Epist. 31. inquiens: *Quid est eques Romanus, aut libertinus, aut seruus? nomina ex ambitione, aut ex iniuria nata.* Verisimile est traxisse originem nomen serui ab eo, qui coactus seruit. Vnde recte dixit Cicero paradoxa penult. *Seruitus est obedientia fracti animi, & abiecti arbitrij carentis suo.* Quare seruus nequit habere parem honorem cum Domino attenta primæua significatione seruitutis: nam denotat personam constitutam sub potestate, seu iure alterius sub conditione infima. Quod si in alia latiori significatione vsurpetur non raro, est metaphorica locutio respectu primæ significationis. *Seneca* *Cicero*

3\. Ad quid significandum postea translata sit. Insuper moneo nomen serui postea translatum ad significandam personam quæ alteri debet operas, & obsequia, & ita est sub potestate aliena, vt possit alter de substantia, & operis ipsius disponere, sicuti Dominus iuxta primam significationem acceptus potest disponere de persona serui, & de operibus illius, & hic sensus est metaphoricus respectu illius prioris significationis, licet discursu temporis illa locutio effecta sit propria. Fundamentum fuit quia cum dominium rei inanimatæ dicatur potestas vtendi re in vsus omnes lege permissos, is qui potest vti homine in vsus omnes lege permissos dicitur non incongruè Dominus illius hominis, & sub hac consideratione alter dicitur seruus. Et quia hanc potestatem vtendi in omnes vsus lege permissos non habet Pater respectu filij nec vir respectu vxoris, ideo neuter fundat relationem dominij. Hinc etiam est vt quamuis seruire sit Domino ministerium exhibere attenta primæua significatione, iam proprie vsurpetur pro obtemperare, seu morem gerere. Licet attenta primæua significatione, metaphorice seruire dicantur etiam famuli. Item mancipium, licet sit homo in bello captus, & seruituti subiectus, tamen postea alias proprias habuit significationes, quas vide apud Calepinum. Etenim apud iureperitos, *mancipio dari*, proprie est rem ita dare, vt euictionem non præstaturos spondeamus.

4\. Neque nouum est aliqua vocabula prius fuisse ad aliquid significandum, & postea propter rerum proportionem nouas induisse significationes proprias. Imo nomina Patris, & Filij, & Generationis prius fuere imposita ad significandas res humanas, & ideo aduertunt Patres apud Ruiz. de Trinit disp. 4. sect. 3. non posse has vires rebus diuinis conuenire nisi ab eis resecentur imperfectiones aliquæ. Et vt ait Basilius tom. 2. tract. de vera, & pia fide medio, *Vocabulum Patris si cum integra eius significatione sicut apud nos est in vsu accipiamus in Deo, impie facimus*, Clariusque loquitur lib. 5. contra Eunomium: *Nec filius* (ait) *nec generatio Deitatis est* *Basil.*

est proprium, sed ex humana generatione adductum. Legatur etiam Nazianzenus orat. 45. de Diuinitate ad Euagrium. Vox etiam *homo*, accipiebatur antiquitus pro natura, & pro persona proprie, vt bene probat Vvadingus hic disp. 13. dub. 3. quæ vsurpatio hominis pro natura postea reddita est impropria. Itaque voces quandoque vel à primæua significatione cadunt, vel nouum sensum proprium admittunt.

5. Qua significatione vsurpabat nomen seruitutis. Elipandus, dum Christum vt hominem seruum esse asserebat.

Aduertimus præterea tam Patres quam Concilia dum agunt contra hæreticos vniuersim insectari propositiones hæreticorum, quia licet alioqui possent habere aliquem proprium sensum; tamen iuxta mentem hæreticorum omnino erant improbandæ, & nolunt etiam in modo loquendi cum eis conuenire, ne detur hæreticis occasio disseminandi suum errorem præsertim inter imperitos. Hoc maxime locum habet, quando non solum propositio est falsa iuxta mentem hæretici, sed proprius verus sensus, vel incertus est, vel à propria & primæua significatione, quæ adhuc retinetur adeo cadit, vt metaphoricus existimari possit.

6. Et quia Elipandus seruitutem vsurpabat iuxta primæuam propriam significationem illius vocis, & aiebat hominem Christum non participare cum Deo in bonis, neque suprema latria adorandum esse, vt section. 2. monstraui, ideo prudenter Patres Concilij Francofordiensis negarunt Christum esse proprie seruum; quia in veteri testamento nusquam proprie dictus est, seruus, & in nouo Christus non appellat Patrem Dominum suum. Patres etiam & Concilia sæpe negant Christum esse seruum; quia considerant primæuam significationem seruitutis, quæ adhuc retinetur, & iuxta illam non est seruus. Et licet quando Patres illum proprie appellauerint seruum; hoc factum fuit propter aliam propriam significationem, quam temporis decursu nomen illud adquisiuit. Et quia nomen illud erat æquiuocum semper erat loquendum in sensu ab aduersariis intento, & affirmandum Christum metaphorice, & improprie dici seruum, quia cum nomine serui adhuc significetur persona subiecta non participans in bonis, & honore cum persona illa cui subiicitur, non potest Christus nisi metaphoricè dici seruus retenta illa significatione serui. Neque obstat quandoque Patres aliter vsurpasse nomen serui, quia illa significatio prætermitti debuit, quia non erat iuxta hæreticorum sensum. Sicut si agitaretur quæstio de cane latrabili, sub illa significatione vsurparetur semper nomen canis & absolute affirmaretur, aut negaretur propositio nullo habito respectu ad aliam significationem illius nominis.

7. Quo sensu accipi debeat Vox seruus, quādo Christus seruus appellatur.

Ex his vniuersim loquendo facile occurri potest ad argumenta sententiæ affirmantis Christum vt hominem esse proprie seruum. Fatemur namque quandoque Christum dici seruum aliqua significatione propria, quæ quidem metaphorica est respectu alterius significationis eiusdem nominis, quæ primæua fuit, & adhuc retinetur. Sic etiam qui propter proportionem aliquam cum Alexandro Magno vocaretur Alexander, si simul decursu temporis independenter ab illa significatione retineret nomen Alexandri, diceretur proprie Alexander sub vna significatione illius vocis, & impropriè, & metaphorice sub altera illius nominis significatione. Consequenter asserimus Christi humanitatem esse sub supremo Dei dominio, si dominium vsurpetur pro potestate faciendi in creatura quidquid illi placuerit, quod non sufficit ad strictam illam rationem dominij, & seruitutis in primo sensu, nisi addatur negatio illa communicationis in bonis, & honore.

Ex his deducimus primo non esse cur testimonia Sacræ Scripturæ, quæ pro se aduocant aduersarij, in quibus Christus appellatur seruus non intelligi debeant tantum tropice: imo Adrianus Pontifex cum toto Concilio Francofordiensi docuit ita fore intelligenda. Quare immerito aduersarij existimarunt fore incommodum, si ad improprios sensus detorqueantur illa verba. Instant nihilominus Bernal disp. 58. num. 31. non exiguam æquiuocationem committi: aliud namque est Prophetas metaphorice tribuisse Christo rationem serui legalis, & hoc est verum, aliud vero eidem tribuisse metaphorice rationem serui naturalis, & hoc est falsum. Huic tamen responsioni noli fidere: Nam Adrianus iudicauit necesse fuisse exponere allegorice omnia testimonia veteris testamenti quibus Christus appellatur seruus: At si naturali seruitute esset seruus non esset necesse ea testimonia exponere allegorice, sed potius asserendum erat intelligi debere de seruitute naturali. Confirmatur: Nam Adrianus vt definiat hanc propositionem, Christus, vt homo non est seruus affirmat Christum nullibi in nouo testamento vocari seruum, & in veteri solum tropice seruum vocari: At Scripturam non ita exponeret nisi ad abigendam à Christo propriam seruitutem, si quidem in alio sensu ad rem faciente poterat exponi. 8.

9. In nouo testamento nusquam Christus proprie seruus nuncupatur.

Colligitur secundo omnino tenendum esse in nouo testamento nusquam Christum Dominum vocatum esse proprie seruum. Ait tamen Bernal loc. cit. num. 32. in nouo testamento vocatum esse nominibus æquiualentibus serui: nam Matth. 11. vers. 25. ait *Christus confiteor sibi Pater Domine cœli & terræ*: At per cœlum & terram intelligit quidquid à Deo factum est & consequenter se ipsum. Et Matt. 27. vers. 46. *Deus Deus meus, vt quid dereliquisti me*: Deus enim alicuius idem est ac vltimus eius finis, & principium efficiens, ac proinde Dominus. Et Paulus ad Philipens. 2. vers. 6. & 7 inquit: *Semetipsum exinaniuit formam serui accipiens.* Vnde Chrysostomus ad illum locum: *Sicut in forma Dei perfectus est Deus, ita in forma serui perfectus est seruus.* Fulgent. lib. de fide ad Petrum cap. 2. *Formam serui accepit, vt fieret seruus.* Gregor. 2. lib. Moral. cap. 22. *Bene seruus dictus est, qui formam serui suscipere dignatus est.* Matth. 11. & 27. ad Phil. 2. Chrysost. Fulgent.

10. Adrian.

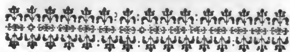
Hæ obiectiones ipsis Adriani verbis eliduntur; quia statuit in nouo testamento nusquam Christum vocari seruum: *Postquam autem* (Adrianus ait) *cessauit vmbra veritatis, & ipsa in in promptu manifesta est veritas, quæ sub allegorica silua latebat, nusquam eum à Patre seruum vocatum legimus, sed filium, & dilectum, & seruum: Nec filium Dominum eum suum appellasse, sed Patrem.* Ex quo patet in illo loco Matth. 11. nomine cœli, & terræ non comprehendi Christum Dominum, vt plenius supra dixi. Ad illud Matth. 27. *Deus Deus meus vt qui dereliquisti me*, respondetur, primo Adriani verbis: *Etenim in ipso articulo passionis, in quo seruilis forma pati parata erat, vbi omnis humanæ conditionis infirmitas monstrabatur, non eum Dominum appellauit, sed Patrem.* Præterea dicimus aliud significari nomine Dei, & aliud nomine Domini: alioqui idem esset Spiritum-sanctum procedere de Deo, ac procedere de Domino. Et licet admittamus Deum in suo conceptu explicito importare principium creationis, adhuc nego idem esse principium creationis, & Dominum; quia ad relationem dominij in Deo præter principium creationis requiritur ex parte rei cuius est Dominus illa

illa participatio bonorum, & honoris inæqualis. Ad postremum testimonium ex Paulo ad Philipenses 1. pariter respondemus cum Adriano; *Nullus vnquam Euangelistarum, nemo Apostolorum seruum eum commemorat, sed Dominum, & Saluatorem.* Exponunturque à Concilio Francofordiense verba Apostoli ex doctrina Augustini his verbis: *Dominus noster etiam in forma serui non fuit seruus.* Patres vero qui videntur locum Pauli exponere de propria seruitute exponendi sunt de propria seruitute sub vna significatione illius vocis, quæ dicitur propria postquam scripta sunt illa verba noui Testamenti, & allegorica est attenta primæua significatione illius vocis, quæ significatio adhuc perdurat.

11. Quamobrem quemadmodum Author ille affirmat Christum tropicè appellari seruum legalem, aut quasi legalem, & proprie seruum naturalem, ita nos asserimus metaphoricè dici seruum naturalem considerata prima impositione illius nominis quæ adhuc subsistit: proprie vero inspecta proprietate quam postea vsus obtinuit, vt vocabulum illud *seruus*, significaret hominem subiectum, à quo Deus titulo iustitiæ potest exigere operas independenter ab illa carentia communicationis cum Deo in bonis, & Maiestate, seu adoratione.

12. Tertio infertur quo sensu plures Patres dixisse videantur Christum esse proprie seruum. Horum plures respiciunt verba Pauli formam serui accipiens, quæ minime dicta sunt, quia Christus proprie esset seruus: quoniam *nemo Apostolorum seruum eum commemorat*, vt supra ex Adriano constat. Quo fit vt in Concilio Ephesino tropice iuxta nuper dicta appelletur Christus seruus part. 6. cap. 9. ex verbis Theodoti Ancyrani: *Formam serui accipiens. Ad hunc itaque modum Dominus ad nos accessit, eaque ratione seruo fugitiuo se adiunxit: vt conseruus visebatur, vt Dominus beneficia impartiebatur: seruilem formam præ se ferebat, famebat vt seruus, & panes multiplicabat vt Dominus.* Neque obstat si absolute in hoc loco & rursus cap. 11. in homilia Acatij Melitensis, & in appendice c. 2. & in eodem Concilio Cyrillus p. 6. cap. 17. absolute absque expressione addita diminuentis Christus appelletur seruus: quia eodem tenore verborum appellatur vitis. Neque verba Concilij, quæ aduersarius refert aiunt Christum esse proprie seruum; illud namque aduerbium proprie, cui ille maxime insistit, voluntarie ab ipso ponitur.

Quo sensu plures PP. Christũ appellauerint seruum. Conc. Eph.



DISPVT. LXXXVIII.

De Christi Prædestinatione.



ON disquirimus quo fine, quave occasione Verbi diuini incarnatio prædestinata sit, sed in examen venit vtrum proprie dicatur hunc hominem ostenso Christo fuisse per gratiam vnionis prædestinatum vt esset filius Dei. Sumpsit occasionem hæc disputatio ex illis verbis Pauli ad Rom. 1. *De filio suo qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem, qui prædestinatus est filius Dei.* & in nimis varias subtilitates diuisit scholasticos.

Aldrete, de Incarnat. Tom. I.

SECT. I.

Quæstionis aperitur sensus, refelluntur que variæ sententiæ.

HVnc hominem, ostenso Christo, non fuisse prædestinatum vt esset filius Dei docuerunt Lorca disputat. 85. Becanus hic cap 2. Gaspar Hurtudo disputat. 18. difficult. 1. Toletus in prædictum locum Pauli. VVadingus disputat. 13. dub. 6. & alij post Durandum, & Paludanum in 3. dist. 7. quæst. 3. Potissimum ipsorum fundamentum est; quia quod à Deo prædestinatur, seu præfinitur vt sit aliquid, vere præfinitur vt re ipsa sit tale: Etenim Dei præfinitio est ad causandum reipsa quod præfinitur. Ideoque homo nequit prædestinari vt sit hic homo: At hic homo non potuit in Christo re ipsa fieri filius Dei naturalis; quia re ipsa hic homo illam filiationem includit, cum dicat suppositalitatem saltem quasi in communi, quæ re ipsa non distinguitur à subsistentia Verbi. Sicut humanitas in communi non differt re ipsa ab hac humanitate: Igitur hic homo nequit præstinari vt sit filius Dei; quemadmodum neque homo vt sit hic homo. 1.

An hic homo, designato Christo, fuerit prædestinatus in filium Dei?

Sententiæ negantis momenta.

Ratio quasi à priori est; quia ad veritatem illius propositionis necesse est subiectum præcedat tempore, vel saltem natura in diuina cognitione prædicatum. Quia debet concipi prius quod prædestinatur; quam id, ad quod prædestinatur: nam ex gratia, & beneficio recipit subiectum, id, ad quod prædestinatur. Atqui subiectum dictæ propositionis, nimirum: *Hic homo est prædestinatus filius Dei*, continet ex parte sui personalitatem Christi; cum reipsa aliquam includat, & non aliam præter subsistentiam Verbi: Ergo nequit vt homo dici prædestinatus, vt sit filius Dei. Sicut dici non potest hic homo prædestinatus vt habeat animam rationalem. 2.

Contraria sententia est communis apud Theologos. Quam docent cum S. Thom. hic q. 24. art. 2. & Augustino locis infra citandis, Soarius disp. 50. Vasquez disp. 90. Aluarez disp. 77. Ragusa disp. 31. Lugus disp. 32. & alij innumeri. Adduci solent pro hac sententia prædicta verba Pauli ad Rom. 1. *De filio suo, qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem, qui prædestinatus est filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Iesu Christi Domini nostri*, quia, scilicet, nomen prædestinationis accipitur à Paulo strictè, vt accipitur ab Augustino, & scholasticis communiter. 3.

Sententia communis.

ad Rom. 1.

Cæterum alij cum P. Vasquez loco cit. putant ex hoc loco nihil firmiter persuaderi, & asserunt plures loci expositiones. Soarius etiam loc. cit. refert septem explicationes, sed non deserit eam, quæ intentum hoc probat. Vide etiam Cornelium in dictum locum. Duæ expositiones, magis celebres sunt: Prima, quæ putatur esse Græcorum Patrum, affirmat participium *Prædestinatus*, non vsurpari, prout est idem ac *præfinitus*, sed prout idem valet ac declaratus, seu manifestatus. Et sensus est, Christum factum ex semine Dauid secundum carnem fuisse virtute, seu potentia propria, quæ sanctificat homines, & resurrexit à mortuis declaratum filium Dei naturalem. Secunda vero expositio refert illud participium *prædestinatus* ad totum quod sequitur, & sensus erit Christum fuisse prædestinatum vt esset filius Dei, cum potentia, & virtute sanctificandi animas, & virtute miraculorum ad suscitandos mortuos. 4.

Potestque participium illud prædestinatus dupliciter referri ad id, quod sequitur. Nam Christus dicitur prædestinatus vt cognoscatur filius Dei virtute miraculorum, & spiritus sanctificationis, & resurrectionis ex mortuis. Et præterea dicitur prædestinatus in ratione filij Dei habentis virtutem sanctificandi, id est, vt ad nos descenderet cum potestate, & efficacitate saluandi homines, moriendo, & resurgendo propter ipsos, quia mortuus est propter delicta nostra, & resurrexit propter iustificationem nostram. Aliæ item expositiones ex dicendis apparebunt.

5. Eligitur sententia affirmans. Hæc tamen non efficient ne communi Theologorum sensui subscribendum sit. Ac primo licet Græca exemplaria habeant *definitus, seu declaratus*, & ideo Patres Græci definitum, seu declaratum interpreterentur, vt Chrysostomus, Theophylactus, Theodoretus in hunc locum, Cyrillus lib. 1. ad Reginas, Damasc. lib. 4. de fide cap. 19. tamen Latini Patres destinatum, seu prædestinatum legunt, vt Augustinus lib. 12. de Trinit. cap. 6. & de dono perseuerantiæ cap. vltimo, de Prædestinat. SS. cap. 15. & tract. 15. in Ioann. aliisque in locis Hilarius lib. 7. de Trinit. Tertull. lib. contra Praxeam cap. 27. Ambrosius in hunc locum, Bernardus lib. 5. de considerat. S. Thom. & communiter scholastici, cum quibus similiter legit Concilium Toletanum XI. cap. 1. Neque discrepant Athanasius infra citandus, Epiphanius hæresi 54. fine lib. 3. cap. 18. Probandaque est nostra vulgata lectio, quæ habet *prædestinatus*. Adde si placet Athanas. lib. 3. de Assumptione, Epiphanium, Irenæum locis cit. cum Augustino ita legisse in Græco, vt nulla ratione possit esse idem, ac *declaratus*, vt scite obseruauit noster Cornelius in hunc locum.

6. Explicandique sunt Patres Græci vt concordent textui vulgato. Neque ipsi agunt de sola externa declaratione, sed includunt definitionem, per quam Christus definitus est filius Dei, vt patet ex Theodoreto hic. Quod si Origenes quandoque aduersari videtur merito huius fundamenta vt inania communiter reiiciuntur. Quæstio ergo erit an prædestinatio diuina cadat supra filiationem Dei naturalem, vel potius supra declarationem filiationis naturalis in hoc homine.

7. Hæc posterma pars potest suaderi; quia Augustinus tract. 105. in Ioann & in Psalm. 67. opinatur idem dici à Paulo in præsenti loco, quod à Christo dictum est Ioann. 17. *Clarifica me Pater claritate, quam habui apud te prinsquam mundus fieret*; ac proinde videtur sentire non fuisse prædestinatum Christum vt esset filius Dei, sed vt esset filius Dei in virtute; hoc est, vt à mortuis resurgens tanquam Dei filius sederet ad dexteram Patris. Ideoque Augustinus in expositione inchoata huius Epist. Pauli, inquit: *Prædestinatus est, vt ex resurrectione mortuorum sederet ad dexteram Patris.*

8. Probatur ex Paul. Rom. 1. De mente tamen Augustini plura adducam infra. Nunc ostendo Christum prædestinatum esse filium Dei, & illa verba: *In virtute per spiritum sanctificationis*, pertinere ad filij naturalis descriptionem, & ad finem propter quem prædestinatus est filius Dei; quatenus Virginis, & Dauidis filius prædestinatus est, vt esset naturalis filius Dei, dignus eodem honore cum illo. Nam vt notat S. Thomas hic quæst. 24. art. 1. prius præmisit Paulus: *Qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem*, & deinde adiungit, *qui prædestinatus est filius Dei*. Estque vis prædicti relatiui *qui* referre Christum iuxta præcedentem determinationem, nempe in quantum hominem, & ideo vt sic dicitur prædestinatus filius Dei Vbi satis indicat Christum esse prædestinatum filium Dei, & hunc hominem esse terminum intrinsecum illius prædestinationis. Licet hoc referendum sit ad ea quæ sequuntur tanquam ad finem. Et ideo Bernardus lib. 5. de considerat. circa finem dixit: *Diuinitas hominem illum, qui prædestinatus est filius Dei, sibi copulauit.* Quo nihil clarius dici potuit. ex Bernar.

Vides igitur nihil obstare addi *in virtute*. Quare dum Augustinus aiebat prædestinatum esse filium Dei vt à mortuis resurgeret, solum significabat gloriam Christi fuisse finem incarnationis, & prædestinationis ipsius, vt esset filius Dei naturalis. Nam per illa verba: *In virtute secundum spiritum sanctificationis*, non declaratur terminus formalis, & intrinsecus illius prædestinationis, sed ratio, & finis eius, scilicet, vt haberet virtutem ad sanctificandos homines, & vt ex resurrectione mortuorum sederet ad dexteram Patris, & vt cognosceretur filius Dei in virtute miraculorum, vt optime adnotauit Ambrosius in hunc locum. Quem non aliter, ac nos exponunt cum Magistro in 3. dist. 7. & S. Thomas ibidem, & in præsenti, & in commentariis ad illum, fere omnes scholastici. Quibus iunge innumeros sacræ Scripturæ interpretes, inter quos sunt Glossa interlinealis, Augustinus, Beda, Lyra, Carthus. Adamus in illum ipsum Pauli locum, & ex Modernis Iustinianus, Cornelius, Iacobus Pinto, & alij. 9.

10. Quo pacto verum esse possit Christum fuisse prædestinatum vt esset filius Dei. Prima responsio. Nun satisfacit. Si pressius hæc examinanda sint, inquirendus est modus, quo Christus dicitur prædestinatus, vt sit filius Dei. Ex Neotericis nonnulli post P. Vasquez loc cit. cap. 3. num. 18. putant Augustinum intellexisse verba Pauli de prædestinatione humanitatis ad vnionem hypostaticam, & coniunctionem cum persona Verbi, & vsurpasse concretum pro abstracto. Non diffiteor Augustinum de Prædest. SS. c. 15. sentire humanitatem Christi fuisse prædestinatam ad gratiam vnionis: *Ideo enim*, inquit, *prædestinata est illa natura humana tanta, & tam sublimis subuectio.* Cæterum diffiteri non licet etiam ibi Augustinum dixisse Christum fuisse prædestinatum, vt esset filius Dei: asseruit namque illi homini factam fuisse gratiam vt fieret Christus: Igitur concedit illum hominem fuisse prædestinatum vt esset filius Dei, seu fuisse prædestinatum in Christum: nam sola humanitas non est Christus, neque prædestinata est vt ipsa esset Christus, seu filius Dei naturalis.

11. Alia responsio. Dicat quis oportere distingui subiectum inhæsionis, quod est natura, & subiectum denominationis, quod est persona. Dicimus enim filium Dei passum in natura humana, quia filius est subiectum denominationis; humanitas vero inhæsionis. Et sic potest dici humanitas subiectum prædestinationis ad vnionem hypostaticam, & ille homo dicitur prædestinatus ad hanc vnionem, & consequenter etiam dicitur prædestinatus, vt sit filius Dei; quia prædestinari ad vnionem est constitui illum hominem filium Dei.

12. Improbatur. Sed contra est; quoniam humanitas non prædestinatur, vt sit filius, seu filia Dei naturalis; non solum quia communiter defenditur nomen filij supposito tantum, & non naturæ tribui, (quod & nos probauimus supra,) sed quia licet admittamus humanitatem absque subsistentia esse capacem illius denominationis, non posset ipsa dici filius Dei naturalis, quia non procedit viuens à viuente, principio coniuncto in similitudinem naturæ: Ergo licet humanitati conueniat prædestinari ad vnionē hypostaticam, non inde fit Christum denominari prædestinatum, vt sit filius Dei. Secundo, nam humanitati fuit facta maxima gratia per concessionem huius vnionis: Christo

Christo autem vt includenti etiam subsistentiam diuinam non fuit facta gratia: homini enim non fit gratia, in eo quod sit homo, nisi recurras ad gratiam translationis ab statu possibilitatis ad statum existentiæ, quod est in aliam deuenire sententiam mox examinandam. Interim vero sufficienter reiecta est præcedens responsio, quia Christo vt tali per concessionem vnionis hypostaticæ non fit nouum beneficium, distinctum ab existentia ipsius Christi. Cum igitur prædestinatio, (vt aiunt ipsi) dicat beneficium vltra constitutionem subiecti prædestinati, non est cur licet humanitas dicatur prædestinata ad vnionem, Christus dicatur prædestinatus ad illā.

13. *August.* Neque Augustinus agit de prædest. solius naturæ: nam cap. 13. de prædest. SS. ait, *Prædestinatus est Iesus.* Imo de ipso Domino gloriæ inquit esse prædestinatum: *Dominum gloriæ,* (inquit,) *in quantum homo factus est Dei filius, prædestinatum dicimus.* Et primo de Trinit. cap. 13. habet: *Talis erat susceptio illa, quæ Deum hominem faceret, & hominem Deum.* Vbi non agit de natura diuina in abstracto, quæ non dicitur homo facta, & Dei sapientia dicitur prædestinata iuxta illud Pauli 1. ad Corinth. 2. *Sed loquimur Dei sapientiam, quam prædestinauit Deus ante sæcula in gloriam nostram.*

14. *Infertur obiter Christū vt hominem esse filium Dei naturalem.* Colligitur ex dictis Christum vt hominem esse filium Dei naturalem, quia vt homo prædestinatus est filius Dei, vt colligitur ex Augustino in locis adductis, & tract. 15. in Ioann. his verbis: *Recte dicitur prædestinatus non secundum id quod est Verbum Dei, Deus apud Deum; vt quid enim prædestinaretur, cum iam esset quod erat sine termino, sine termino sempiternus. Illud enim prædestinatum erat, quod nondum erat. Quisquis igitur Dei filium prædestinatum negat, hunc eundem filium hominis negat.* Et Apostolus loquitur de Christo vt homine, vt denotant verba illa: *De filio suo, qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem.*

Sect. II.

Duæ aliæ cogitationes refelluntur.

1. *Prima.* EXplicarunt alij verba Pauli de decreto Dei, quo statuit efficere hoc compositum Christus, quod est filius Dei. Potuit enim Deus velle, & nolle existentiam Christi. Quare sicut donum creationis non incongrue appellatur gratia, vt Patres docent, à fortiori ille transitus Christi à possibilitate ad existentiam dicetur gratia; quia in ipsa constitutione Christi inuenitur gratia supernaturalis. Hi persuadent assumptum aliquibus Augustini testimoniis, scilicet, ex tract. 105. in Ioann. verbis illis: *Prædestinatus est filius Dei in virtute: illud enim prædestinatum est, vt sic suo tempore fieret quemadmodum ante omnia tempora prædestinatum erat, vt fieret.* Quod *August.* sane testimonium solum probat Deum ab æterno prædestinasse vt eo modo fieret in tempore, quo ab æterno statuit fieri, quod verum est, sed extra rem.

2. Deinde arguunt ex lib. de prædest. SS. cap. 15. vbi legimus: *Ea gratia fit ab initio fidei sua homo quicunque Christianus, qua gratia homo ille ab initio factus est Christus.* Sed homo fit Christianus, quia fides, quæ erat in statu possibilitatis transit in actum exercitum existentiæ, & prædestinatur homo ad fidem, quia præfinitur fides illius vt exercenda actu: Ergo Christus prædestinatus est Christus, & filius Dei, quia præfinitur vt possibilitas Christi transeat ad actualem existentiam. Cæterum neque hoc testimonium probat subiectum prædestinari vt ipsum existat, sed vt accipiat beneficium distinctum ab existentia subiecti, & non declarat, qua ratione hic homo possit esse subiectum prædestinationis vt sit filius Dei, vt clarius constabit ex dicendis.

Impugnatur iuxta hæc primo hoc placitum: nam prædestinatio est directio subiecti prædestinati in aliquem finem, & debet aliqua ratione subiectum differre ab eo, in quod ordinatur. Et ideo iuxta doctrinam Augustini de dono perseuerantiæ cap. 14. *Prædestinatio est præscientia, & præparatio beneficiorum,* nempe vltra constitutionem subiecti: nam vt ipse habet de prædest. SS. cap. 10. *Prædestinatio est gratiæ præparatio*: non autem solet intelligi nomine gratiæ creatio subiecti. Et vt optime dixit S. Thom. ad Rom. 1. lect. 3. *Cum res in se ipsa constituitur, non dirigitur ex hoc ipso ad aliud. Vnde prædispositio constitutionis rei proprie prædestinatio dici non potest.* Colligitur præterea Augustinum loqui de Prædest. ad gratiam vltra constitutionem subiecti ex Enchiridion cap. 40. vbi habet: *Profecto modus iste, quo natus est de Spiritu-sancto insinuat nobis gratiam, qua homo nullis præcedentibus meritis in ipso exordio suæ naturæ quo esse cæpit, Verbo Dei copulatur in tantam personæ vnitatem, vt ipse esset filius Dei.* Supponit ergo hominem illum ex gratia accepisse esse filium Dei. Et loquitur de gratia stricte: nam ait illa gratia fieri hominem Christianum, qua ille homo factus est Christus. 3. *Refellitur primo.* *August.* *S. Thom.*

Iterum id clarius persuadetur ex ipso cap. 15. de Prædest. SS. Nam considerat subiectum prædestinationis ad Dei filiationem naturalem in ratione hominis præscindendo à gratia vnionis, & affirmat hominem illum, vt non includentem formaliter gratiam vnionis fuisse prædestinatum ad vnionem. Ait namque *homini illi non fuisse retributum, sed tributum, quod ex Virgine nasceretur.* Quod nequit intelligi nisi consideretur ille homo abstrahendo à gratia vnionis, nam ipsemet Augustinus, vt suo in loco monstraui, docuit ex meritis Christi ortum traxisse Maternitatem Deiparæ. Confirmantur etiam hæc ex tom. 10. serm. 8. in Euang. Matth. vbi inquit: *Quid meruit ille homo, qui Christus est, si tollas gratiam, & tantam gratiam?* Perpende non confundere humanitatem cum homine: nam affirmat illum hominem esse Christum: humanitas autem non est Christus. Deinde extollit magnitudinem gratiæ respectu illius hominis, quæ verba indicant aliquid præter constitutionem illius hominis. 4. *Secundo.*

Postremo Lugus disp. 31. sect. 2. post Soarium disp. 50. sect. 2. Vasquez disp 90. cap. 3. Valentiam disp. 1. quæst. 24. punct. 2. Iustinianum in explanationem capitis 1. Epist. ad Rom. contendit recte dici hunc hominem prædestinatum esse vt sit filius Dei, quia hic homo non includit in proprio conceptu personalitatem Verbi diuini determinate, sed aliquod suppositum vage huius humanitatis, ac proinde huic homini vt constituto ex hac vel illa personalitate ex gratia aduenit esse Christum, & filium Dei naturalem. Vnde sicut huic homini est gratia quod sit Christus, ita ab æterno prædstinatus est, vt sit Christus, & filius Dei. 5. *Secunda cogitatio.*

Vt vero abstrahat ab illa quæstione. Vtrum Deus habeat decretum vagum, vel saltem vagum conceptum personalitatis, quæ exprimitur à nobis per vocem homo, concedit Deum in sua prædestinatione respexisse ad subiectum determinatum, nihilque aliud intendisse nisi dare humanitati vnionem hypostaticam cum Verbo, quod potuit velle Deus etiam absq; vllo conceptu hominis ex parte subiecti prædestinationis, sed solius humanitatis. Nihilominus id ipsū quod fecit Deus explicatur quoad nos dū dicimus: *Hic homo prædestinatus est filius Dei.* Sicut possumus dicere Deum voluisse creare aliquē hominē, & 6.

à parte rei naturam humanam existere in aliquo indiuiduo. Sic etiam dicimus aliquam cathedram destinatam esse ab artifice. Ratio à priori est, quia quidquid existit à parte rei, existit volitum à Deo.

6. Euertitur primo. Refutatur primo hic discursus, quia licet existentia Christi sit à Deo ab æterno decreta, non tamen exinde fit iuxta hanc sententiam hunc hominem esse prædestinatum vt sit filius Dei. Sane si prædestinatus intelligeretur homo, optime diceretur prædestinatus aliquis homo; nam de hoc homine verificatur esse aliquem hominem; sicut qui cognoscit hunc hominem dicitur cognoscere aliquem hominem; tenet namque consecutio ab hoc homine ad aliquem hominem: ex eo autem quod cognoscatur non hic homo, sed sola humanitas, & statuat Deus date illi humanitati vnionem hypostaticam, non fit prædestinari hunc hominem vt sit filius Dei; quia quod concipitur accipiens beneficium non est hic homo, sed hæc humanitas.

7. Secundo. Confirmatur, nam prædestinatio est ordinatio subiecti prædestinati ad finem aliquem, seu receptionem beneficij; sed non ordinatur ad gratiam vnionis in hac sententia hic homo, quia non cognoscitur hic homo, antequam destinetur vnio hypostatica conferenda humanitati, sed solum cognoscitur hæc humanitas: Ergo humanitas, non vero hic homo, dicitur prædestinata. Neque obstat Deum distinguere inter hanc, vel illam vnionem, hanc, vel illam subsistentiam, quia in hac opinione non discernit Deus inter illas, vt constitutiuas vage huius hominis, & ideo non potest ordinare hunc hominem ad determinatam vnionem.

8. Tertio. Denique reiicitur; quia Deus contulit maximam gratiam illi homini, qui prædestinatus est filius Dei, & ideo supra Augustinus aiebat. *Quid meruit ille homo: qui Christus est, si tollas gratiam, & tantam gratiam?* At si Deus antequam vellet conferre illi homini illam gratiam, non cognouisset formaliter illum hominem, sed solum naturam, non contulisset formaliter beneficium illi homini, sed solum materialiter, & humanitati formaliter, quia hæc sola cognoscebatur vt subiectum beneficij. Neque negabunt aduersarij illum hominem accepisse à Deo formaliter illud beneficium. Nam prædestinatio debet esse præscientia & præparatio beneficij iuxta Augustinum, quod certam intentionem benefaciendi indicat, vt non diffitentur aduersarij. Confirmatur, quia si à Deo non cognoscitur ante illam prædestinationem formalis conceptus huius hominis esset casuale respectu Dei prædestinantis, quod beneficium conferretur illi homini. Ex dicendis etiam in fauorem nostræ sententiæ confutabitur hæc.

Sect. III.

Fertur de quæstione iudicium, & verior explanatur opinio.

1. Præmittuntur aliqua. STatuo primo cum Authoribus allegatis pro vltima opinione hunc hominem positum in illa propositione ex parte subiecti non includere determinate personalitatem diuinam, sed aliquam personalitatem terminantem hanc humanitatem, & variata personalitate manere eundem numero hominem. Sicuti in diuinis idem numero Deus constituitur per personalitatem Patris, aut Filij, aut Spiritus sancti indeterminate. Quod semel, & iterum aliis exemplis declaraui, quin opus sit in his diutius immorari.

Secundo statuitur Deum ante decretum producendi hunc hominem, qui Christus est, cognouisse eundem sufficienter constitui per hanc, vel illam personalitatem vage: hoc enim Deus ignorare non potest. Neque potuit cognoscere constitui hunc hominem per hanc determinatam personalitatem, v. gr. diuinam, nisi etiam cognosceret sufficienter constitui per aliam. Etenim non est cur potius debeat cognosci constitui per hanc, quam per illam, quia supponimus de se non magis constitui per vnam, quam per aliam; igitur ante decretum producendi Christum vidit Deus constitui sufficienter hunc hominem per hanc, vel illam personalitatem vage: hoc enim nihil aliud est nisi quamlibet ex illis personalitatibus diuisiue esse cum hac numero humanitate sufficiens constitutiuum huius hominis. 2.

Propter id non contendimus Deum decreuisse producere in primo signo hunc numero hominem cum hac vel illa personalitate vage, & primum decretum terminari ad vnionem, & subsistentiam vage. Licet enim hoc Deo non repugnet, non idcirco debemus existimare ita de facto accidisse. Sicuti nemo diceret Deum prius decreuisse, vt Petrus esset hic homo per hanc, vel illam subsistentiam, & postea specialiter ordinasse vt haberet subsistentiam humanam, aut Deum ipsum, postquam decreuisset creare Angelos, & homines, denuo in alio signo statuisse vt tales homines, aut Angeli non essent Deus. 3.

Admisi potuisse Deum aliquid decernere vage, quia hoc mihi est indubitatum, & persuaderi posset ex diuina promissione. Licet enim Deus promiserit gratiam, & gloriam merenti; non tamen illi promisit conferre hanc numero gratiam; sed potuit adimplere promissum conferendo aliam numero, & multo minus promisit producere gratiam per hanc numero actionem. Videt ergo Deus se teneri conferre huic homini hanc vel illam gratiam habitualem indeterminate, (ex quo satis confirmatur secundum suppositum,) non tamen hanc in particulari. Et postquam Deus indeterminate promisisset conferre hoc, vel illud beneficium, potuit nouam addere promissionem, ratione cuius teneretur conferre quod maius esset ex donis antea vage promissis. Ostendi etiam tract. 1. ante peccatum Adami non fuisse præfinita omnia corpora posterorum determinate, sed indeterminate, quia diuersis cibis vterentur homines in statu innocentiæ. Amauitque Deus finem nostræ salutis non determinando pro illo signo media ab ipso conferenda ad consecutionem illius finis. 4. Potest Deus aliquid decernere vage.

His ita præmissis asserimus Deum vidisse hunc hominem, qui à parte rei est Christus in statu possibilitatis per scientiam simplicis intelligentiæ, & præsciuisse constitui in ratione huius hominis per personalitatem diuinam, vel humanam. Viditque non solum esse beneficium respectu huius hominis illum extrahere à nuda possibilitate ad existentiam vtcunque, sed esse specialissimum beneficium si illi homini non solum detur existentia, sed actualis constitutio per subsistentiam diuinam determinate. Vnde sicut Deus illi homini præuiso in statu possibilitatis potuit velle existentiam, ita & velle potuit determinationem ad subsistentiam diuinam. In quo apparet maxima gratia respectu illius hominis præuisi in statu possibilitatis. Siquidem datur illi beneficium excedens omnem exigentiam naturæ humanæ vt existentis, & aliquid in se maxime supernaturale, & indebitum huic homini, vt præcise hic homo est, eleuansque ipsum 5. Conficitur explicatio nostræ sententiæ.

ad

ad esse diuinum. Ideoque hic homo vt præuisus in statu possibilitatis prædestinatur, vt sit hic homo vtcumque, sed vt sit Christus, & filius Dei naturalis; quia illi præparatur beneficium indebitum supernaturale de se afferens supernaturalem beatitudinem.

6. Declaratur amplius. Declaro discursum. Sicut homo præuisus in statu possibilitatis est subiectum, cui Deus amat existentiam, ita hic homo præuisus possibilis, non solum est subiectum, cui amatur existentia, sed quod dirigitur in alium scopum vltra constitutionem huius hominis, scilicet in excellentissimum modum constituendi actu hunc hominem ordinando hunc hominem præuisum, vt esset persona diuina, cui sit debita tanta supernaturalis beatitudo. Ordinaturque ad beneficium indebitum naturæ etiam exigenti constituere hunc hominem. Cum enim quod ponitur ex parte subiecti possit reperiri absque eo, ad quod prædestinatur, iam per prædestinationem adquirit aliquid indebitum supernaturale.

7. Exemplo etiam declaratur conducere illam constitutionem huius hominis per personalitatem vage vt hic homo dicatur prædestinatus filius Dei. Nam & hic Deus, qui præintelligitur in Patre (constituitur nque per personalitatem diuinam vage) dicitur per generationem diuinam adquirere, vt sit filius Dei; quia cum idem numero Deus constitutus per filiationem reperiatur in filio, consequenter habet hic Deus per generationem vt sit filius Dei.

8. Prima obiectio. Obiicis primo, Non egit Paulus de hoc homine in abstracto, sed de filio Dei, qui factus est ex semine Dauid secundum carnem, & hunc vocat prædestinatum: Igitur non explicamus sensum Apostoli quando dicimus hunc hominem abstrahendo à subsistentia diuina esse prædestinatum vt sit filius Dei. Enodatur. Respondeo A parte rei hic homo semper fuit filius Dei, & ideo Apostolus dixit filium Dei esse prædestinatum, non formaliter, quatenus erat filius Dei, sed quatenus in diuino intellectu abstrahebat à subsistentia creata, vel increata.

9. Vtrum filius Dei æternaliter genitus fuerit prædestinatus vt tanquam homo esset filius naturalis Dei, eo quod fuerit prædestinatus vt esset homo, & vt sic esset filius Dei naturalis? potest in dubium vocari. Christum fuisse proprie prædestinatum vt esset homo defendunt Vasquez disputat 91. cap. 3. Soarius disp. 50. sect. 1. cum aliis contra Lorcam disp. 85. Ragusam disp. 32. & alios. Cæterum minori proprietate dicitur Verbum prædestinatum vt sit homo, quam dicitur Verbum carnem factum esse; quia prædestinatio indicat finem gratuitum, & altiorem ad quem destinatur persona.

10. Secunda. Opponitur secundo cum Petro Hurtado disp. 84. §. 6. Deus nihil indeterminate, & confuse cōsiderat: Ergo Deus non potuit prædestinare hanc humanitatem cognitam cum supposito indeterminate, sed cum determinato supposito, & in particulari. Dissoluitur. Si quidem velle nequit, quod non cognouit. Respondetur cognitionem diuinam non esse confusam, quia clare cognoscit ad constitutionem huius hominis sufficere quamcumque ex illis personalitatibus. Sicut cognoscit ad constitutionem Dei sufficere naturam diuinam cum quauis subsistentia relatiua. Certumque est Deum cognoscere quemlibet equum sufficere ad equitandum, & aliquem necessarium esse hunc vel illum indeterminate. In causâ etiam libera proxime expedita cognoscit Deus futurum aliquod opus indeterminate, non tamen in causa cognoscitur hoc opus in singulari, sed hoc vel illud; aut etiam indeterminate puta

omissio si hæc sit possibilis. Similiter etiam antequam Deus aliquid decernat, quando intelligitur habere scientiam simplicis intelligentiæ, cognoscit se ipsum habiturum aliquod decretum, quod existat mundus, vel impediatur existencia mundi. Neque hoc est formaliter cognoscere futurum opus sub conditione quod non existat carentia operis: alioqui esset formaliter cognoscere futurum opus sub conditione quod existat ipsum opus, quia non dari carentiam operis est formaliter existere opus. Neque modus cognoscendi aliquid indeterminate est confusus, sicut neque modus cognoscendi existentiam rei sub conditione.

Opponitur tertio. Non conceditur hæc propositio *Homo est factus filius Dei*: Igitur & hæc non debet admitti, *Hic homo prædestinatus est filius Dei*. Etenim tenet consequentia à prædestinatione ad factionem: nam quidquid prædestinatur fit. Respondet Lugus argumentum solum concludere factum fuisse quod hic homo sit filius Dei. Non tamen inde fieri quod *hic homo factus sit filius Dei*: nam ad hanc propositionem verificandam requiritur quod subiectum præcedat tempore absque eo quod ponitur adquiri ex parte prædicati. Tametsi ad verificandam hanc propositionem *hic homo prædestinatus est filius Dei*; sit satis, quod subiectum potuerit esse à parte rei absque eo, ad quod prædestinatur, prout de facto potuit esse hic homo, quin esset Deus. 11. Tertia.

Impugnatur primo, quia falso dicitur requiri vt subiectum præcedat tempore, sufficeret namque, si præcederet ordine naturæ. Discrimen namque inter illas propositiones solum peti poterat, eo quod *fieri* dicat actionem realem transeuntem, quæ debet re ipsa supponere illud subiectum, seu suppositum, quod dicitur fieri tale, & quia re ipsa non potest existere hic homo, nisi in determinato supposito, consequenter antequam hic homo factus esset filius Dei deberet supponi determinatum suppositum. At hoc solummodo probat determinatum suppositum debere præcedere prioritate naturæ ad illud factum: Ergo non requiritur temporis antecessio. 12.

Secundo, quia neque videtur omnino requiri existentiam subiecti natura præcedere, vt de ipso verificetur fieri tale. Nam quamuis simul, & pro eodem priori naturæ crearetur Angelus, & gratia illum sanctificans; diceretur Angelus creatus, seu factus in gratia, & sicut verum esset dicere *Angelus factus est in gratia*, ita dici posset *Angelus factus est iustus*. Ratio est, quia per illam propositionem solum significatur Angelum de se esse indifferentem, vt sit, vel non sit iustus, & de facto determinate esse iustum, & creatum esse cum iustitia. Sed similiter ille homo de se erat indifferens, vt esset Christus, vel non esset Christus, vt esset vel non esset filius Dei naturalis, & de facto productus est cum filiatione naturali Dei: Ergo potest dici in vero sensu *Hic homo factus est filius Dei naturalis*. Sicut etiam in vero sensu dici potest: Hic homo factus est Deus. 13.

Iuxta hāc declarationem dictæ propositionis loquutus est Augustinus, qui non dubitauit in vera & propria locutione admittere hanc propositionem: *Hic homo factus est filius Dei*. Nam de Prædest. SS. cap. 15. inquit: *Donum gloriæ, in quantum homo est filius Dei prædestinatum dicimus*. Similiter admittit illam propositionem *Homo factus est Deus* vt colligitur ex 1. de Trinit. cap. 13. his verbis: *Talis erat susceptio, quæ Deum hominem faceret, & hominem Deum*. Idem docet Nazianzenus Epist. 1. 14.

ad Cledonium: *De facto homine, & homine facto Deo* vt optima verſ. illum citat Leontius lib. 1. ad Neſt. & Orat. de Natiuit. prout refert. Damaſ. lib. 3. de Fide cap. 17. dicens: *Audacter dicam, quod & id, quod vnxit, homo factum ſit, & id, quod eſt vnctum Deus.* Tradunt, & hoc manifeſte ſemel & iterum Damaſ. lib. 3. de Fide cap. 11. lib. 4. cap. 19. Nizetas lib. 3. de Theſau. cap. 88. Richardus de S. Victore lib. 1. de Emanuele cap. 20. & 21. Hugo lib. 2. de Sacram. cap. 7. In ſenſu tamen Scholaſticorum dicta propoſitio *homo factus eſt Deus*, eſt reiicienda, quia ſignificat hominem præexiſtentem fuiſſe vnitum Deo. Quamuis veriſſime dicatur iuxta omnes: *Deus eſt factus homo.* Sic non dicitur, *Calidum factum eſt lignum*, ſi lignum ponatur, licet dicatur, *lignum* factum eſt calidum. Nihilominus ex Scholaſticis defendunt dictam propoſitionem, Homo factus eſt Deus Scotus in 3. diſt. 7. quæſt. 7. quem ibi ſequuntur nonnulli ex Modernis Scotiſtis, & illam tradunt vt veram Guillielmus in 3. diſtinct. 7. q. 1. Vvadingus de Incarnat. diſp. 13. dub. 5.

Homo tamen in communi prout plus complectitur, quam aliquis homo, non dicitur prædeſtinatus vt ſit filius Dei: quia non tota ratio communis debet Deo ſpecialem gratitudinem, *ſed hic homo* in quo iam ponitur ex parte ſubiecti determinata natura, quæ terminat ſpecialem beneuolentiam, & dilectionem Dei, quæ poteſt debitas rependere grates. Ita etiam hic homo exiſtens antea cum propria ſubſiſtentia potuiſſet mereri eſſe filius Dei obtinendo vnionem humanitatis ad perſonalitatem Verbi diuini deſtructa propria ſubſiſtentia.

FINIS.





INDEX.



INDEX PHILOSOPHICVS.

Ad Physicam.

Ad libros de Generatione.

Ad libros de anima.

Ad Metaphysicam.





INDEX
QVÆSTIONVM, QVÆ IVXTA Methodum Sanct. Thomæ in hoc tomo differuntur.

Ad Tractatum de essentia & Attributis.

Ad Tractatum de Visione Dei.

Ad Tractatum de voluntate Dei?

An

Ad tractatum de Iustificatione.

Ad Tractatum de Auxiliis diuinæ Gratiæ.

Ad Tractatum de Merito?

Ad tractatum de legibus.

Ad tractatum de fide Theologica.

Ad tractatum de ente supernaturali.

Ad Tractatum de Charitate?

Ad Tract

Ad Tractatum de spe.

Ad Tractatum de Virtutibus in communi, & in particulari.

Ad tractatum de Iustitia.

Ad tractatum de Restitutione.

Ad tractatum de Pœnitentia.

Ad tractatum de Matrimonio.

INDEX



INDEX
LOCORVM S. SCRIPTVRÆ,
Quæ in hoc volumine elucidantur.

Ex Marco.

Ex Luca.

Ex Ioanne.

Ex Epistola B. Pauli ad Romanos ?

Ad Corinthios.

Ad Galatas.

Ad Ephesios.



INDEX
RERVM QVÆ IN HOC
Secundo volumine continentur.

Æter nitas

Anima.

Appetitus innatus.

Aristoteles.

Assensus.

Attributum.

B

Beatus, Beatitudo.

Bonum.

Bruta.

C

Castitas.

Causa.

Creatura, Creatio.

Charitas.

Christi gratia habitualis.

nandi

Habi

Immen

Index Rerum.

contra

num

Martyr.

Matrimonium.

In

Pœnitentia

Relatis eno

Qualiter

FINIS.



